BEDRİ GENCER

İSLÂM'DA MODERNLEŞME
1839-1939



DOĞUBATI

Bedri Gencer

islâm’da Modernleşme

Bedri Gencer

islâm'da Modernleşme

1839-1939

DOĞUBATI

BEDRİ GENCER

7 Nisan 1968'de Konya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1991'de Mimar Sinan Üniversitesi'nden Sosyoloji lisans, 1993'de Marmara Üniversitesi'nden İktisat Tarihi yüksek lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi'nden Uluslararası İlişkiler doktora derecesi, 2004'de Siyaset Bilimi doçenti unvanını aldı. 2009'da Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde profesör oldu. Halen aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü Başkanı'dır. Profesyonel yazı hayatına 1986'da *İlim ve Sanat* dergisinde başlayan Gencer'in birçok popüler ve akademik dergide Türkçe ve İngilizce makaleleri yayınlandı. 1988'de *Argos'ta* yayınlamaya başladığı, belli başlı antolojilere giren şiirlerini henüz kitaplaştırmadı. Öğrencilik yıllarında İngilizce ve Arapça'dan tercümeler yaptı. 2008'de *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, 2011'de *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet* isimli ikinci eseri yayınlandı. Evli ve iki çocuk babasıdır.

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları’na aittir.

Yayına Hazırlayan
Harun Ak

Kapak Tasarımı
Aziz Tuna

Baskı
Cantekin Matbaacılık
Baskı: Lotus Yayınları, 2008
Baskı: Doğu Batı Yayınları, Mayıs 2012

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay-Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Sertifika No: 15036
ISBN: 978-975-8717-84-2
Doğu Batı Yayınları-78 Siyaset Bilimi-6

Kapak Resmi: Cameron Rex Hibbert, *Alhambra*

Sunuş
BEDRİ GENCER'İN ÇIĞIR-AÇICI İSLÂM'DA MODERNLEŞME" İNCELEMESİ

Elinizdeki eserin yazarı Bedri Gencer ile nisbeten geç bir tarihte, yanlış hatırlamıyorsam 1999 yılında bir toplantıda tanışmıştık. Daha sonra sürekli görüştük. Gerek yaptığımız sohbetler, gerekse çalışmaları sayesinde onun istisnaî entelektüel kişiliğini fark ettim. Karşımda olağanüstü bir tecessüs ile öğrenme ve öğretmeye kendisini adamış, önemli eserler verme potansiyeline sahip bir kişi vardı. Bu beklentileri boşa çıkarmayan Bedri, sonunda kendisinden beklenen ilk büyük eseri verdi.

İslâm'da Modernleşme, 1839-1939, hem keyfiyet, hem kemiyet itibariyle büyük bir eser. Eserin büyüklüğü, yazarın konuyu "evrensel" bir perspektiften incelemesinden kaynaklanıyor. Bundan kasıt, Doğu ve Batı'yı kuşatan, bütüncül, çok-katlı bir mukayeseli perspektiftir. İslâm dünyasının modernleşmesi, temelde Batı'nın kültürel etkisinden kaynaklandığı için akültürasyon kaynağı Batı'daki dönüşüm kavranmaksızın Doğu dünyasının zorlandığı modernleşmenin de kavranamayacağı tabiidir. Bu yüzden Gencer, önce bizzat Batı'nın yaşadığı modernleşme tecrübesinin mukadderatını tespit ediyor. Onun tespitine göre "sekülerleşme" de denen Batılı modernleşme, bir "evrensel âdil düzen" kurma fikrinden kaynaklanıyor. O, Batılı modernleşmenin arkasında yatan bu "kozmopolis ve teodise" münasebetini keşfetmek suretiyle modernleşmelerin etkileşimini bir medeniyetler karşılaşması olarak ele alıyor.

Buradan hareketle Gencer, gördüğüm kadarıyla üç-katlı bir mukayese yapıyor. Birincisi, aslında dinin dışarıdan dönüştürülmesi anlamına gelen "sekülerleşme" de denen modernleşme karşısında üç İbrahimî din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın zorlandığı modernleşmenin

mukayesesi. Burada o, zorlandıkları modernleşmenin dinamiklerinin ortaklığına karşılık modernleşme tarzlarının bu üç dinin karakteristiklerine göre değiştiğine dikkat çekiyor. İkincisi, münhasıran Batılı ile İslâmî modernizmin mukayesesi. Üçüncüsü, Batılı modernlik karşısında Türk ve Arap İslâm düşüncelerinin mukayesesi. Bedri Gencer, erken modern İslâm dünyasında geliştirildiğini tespit ettiği "Türk, Arap ve Hint" olmak üzere belli başlı üç İslâm yorumunu İslâm modernizmine ilişkin genel çerçevede karşılaştırmakla birlikte derinlemesine, mukayeseli bir vak'a incelemesi için doğal olarak Türk ile Arap İslâm düşüncesi üzerinde yoğunlaşıyor. Buradaki "Arap"tan kasıt ise, Arap dünyasının merkezinde yer alan, İslâm modernizminin kaynağı Mısır.

Onun yaptığı bu çok-katlı mukayesenin en sofistike örneği, XIX. asırda zirveye çıkan medeniyetlerin karşılaşmasını tahlilinde görülmekte. Kozmopolitanizmin sekülerleşmesi sürecinde dinini medeniyete dönüştüren Batı'nın kendi meşrebine uygun olarak benimsediği "medeniyet olarak Arap İslâm"ına karşı "din olarak Türk İslâmı"nı nasıl ötekileştirdiğini, sanıyorum bugüne kadar ilk kez Bedri Gencer tespit ediyor. O, bu esnada XIX. asır Müslüman aydınlarını ayağa kaldıran ve aslında Katolik/Protestanlık arasındaki Avrupa-içi kültür savaşından dışarıya yansıtılan ünlü "İslâm, mâni'-i terakkîdir" tezindeki ilerleme karşıtı İslâm'dan kastın, bu, fıkha dayalı "din olarak Türk İslâmı" olduğunu keşfediyor. Yalnız burada vurgulanması gereken hayatî nokta, onun "Türk İslâmı"n-dan kastının, Türkiye gibi ulus-devletlerinde sıkça yanlış anlaşıldığı gibi bir "sivil din" olmadığı, tam aksine, kozmopolitanizmin bayraktarı bir topluluğun kendisini özdeşleştirdiği evrensel "bir din olarak İslâm" olduğudur.

Bu doğrultuda Gencer'in en orijinal katkılarından biri, XIX. asır Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin İslâm'ı yeniden yorumlama tarzlarının, Batılı modernliği/medeniyeti, özgül İslâm yorumları uyarınca "meşruiyet" ve "akliyet" ile kavramsallaştırmalarına göre değiştiğini tespit etmesi. Son Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin gerek modernliği tasavvur, gerek geleneği tenkit ve gerekse bunlara dayanarak İslâm'ı yeniden yorumlama tarzlarının *tedeyyün* denen spesifik İslâm yorumlarına göre değiştiğinin tespiti, modern İslâm' daki dinamizm ve çeşitliliğin anlaşılmasında anahtar öneme sahip. Benim de bir makalemde işaret ettiğim gibi (Mardin 2005), sö-mürge-

sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnek olarak Türk İslâm yorumunun tarihî anlamının bu tür mukayeseli bir perspektiften tespiti, modern İslâm incelemelerine yeni bir boyut getirerek Batılı araştırmacıların ezberini bozacaktır.

Eserin büyüklüğü, ikinci olarak, yazarın seçtiği bütüncül perspektifin gerektirdiği vukufla konuyu işlemesinden kaynaklanıyor. Tabiatıyla konunun işleneceği perspektifin seçimiyle gerekli entelektüel donanım birbirine bağlıdır. Kendisinin de dikkat çektiği gibi bugüne kadar bu denli kuşatıcı bir perspektiften modern İslâm' ın incelenememiş olması, bunun gerektirdiği Doğulu ve Batılı kültür veya İslâmî ve sosyal bilim formasyonlarını terkipteki zorluktan kaynaklanıyor. Bedri Gencer, değil sosyal bilim disiplinleri, felsefî ile dinî ilimler arasında bile ayırımın tanınmadığı geleneksel "ilm-i küll" anlayışını benimseyerek bu terkibin optimal ölçüde başarıldığı istisnaî formasyona ulaşmış biri.

O, benim tanıdığım, İslâm'ı, İslâmî kaynak ve terimleri hakkıyla bilen ender kişilerden biri. Bundan kasdım, ansiklopedik bir bilgiden çok özümsenmiş bir bilgi. O, vukuflu bir İslâm âlimi olarak birinci el, Arapça kaynaklara atıfla işlediği konularda aktif tavır alıyor; Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile birlikte Mâtürîdiye'yi eleştirerek Eş'ariye'yi teolojik bir mezhebin ötesinde İslâmî paradigmanın kendisi olarak görmesinde olduğu gibi. Eser boyunca işlediği "şeriat, fıkıh, sünnet, bid'at, maslahat, tahsin, takbih, içtihat, taklit, telfik, ihtilâf, kader" gibi çağdaş İslâmî tartışmanın merkezinde yer alan bütün konularda onun aktif tavrını görmek mümkün. Onun Muhammed Abduh gibi İslâm modernistlerinin görüşlerinin bugüne kadarki en kapsamlı ve derin eleştirisini yaptığını söyleyebilirim. Dizininden anlaşılacağı gibi, Ubeydullah Debûsî'den Cemâ-leddîn Kâsımî'ye, Molla Fenârî'den Ali Haydar'a gelmiş geçmiş sayısız İslâm âlimine atıf yapılması, incelemedeki perspektifin genişliğini gösteriyor.

Diğer taraftan yetkin bir sosyal bilimci olarak Bedri Gencer, İslâm'da modernleşme sürecini incelemede birinci el kaynaklara atıfla tüm Batılı teorilerden yararlanıyor. Onun İngilizce "Osmanlı İmparatorluğu'nda kamuoyunun doğuşu" hakkındaki gibi başka çalışmalarını okuduğumda da teorik yoğunluk dikkatimi çekmişti. Onun çalışmaları, "kamuoyu, anayasa" gibi ele aldığı konuyla ilgili bütün teorik birikimi süzmesiyle temayüz

ediyor. Bu yoğunluk, eserinin bibliyografyasından da anlaşılabilir. Kanaatimce şimdiye kadar bir eserde bu kadar zengin bir bibliyografya görülmüş değildir.

Gene dizininden anlaşılacağı gibi, şimdiye kadar bu tür bir eserde bu kadar Batılı aydın ve teoriye atıf yapıldığı da görülmüş değil. Gencer, örneğin, Batı ile İslâm'ın modern karşılaşmasının mantığını, bugün dünyada ve Türkiye'de unutulmaya yüz tutan Toynbee' nin "tahaddî ve karşılık" denen akültürasyon modelinden yararlanarak açıklıyor. Batılı modernleşmenin kozmopolis vizyonunun dönüşümü olarak açıklanmasında Türkiye'de ne kadar tanındığını bilmediğim Stephen Toulmin'den yararlanıyor. O, keza Reinhart Koselleck ve Reinhard Schulze gibi Türkiye'de isimleri bile zor bilinen Batılı bilginlerin teorilerine atıfla İslâm'da modernleşme sürecini açıklıyor. Gencer, aslında Aydınlanma denen Batılı modernleşme sürecini açıklamayı hedefleyen bu bilginlerin teorilerinden hareketle İslâm'da modernleşme sürecini evrensel perspektif-ten bir "medeniyetler karşılaşması" olarak çözümlemeyi başarıyor.

Hatta o, bununla kalmayarak modern aktivizmi açıklamak için daha da derine iniyor. O, "hümanizm" ve "devrimcilik" denen dünyayı değiştirme iradesinin her yerde mistisizmden kaynaklandığı, Batı'da Jacob Boehme ve Christian Thomasius gibi büyük mistiklerin temsil ettiği bu vizyonun Isaac Luria ile başladığı ve onun da Muhyiddîn İbni 'Arabî'den etkilendiği gibi çarpıcı bir bulguya ulaşıyor. Osmanlı'da başlıca Şeyh Gâlib'de görülen bu mistik-hüma-nistik eylem vizyonu, daha derine inildiğinde Seyyid Ahmed Han' dan Muhammed İkbal'e, Namık Kemal ve Ziya Gökalp'tan Ce-mâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'a bütün XIX. asır Müslüman aydınlarında görülebilirdi, Gencer'e göre. Isaac Luria'dan Zi-yaeddîn Gümüşhanevî'ye bu çarpıcı vizyon ortaklığının keşfini ona borçluyuz.

O, böylece evrensel bir perspektiften İslâm'da modernleşme sürecinin ne derece köküne inilebileceğini, konunun incelenmesinin sınırlarını bize gösteriyor. Bununla birlikte Gencer, Batılı teorileri sadece İslâm'ın modernleşmesini analize yarayacak araçlar olarak ödünç alarak kullanmıyor, aynı zamanda yeri geldikçe bunların orijinal eleştirisini yapmaktan da geri durmuyor. Örneğin ona göre Max Weber'in Batılı modernleşme sürecini esas aldığından yanıltıcı olarak kavramsallaştırdığı

“özsel veya değersel-akliyet”, aslında “meşrûiyet” anlamına geliyor. Gencer, İslâm dünyasına karşı tavırları açıklarken Batı’da Protestanlık ve liberalizm gibi teolojik ve felsefî ekoller arasındaki gizli münasebete, klasik ile modern liberalizmler arasındaki farka dikkat çekiyor. Bu bakımdan eser, sadece İslâmî değil, aynı zamanda Batılı modernleşme sürecinin de orijinal bir tahlili olarak okunabilir.

Bedri Gencer’in benimsediği Alman geleneğine özgü mukaye-seli-tarihî perspektifin önemi, özellikle kavramların izini sürmede görülüyor. O, bizde nadir görülen bir yaklaşımla bir taraftan eti-moloji-filoloji sayesinde orijinal, kök anlamlarına inerek kavramların “arkeolojisi”ni, diğer taraftan Reinhart Koselleck tarafından geliştirilen *begrijfsgeschichte* (kavram tarihi) perspektifinden örneğin “millet, devlet” gibi kavramların anlamlarının zaman içinde nasıl değiştiğine bakarak “sosyolojisi”ni, diğer taraftan da kavramların farklı dillerdeki karşılıklarını bularak “tercüme”sini yapıyor. Örneğin Batı dillerinde kullanılan *reason* kavramının aslında *akıl* değil, *hikmet* anlamına geldiğini, Latince ve Almanca *decorum* ve *bildung* kavramlarının İslâm ahlakının merkezî kavramı *edeb*’e tekabül ettiğini ondan öğreniyoruz. Özellikle İngilizce ve Almancada olduğu gibi tarihî sözlüklerden mahrum dilimizde kanaatimce bu tür bir çaba daha da önem arz ediyor. Bu arada onun dile hâkimiyetini, sağlam ve akıcı üslubunu da takdirle belirtmek lazım.

Gencer, çalışma boyunca Doğu ve Batı düşüncesine eşit vukufunu gösteriyor; Batı düşünce tarihine atıfla İslâm dünyasında klasik ile modern deizmler ve rasyonalizmler arasındaki farkın, Batı düşüncesinde estetik ile yararcılığın doğuşu arasındaki ince etkileşime atıfla Muhammed Abduh’un nasıl “hüsn ile maslahat” kavramlarını dönüştürerek Batı-tarzı yararcı bir İslâm anlayışına kaydığının açıklamasında olduğu gibi. Okuyanlar, eserde birçok orijinal, çarpıcı tahlille karşılaşacaktır. Midhat Paşa ile Cemâleddîn Afgânî örneklerinde anayasalcılık ile mesihçilik arasındaki ince ilişkinin, aslında ortak bir Şî’î politik kültüre dayandıkları halde Namık Kemal ile Cemâleddîn Afgânî’nin modernlik karşısında niçin zıt istikametlerde bir kimlik arayışına giriştiklerinin tahlili, bunlara örnek verilebilir. Gencer, özellikle mesihçiliği devrimciliğe dönüştüren Karl Marx ile mukayese yoluyla kariyerini analiz ederek çağdaş İslâm dünyasının en tartışmalı kişisi Cemâleddîn Afgâ-nî bilmecesinin çözüm yolunu da gösteriyor.

Bedri Gencer'in bu kadar yoğun bir inceleme sonunda ulaştığı, özellikle Türk sekülerleşmesinin tarihî dinamikleri ve anlamına dair sonuçlar da oldukça önemli. Ona göre sekülerleşme, küresel bir tarihî devir olarak ulus-devletlerine özgü, İbni Haldun'un terimiyle "nesep asabiyeti"ne dayalı bir kolektivite olarak "ulus" ile tüzel bir kişi olarak "devlet"in kaçınılmaz gereği. Diğer taraftan o, süregelen zıt perspektiflerden farklı bir perspektiften bakarak, M. Kemal'in "hissinin babası" Namık Kemal'in öngördüğü üzere, Batı' daki gibi normatif yerine şeriatın askıya alınması şeklinde mekanik bir sekü-lerleşme olarak gerçekleşen Türk modernleşmesinin aslında İslâm idealine dayalı Türk kozmopolitanizminin sürekliliğini gösterdiği sonucuna varıyor. Bu çalışmanın, Gencer'in Türkiye'yi merkezine yerleştirdiği İslâm dünyasının nereden gelip nereye gittiği hakkında okuyanlara önemli bir vizyon kazandıracağı muhakkaktır.

Evet, eser, gerek niteliği, gerek niceliği bakımından ciddî bir okumayı gerektiriyor. Bedri Gencer'i bu parlak başarısından dolayı tebrik ederken eserinin hak ettiği ilgiyi görmesini temenni ediyorum. Onun bu kitabıyla gerek Türk sosyal bilim, gerekse de dünya modern İslâm literatüründe bir çığır açtığını söylemek mübalağa olmayacaktır. En kısa sürede İngilizce yayınlanması, kitabın dünya çapında öneminin bilinmesini sağlayacaktır. Bu arada çeşitli bilimsel toplantılarla "Bedri Gencer'in eseri vesilesiyle İslâm ve modernleşme" konusunun tartışılması gerektiği kanaatindeyim. Onun bu abidevî eserinin ardından ona bağlı başka önemli eserler üzerinde çalıştığını biliyor ve Türkiye gibi zor bir ülkede bu çalışmaların tamamlanabilmesi için ona gereken desteğin verilmesini diliyorum.

Etiler, 15 Kasım 2008 Şerif Mardin

İKİNCİ YAYINA ÖNSÖZ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ
وَ بِهِ أَسْتَعِينُ وَ عَلَيْهِ أَتَوَكَّلُ
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى رَسُولِهِ الأَمِينِ
وعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

Bir eserin ikinci yayınına yazılan önsöz, temelde birinci yayının bir muhasebesiyle ikinci yayında yapılan değişiklikleri konu alır. Bizimki gibi kapsamlı ve iddialı bir eserin ilk yayınına gösterilen ilgi derecesinin, yazarı kadar okuyucuları için de merak konusu olması tabiidir. Tabiatıyla doğrudan eser ve yazarından ziyade içeriğine, ele aldığı konulara atfedilen önemi, onun da ötesinde ülkenin kültürel seviyesini göstermesi bakımından bu ilgi, merak edilmektedir. Gerçekten okuyucuların bir kısmı çeşitli vesilelerle bir taraftan yazarı olarak bize eserin gereken ilgiyi görüp görmediğini sorarken, bir kısmı da yakınma yollu gereken ilgiyi görmediği kanaatlerini aktardılar. Burada kasd edilen esere gösterilen ilginin tirajıyla özdeş olmadığı malumdur.

Bu hususu, bardağın boş ve dolu kısmından bakarak iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Bardağın boş kısmından bakıldığında gerçekten çalışmamızın kamuoyunda gereken ilgiyi görmediği söylenebilir ki bunu da özel-mikro ve genel-makro olarak iki sebepler dizisine bağlamak mümkündür. Özellikle öğrenci kesimin şikâyet ettiği fiyatının yüksekliği gibi faktörler yanında eserin resmî ile fiilî çıkış tarihleri arasındaki farklılık gibi yaşadığı bazı teknik talihsizlikler de bu ilgi düşüklüğünde rol oynamış olabilir. Ancak bunu, temelde genel-makro sebeplere bağlamak daha isabetli olacaktır. Problem, aslında sağlıklı bir kültür ortamının kaybında yatmaktadır.

Çeşitli vesilelerle ifade ettiğim gibi, Osmanlı'da somutlaşan geleneksel kültür hayatımız aslında camiden çıkan iki kuruma dayanırdı: medrese ve tekke. Medrese, ilim, tekke, hikmet yuvasıydı; ilim, medresede alınır, tekkede hazm edilirdi. XIX. asır Osmanlı kültür hayatının kalbinin attığı bir akademi olarak görülebilecek Murad Molla Tekkesi, bunun tipik örneğiydi. Tekkelerin kapandığı Cumhuriyet'in başlarında bile "Bana kâfiri getir,

kibirliyi getirme” diyen Abdülaziz Bekkine (1895—1952) kuddise sirruhû hazretlerinin Türkiye’nin kültür hayatına vurduğu gizli damga, geleneğin direnişini göstermeye yeterdir.

Dolayısıyla bu kurum ve kanalların tamamen kaybolduğu ülkemizde artık kültür hayatının değil cılızlığından, varlığından bile söz etmek zordur. Bu yüzden değil bizim gibi bir âcizin, son Osmanlı ve Cumhuriyet devrinde yaşamış pek çok kıymetin, örneğin merhum Ali Yakup Cenkçiler’in “asrın Gazâlî’si” olarak tanımladığı Mustafa Sabri ve başka âlimlerin, hatta Namık Kemal, Ali Süavi, Ziya Gökalp gibi isimlerin bile eserleri, fikirleri, henüz anlaşılabilmiş, değerlendirilebilmiş değildir. Maalesef bugün Türkiye, siyasette olduğu gibi kültürde de işlerin ahbap-çavuş ilişkileriyle yürüdüğü, vülger bir magazin, “fast-food” kültürünün ve sığ ve sıcak siyasetin sağlıklı düşünme ve iletişim imkânını yok ettiği bir ülke haline gelmiştir.

Lafa gelince hep orijinal telif eser çıkmadığından, hiçbir konunun derinlikli ve kapsamlı bir şekilde incelenmediğinden yakınılan ülkemizde bazı akademisyenlerin bile çalışmamıza verdikleri “Bugün bu kadar kalın bir kitabı kim okuyacak?” türünden basit tepkiler de başka bir ders oldu bizim için. Bugün yaşasalardı Gazâlî gibi hacimli eserler veren âlimler de herhalde “Git, *İhyâyı* kısalt da gel!” gibi tepkilerle karşılacaklardı. Ancak bize düşen, kâinatta hiçbir şeyin kaybolmadığı, her emeğin er-geç karşılığını bulacağı inancıyla hasbî ve mütemadî olarak çalışmaktır.

Şerif Mardin’in lûtf ettiği sunuş, esere hasbî okuyucuların ilgisini çekmeye vesile olurken bunu kendilerine zımnî bir tahaddî olarak algılayan aydınlar da oldu. Burada problem, geleneksel mutluluk vesilesi olarak “paylaşılacak hikmet” yerine özellikle moder-nizmle pekişen, bir iktidar vesilesi olarak “kullanılacak ilim” anlayışının modern çağda yaşayan Müslüman aydınların zihniyetlerine de sirayet etmesinden kaynaklanmaktadır; “Yedi derviş bir kilime sığmış, iki sultan (aydın) yedi iklime sığamamış” sözünün de belirttiği gibi. Bize düşen, her halükârda saf ilim değil, hikmete, dervişliğe talip olmaktır.

Buna kar ş ı l ı k barda ğ ı n dolu k ı sm ı ndan bakt ı ğ ı m ı zda ise eserimizin çok ciddî bir ilgi gördüğünü söyleyebiliriz. Gerçekten birçok yazar yazılarıyla, okur, mesajlarıyla yazılı veya sözlü olarak kitapla ilgili takdirkâr kanaatlerini dile getirdiler. Anadolu’daki üniversitelerde bazı ilahiyat kökenli genç akademisyenler, kitabı paradigmalarını değiştiren,

kendilerine bir vizyon veren bir eser olarak değerlendirdiler. Çıktıktan sonra kitapla doğrudan ve dolaylı ilgili olarak yurt içi ve dışında çeşitli formatlarda elliye yakın programa katılmamız, esere gösterilen hasbî ilginin somut bir göstergesi olarak alınabilir.

Bu süreçte aldığım tepkiler, kitabın ikinci yayını için revizyonunda yol gösterici oldu. Bazı okuyucuların eserde kullandığımız çeşitli tabirlere takıldıklarını gördüm. Örneğin birinci yayının önsözünde de açıkladığım gibi, "İslâm'da modernleşme" tabiri, kelime ekonomisinden kaynaklanmaktadır. Vahy edilmiş herhangi bir din gibi İslâm'da mutlak anlamda bir modernleşme mümkün değildir. Bununla kasd edilen, İslâm dünyasında ve Müslümanların düşünce tarzında değişmedir. Gene bazı okuyucuların takıldığı "İbrahimî dinler" de mutlak çoğulcu anlamda değil, tarihî olarak kullandığımız bir tabirdir ki fıkıhta kullanılan "ehl-i kitap" tabiriyle kasd edilen de budur. "Din olarak Türk İslâmı/medeniyet olarak Arap İslâmı" ayırımı da bizim değil, Batı'da Hıristiyanlık içinde yapılan ayırım uyarınca sekülerleşmenin ajanı Protestanlığın gözünden yapılan bir ayırımdır.

Bazı genç okuyucular, terminolojik yoğunluğu hayli yüksek çalışmaya bilinmeyen terimler için bir lügatçe eklenmesini istediler. Burada "bilinmeyen" elbette izafî bir şeydir. Eseri bir tür ansiklopediye dönüştürecek bir lügatçeyle "eskatoloji, teodise, deizm, agnostisizm" gibi tarifi ilgili kaynaklarda bulunabilecek terimler yerine "nomisizm, ortogenez" gibi yaptığımız yeni kavramsallaştırma-lar için gerekli açıklamaları verdim.

Bunlar dışında zor anlaşılan bazı ifadeleri gözden geçirerek üslubu daha akıcı hale getirmeye çalıştım. Bu yayında kitabın ana yapısı ve argümanlarını korumakla birlikte özel ve genel sebeplerle önemli bazı tadilat yaptım. Özel sebeplerin başında bir zorunluluktan kaynaklanan çalışmanın kapsamlılığı gelmektedir. Birincisi, İslâm dünyasının dönüşümünü ilk defa bir bütün olarak kavrama niyeti, bizi çalışmanın kapsamını bu kadar geniş tutmaya sevk etti. İkincisi, mevcut teorik perspektiflerin yetersiz kaldığı durumlarda aynı anda hem kavramsallaştırma, hem de buna göre çözümleme, örneğin ideolojileşme örüntülerini analiz için neredeyse yepyeni bir kavramsallaştırma yapmak zorunda kalmamız, tabiatıyla çalışmanın hacmini büyütmüştür.

Daha önce bunları uzun vadede müstakil çalışmalara dönüştürdükçe izleyen yayınlarda eserin hacminin azalacağını söylemiştim. Bu yayında görüleceği gibi, Burke ile Cevdet arasındaki mukayeseyi *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet* başlıklı ikinci kitabımıza dönüştürdüğümüz için çıkardık. Osmanlı İslâm yorumuyla ilgili kısmı da ayrı bir çalışmaya dönüştürdük.

Kitabın bu ikinci yayınında bizi tadilata sevk eden ana genel sebep ise ilmî gelişmedir. Bilindiği gibi gerek küllî, gerekse de ferdî bakımdan ilim, sürekli bir gelişme içinde olduğundan yazdıklarımızı da sürekli gözden geçirme ihtiyacı duymamız tabiidir. Bu gelişmeye göre kullandığım bazı terim ve tezleri gözden geçirerek daha da rafine hale getirdim, ilim dünyasında yeni çıkan önemli kaynaklara atıfla bibliyografyayı zenginleştirdim.

Evvelce de ifade ettiğim gibi çalışmamız, İslâm dünyasında modernleşme sürecinin en kritik safhası sayılan yüz yıllık bir tarihî kesite odaklansa da bu, bitmiş değil, halen devam eden bir süreçtir. Dolayısıyla bu tarihî arkaplan ışığında İslâm dünyasında modernleşme, sekülerleşme sürecinin çağdaş uzantılarını daha net görme imkânı buldum. Bu düşünümün ürünü çalışmalar da inşallah çağdaş İslâm'da modernleşme konusunda yapacağımız müstakil bir incelemenin taslağını ortaya çıkarmaya vesile oldu.

Batı ile İslâm dünyasında doğrudan karşılaşmadan tedricen uzlaşmaya geçilen bu süreçte Müslüman zihinlerdeki sekülerleşme de derinleşmiştir. Çağımızda İslâmî ilim geleneğinden koptukça se-külerizmin etkisine açık hale gelen Müslüman aydınlar, ciddî bir kafa karışıklığı içinde bulunuyorlar. Özellikle sömürge-mağduru Müslüman ülkelerdeki aydınlar, zihnen ne kadar sekülerleştikleri nin farkında bile değiller. Bugün "İslâm medeniyetinin değerleri" diye söze başlayan bir Müslüman aydın, farkında olmadan sekülе-rizmin kapanından konuşuyor demektir. Zira, bizim işaret ettiğimiz gibi, medeniyet *(civilization)* de, değer *(value)* de doğrudan seküler kavramlardır. Değer, geleneksel dünyada karşılığı olmayan, Batı'da kapitalizmin getirdiği değişim ve fiyat kavramlarıyla ortaya çıkmış bir terimdir. Doğusuyla Batısıyla bir bütün olarak geleneksel dünyada, kelam kitaplarında "hüsn ü kubh" bahsinde geçen modern anlamda tek bir değer vardır: hüsn=güzellik. Onun altında toplanan adalet gibi tüm kavramlar,

modern anlamda birer değer değil, edeptir. Soyut bir değer değil, “Bir dereden bile abdest alırken israf etmemek” gibi somut bir edep olarak adaletin ölçüsünü veren ise sünnettir.

Bizim savunduğumuz, bütün bu gizli seküler kavramların reddi şeklinde bir tür fundamentalizm değil, hikemî-aslî ile seküler-arızî terminoloji arasındaki farkın bilincinde olarak konuşmamız gerektiğidir; hikemî-aslî tasavvur tarzına dönüş imkânını verecek bu bilinçtir. Bugün Müslüman aydınlar bu tür kavramları sorgulamadan veri olarak konuştukları veya “ben aslında bununla şunu kasd ediyorum” gibi semantik zorlamalarla vakit kaybettikleri için bir çıkış yolu bulunamıyor. Malum, lügatte yiğitlik olmaz.

Kitabın çıkışından sonra pek çok hasbî okur ve dost, ilgi ve katkılarıyla bana güç verdiler. Bunların hepsini burada saymam imkânsız. Sadece temsil kabilinden anacağım aziz dostlarım Alparslan Açıkgenç ve Tanel Demirel ile tashih sürecinde yardımcı olan sevgili kardeşim Bekir Belenkuyu ve eserin itinalı bir şekilde yeniden yayınına talip olan Doğu Batı Yayınları yetkililerine içtenlikle teşekkür ederim.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

Fatih, 2 Nisan 2012 Bedri Gencer

Birinci Yayına Önsöz

Elinizdeki eser, 1998 yılında İstanbul Üniversitesi SBF Uluslararası İlişkiler Bölümü’nde tamamladığımız *İslâm Modernizmi ve Osmanlı Devleti: Osmanlı ve Mısır İslâm Modernizmi Deneyimlerinin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi, 1839-1939* başlıklı doktora tezini yayına hazırlama fikrinden doğdu. Benzer çoğu girişimde olduğu gibi bu, sonunda tematik ortaklık dışında tezden tamamıyla bağımsız bir çalışmaya dönüştü. Tezde sosyolojik

perspektiften Osmanlı ile Mısırlı aydınların düşüncelerini karşılaştırarak XIX. asırda doğan İslâm modernizmini incelemeye çalışmıştık. Burada İslâm dünyasının modernleşmesi, temelde Müslüman aydınların fikirlerini etkileyen arkaplan olarak incelenmişti. Tezi yayına hazırlamaya girişince İslâm dünyasında modern Batı medeniyetiyle karşılaşmayla başlayan derin dönüşümün tam tahlilinin, doğal olarak bir doktora tezinin sınırlarını aşan çok daha geniş, bütüncül bir perspektif gerektirdiğini gördüm. Bu konuda dünya çapında gördüğüm boşluk, "dünyayı kurtarmak üzere gönderilmiş bir Koç" olarak bana bu yeni, zor çalışmaya girişme cesareti verdi.

XX. asrın sonlarına doğru Batı modern-sonrası çağa geçerken İslâm dünyası XIX. asırda modern Batı ile karşılaşmasının muhasebesini sürdürmektedir. Elinizdeki eserin, bu hesaplaşma sürecinde bir dönüm noktası oluşturduğuna inanıyoruz. Temasını özetleyen şu soru, çalışmamızın niteliğini anlatmaya yeter: Batılı kozmo-politanizmin dönüşümü, modern Batı/Doğu karşılaşmasını nasıl etkilemiştir? Özet kısmından da anlaşılacağı gibi eserimiz, İslâm'da modernleşme sürecini Batı ile Doğu'nun bu büyük karşılaşması bakımından ele alan dünyadaki ilk çalışmadır. Stephen Toulmin (1992) gibi yazarların da dikkat çektiği gibi modernleşme veya se-külerleşme, Batılı kozmopolis projesinin dönüşümünden başka bir şey değildir. XIX. yüzyılda zirveye çıkan bu süreç, kozmopolitaniz-min hedefini oluşturan her yeri, özellikle Batı'ya en yakın noktada yer alan Osmanlı liderliğindeki İslâm dünyasını derinden etkilemiştir.

Dolayısıyla ancak Batılı modernleşme sürecine nüfuzla İslâm dünyasının geçirdiği derin dönüşüm kavranabilir. Böyle mukayeseli bir perspektiften incelenmedikçe XIX. asır İslâm dünyası tarafından Batı'ya verilen karmaşık tepkilerin kaynağı da anlaşılamaz. Bu itibarla çalışmamız, sadece İslâm'da değil, aynı zamanda Batı'da modernleşme, "mukayeseli modernleşme ve modernizmler" olarak da okunabilir. Daha yakından bakıldığında Batılı ve Doğulu mo-dernizmlerin iki açıdan karşılaştırılmasının gerektiği görülecektir. Birincisi, İslâm modernizminin genel olarak Batılı modernizmle mukayesesi, ikincisi, Protestan-Cizvit kaynaklı bu Batılı moder-nizm karşısında üç İbrahimi din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm' ın zorlandığı modernizmin mukayesesidir. Çalışmada yeri geldikçe bu üç İbrahimî dinin aydınlarının modern düşünce ve hayat tarzı karşısında

aldıkları tavırlardaki ilginç ortaklıklara dikkat çektim. Bu arada bu konuda da dünya çapında hayrete değer bir boşluk olduğunu gördük.

Arapçada “talebü’l-küll, fevtü’l-küll” (her şeyi istemek, her şeyi kaçırmaktır) sözünün de anlattığı gibi, böyle iddialı bir yaklaşımla bu kadar kapsamlı bir çalışmaya girişmenin avantaj kadar risk içermesi de doğaldır. Kimileri, çalışmanın her bölümünü ayrı bir kitap olabilecek çapta örneğin “Osmanlı ve Mısır İslâm yorumları, sosyal bilimin doğuşu” gibi başlıkları ayrı çalışmaların konusu olarak görebilirler. Ancak İslâm dünyasının dönüşümünü ilk defa bir bütün olarak kavrama niyeti, bizi çalışmanın kapsamını bu kadar geniş tutmaya sevk etti. Bu şekilde İslâm dünyasının dönüşümü bir bütün olarak görüldükten sonra ileride eserin bazı bölümlerinin ayrı kitaplara dönüştürülmesi düşünülebilir. Yani avantajlarının dezavantajlarına ağır bastığı kanaatine vardığımızdan dolayı böyle bir perspektif benimsedik. Bu acil ihtiyaca rağmen bugüne kadar Türkiye’de ve dünyada böyle bütüncül bir perspektiften modern İslâm’ın incelenmesini engelleyen faktörlere ikinci bölümde dikkat çektim.

İslâm’da Modernleşme, 1839-1939 başlığı, çalışmamızın içeriğini yeterince yansıtır. Burada kasd edilen, etkileşim halinde hem İslâm’da, hem de İslâm dünyasında, hem düşünsel, hem toplumsal, *modernlik* ve *modernizm* yönünde süregelen bir değişme sürecidir. Bu sürecin halen devam etmesinden dolayı başlıktaki tarih kesiti, sadece incelemenin odaklanacağı 100 yıllık kritik bir dönemin sınırlandırılmasını ifade eder. Tahmin edileceği gibi 1839, Tanzimat Fermanı’nın ilan edildiği, 1939 ise İkinci Dünya Savaşı’nın başladığı yıldır. Gerçekte yapılan analizler, bu tarihlerin çok öncesine ve sonrasına uzanır. Daha ileri bir tarih alınacak olsa kanaatimce son önde gelen İslâm âlimi olarak Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin vefat tarihi 1954 alınabilir.

Ayrıca burada “İslâm’da modernleşme” tabirini mecazen kullandığımızı da belirtelim. Vahy edilmiş herhangi bir din gibi İslâm’da da hakikî anlamda bir modernleşme mümkün değildir. Burada kasd edilen, mecâzî anlamda Müslüman aydınların düşünüşündeki modernleşmedir. Bu bakımdan İngilizcede olduğu gibi *Muslim modernism* deyimi maksada daha uygun düşse de Türkçede “Müslüman modernizmi” deyimine göre dile daha kolay geldiği için “İslâm modernizmi” deyimini kullanmayı yeğledim.

Konunun kompleks niteliğince incelemede benimsediğimiz *bütüncül* perspektifi özetleyen ana kavram “mukayese”dir. İbni Haldun’dan Weber’e mukayese, sosyal bilimlerin ana metotlarından biri olarak kabul bulmuştur. Biz de çalışmamızda konuyu iki ana bakımdan mukayeseyle inceledik. Birincisi, genel olarak Batı’da ve İslâm’da modernleşmelerin, ikincisi, çağdaş İslâm’da Osmanlı ve Mısır ile örneklendirilen geleneksel ve modern düşüncelerin mukayesesi. Çalışmamızda XIX. asır İslâm dünyasında modernleşmeye karşı alınan bütün tavırları modern İslâm incelemeleri için bir analiz çerçevesi oluşturmak üzere kategorileştirirken, İslâm düşüncesindeki paradigmatik değişimin derecesini göstermek için Osmanlı ve Mısır İslâm düşüncesinin temsilcileri olarak alınan Namık Kemal ve Muhammed Abduh örneklerinde “gelenekselcilik/moder-nizm” olarak iki ana tipe dönüştürerek karşılaştırdık.

Eserde görüleceği gibi Abduh’a yakıştırılan modernizmden kasıt, sadece geleneksel paradigmadan kopuş anlamında bir pasif modernizmdir. Çağımızda modernizmin tahakkümü sonucu *gelenek* ve *modernliğe* bağlı olarak *gelenekselcilik* ve *moderncilik*, birincisi olumsuz ve ikincisi olumlu anlamda *normatif* kavramlar haline getirilmiştir. Hâlbuki bu kavramlar *normatif* yerine *deskriptif* olarak alındığı takdirde Ahmed Cevdet veya Namık Kemal gibi gelenek-selci düşünürlerin aslında reel ile ideali uzlaştırmaya yönelik realiteyi açıklama girişimlerinde Abduh gibi aydınlarınkinden çok daha derin bir düşünce geliştirdikleri açıkça görülecektir.

Diğer taraftan Max Weber’in sosyolojisi için kullanıldığı gibi mukayeseli perspektif, tarihî ile tamamlanır. İncelememizin Os-manlı-merkezliliği, benimsediğimiz tarihî perspektifin gereğidir. Batılı bilim dünyasında XIX. asır İslâm’ının genelde sömürge-son-rası perspektiflere göre Mısır-merkezli olarak incelenmesi, modern sosyal bilime özgü anakronizmin sonucudur. Modernizme özgü bu kusur yanında ana sebep, eserde gösterdiğimiz gibi, bir türlü yenilemeyen “din olarak Türk İslâmı”nın yerine XIX. asır oryantalizmi tarafından sömürgeleştirilecek “medeniyet olarak Arap İslâmı”nın geçirilmesidir. Oysa XIX. asır İslâm dünyasının lideri Osmanlı Devleti’dir. Sömürge-sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnek olarak Osmanlı’nın kendine özgü, dinamik İslâm yorumunun mukayeseli

bir perspektiften tespiti, zannediyoruz modern İslâm incelemelerine yepyeni bir boyut getirecektir.

Çalışmamızın "mukayeseli-tarihî" perspektifi, "deskriptif, analitik, didaktik ve eleştirel" perspektifle tamamlanmıştır. Deskriptif bakımdan çalışmayı okuyanlara İslâm dünyasındaki sosyal ve düşünsel değişim süreci hakkında yeterli bir fikir vermeyi hedefledim. Bu arada Tanzimat, İstibdat, Meşrûtiyet gibi dönemlere alışılagelmiş açıklamaların ötesinde yeniden bakmaya çalıştım ki bu bakışın orijinallik derecesinin takdiri elbette okuyuculara aittir. Kitapta okuyucunun tüm yönleriyle modern İslâm dünyasındaki değişim sürecinin zengin bir panoramasını bulacağını umuyorum.

İkincisi, olabildiğince yuvarlak sözlerden kaçınarak problematik durum ve fikirleri açıklamaya, sebep-sonuç ilişkisi kurmaya, "bir, iki, üç …" diye sebepleri sayarak analiz etmeye çalıştım. Ayrıca yıllardır üniversitede ders veren bir öğretim üyesi olarak, işlemselleştirilmiş temel kavram ve teorilere dayalı analizler yapmaya çalışarak çalışmanın genel okuyucular ve öğrenciler için didaktik bir işlev görmesini de hedefledim. Eserimizin belki en önemli yönlerinden biri, sosyolojik perspektifle zamanla uğradıkları semantik çarpılmalara dikkat çekerek gerek yerli, gerekse yabancı kavramları aslî anlamlarına ircaya çalışmasıdır. Bu yönüyle çalışmamızın Türkiye gibi kültür savaşının kızıştığı ülkelerde sağlıklı fikrî faaliyeti önlemek için körüklenen kavram kargaşasının giderilmesinde önemli bir rol oynayacağına inanıyorum.

Çalışmada aynı zamanda Batılı modernizm kadar Mısır moder-nizmine yönelik "objektif" bir eleştirel perspektif benimsedik. İşin doğrusu bu çalışmaya girişmeden önce Davudoğlu (1997)'nunki gibi tâ çocukluk zamanlarımdan beri okuduğum eserlerde Abduh'a yöneltilen ağır eleştirilerin temelde onun geleneksel İslâmî paradigmadan ayrıldığı gerekçesine dayanan muhafazakâr zihniyetten kaynaklandığını sanıyordum. Hâlbuki bu inceleme sürecinde nüfuz edince aslında Abduh'un düşüncesinin ne kadar eğreti ve çelişkili olduğunu, eleştirilerin, düşüncelerinin sünnî paradigmadan sapmasından çok bu mantıkî zayıflığından kaynaklandığını gördüm. Dolayısıyla Türkiye'de de olduğu gibi bu kadar zayıf bir düşüncenin halen tutulmasının ancak çeşitli psikolojik saiklerle açıklanabileceği sonucuna vardım.

Çalışmada Abduh ve Afgânî'nin fikirlerinin esaslı bir eleştirisini yaparak bütün bu çelişkileri gösterdim. Burada özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında İslâm dünyasını bir hayli meşgul eden Cemâ-leddîn Afgânî'yi az-çok muamma olmaktan çıkardığımı sanıyorum. Aslında ortak Şî'î politik kültürüyle yetiştikleri halde Namık Kemal ile Cemâleddîn Afgânî'nin Batı'ya verdikleri karşılıkların niçin kritik olarak değiştiğinin analizi, sanıyorum çoğu kişiye çarpıcı gelecektir.

İslâm modernizminin gerçek babası sayılan Afgânî mummasını çözmek, İslâm dünyasının problemlerini çözmek değil, bu problemlerin kaynağına inmek anlamına geliyor. Evet, eserimizin hedefi, İslâm dünyasının problemlerini çözmekten ziyade bu problemlerin kaynağına inerek neler olduğunu tespit etmektir. Zira kalıcı bir çözüm arayışı, ancak hakikî problemlerin tespitiyle mümkündür. Örneğin İslâm dünyasının yaşadığı bunalımın özünde sanıldığı gibi bilgiden ziyade ahlak ve irade kusurunun yattığı sonucuna vardık. Bu gerçeğin farkına varmak, çözüm yolunu da bulmak demektir.

Konunun merkezilik, genişlik ve karmaşıklığından dolayı çalışmanın sonuçları, dünden bugüne uzanan "özet, sonuçlar ve projeksiyonlar" karışımı bir değerlendirmeye dönüştü. Burada başlıca, İslâm'ın yakın modernleşme tecrübesi ışığında Türkiye-merkezli İslâm dünyasının nasıl bir istikamet tutması gerektiği hayatî sorusuna cevap aradım. Ulus-devletinin halet-i ruhiyesinin ufuklarını daralttığı Türk aydınları kabullensin kabullenmesin, hakikat değişmez: Türkiye'nin kaderi, İslâm dünyasının kaderi demektir.

Sayın Şerif Mardin'in okuyarak takdirini belirttiği doktora tezimizin kitap yayını için teşviki ve tavsiyesi üzerine 2000 yılında bir yayıneviyle kısa süre içinde yayını için prensip anlaşmasına varmıştık. Ancak aradan sekiz yıl geçtikten sonra çalışma, yeni bir yayınevinden bambaşka bir eser olarak gün yüzüne çıkıyor. Her kitabın bir serüveni olduğu için burada bu gecikmenin sebeplerine değinmekte yarar görüyorum. Bu aşırı gecikmeye belli başlı üç gerekçe gösterebilirim.

Birincisi, sekiz yılda araya giren sayısız maddî ve manevî, özel ve genel mazeret. Bunların ayrıntılarının okuyucuyu ilgilendireceğini pek

sanmıyorum. Ancak ilmî faaliyetin “arıza” olarak görüldüğü günümüz akademik ortamında tırnaklarıyla kazıyarak bir şeyler üretmeye çalışan “sade” Türk akademisyenlerden biri olmam, sanırım bu genel mazereti açıklamaya yeter.

İkincisi, mükemmeliyetçiliğe varan aşırı titizliğimiz. Doğrusu bu yüzden iddialılık ile tatminsizlik arasında sürekli gidip geldim. Ancak insan, hele de Türkiye’nin mevcut acı şartlarında mükemmellik arayışının bir sınırı olduğunu sonunda anlayarak pes ediyor.

Üçüncü ve objektif gerekçe ise ilmî gelişmeyi yakalama kaygı-mızdır. Bu sekiz yıllık arada konuyla ilgili yurtta ve dünyada pek çok önemli yayın yapıldı. Bibliyografyada görüleceği gibi mümkün olduğunca en son çıkan yayınlara kadar ulaşarak çalışmada yararlanmaya çalıştım. Bu esnada “geç olsun, güç olmasın” tesellisiyle çalışmanın birçok mesele ve tezini zihnimde tartma ve pişirme fırsatı buldum.

Eserin içindekiler ve özet kısmından görülebileceği gibi bu kadar geniş ve karmaşık bir konunun elverdiği ölçüde iyi bir plan yapmaya çalıştım. Tekrarlardan ve laf kalabalığından mümkün olduğunca kaçınarak özlü bir açıklama sunmaya gayret ettim. Hayli kapsamlı eserden yararlanmayı kolaylaştırmak için başında “genel ve ayrıntılı” olarak iki özet verdim.

Çalışmanın olağanüstü miktarda bir kaynağa atfı gerektirmesi, bibliyografyayı ayrı bir kitap hacmine çıkarabilirdi. Bu yüzden bibliyografyada genelde metinde birden fazla geçen kaynaklarla konuyla doğrudan ilgili kaynakları topladım. Belli bir bağlamda bir kez geçen kaynakları sadece metin içindeki dipnotlarda verdim. Çalışmada hem birincil, hem de ikincil kaynakları kullandım, yerine göre her ikisine de atıf yaptım.

Eserde başlıca Türkçe, İngilizce ve Arapça yanında ikinci derecede Fransızca ve Almanca eserlerden yararlandım. Özellikle iki sebeple başka dillerden Türkçeye çevrilen kaynakları kullanmadım. Birincisi, Türkçeye tercümelerin kalitesine ilişkin yaygın güvensizlik. İkinci ve teknik bir gerekçe ise kitabın Türkçe yayınından sonra İngilizce yayınını hazırlama niyeti. Elinizdeki Türkçe yayınından sonra inşallah kitabın İngilizcesinin hazırlanışı esnasında Türkçe tercüme kaynaklara yapılan atıfların orijinallerindeki karşılıklarını aramak oldukça külfetli olacaktı. Bu sebeple

üç ana dildeki eserlerin orijinallerini kullandım. Arapçadan diğer alıntılar gibi âyet ve başlıca *Kenzul-'UmmâÎden* hadis meallerini de bizzat, Osmanlı yazarlarından alıntıları bazen sadeleştirerek verdim.

Metni ağırlaştırmamak için yayın isimleri dışında şahıs isimle-rindeki Arapça harf-i tarifleri *(el-)* kullanmadım. Bu arada bugün maalesef Arapça kökenli kelimelerin telaffuzunu duyarak öğrenme imkânı olmayan yeni nesillerin vahim iştibahlara düşmesini önlemek için giderek tekrar kullanılmaya başlayan uzatma işaretlerini titizlikle kullandım (kâr, tarihî vs. gibi). Bir dönem Türkiye'de aydınların enerjilerini heba eden dil mühendisliğinin ürünü "öz-üvey" Türkçe saplantısına kapılmaksızın yaşayan, akıcı bir dil kullanmaya çalıştım. Örneğin *rationality* karşılığında kullanılan *ussallık* yerine hem yaygın olarak kullanılan *aklın* türevi, hem de karşılaştırdığımız *meşruiyet* ile kafiye oluşturduğundan dolayı *akliyet* kelimesini kullandım. Keza çoğulu dile ağır geldiğinden dolayı İngilizce *challenge'vn* karşılığı *meydan okuma* yerine *tahaddî* dedim.

Özellikle telifi yıllar süren bu tür hacimli eserlerin önsözünde katkısı geçen birçok kişiye teşekkür etmek adettendir. Bizimki bu âdete bir istisna teşkil ediyor. Eser, kendine özgü yetişme ve çalışma şartlarından dolayı maalesef yayın öncesinde bu tür katkı ve eleştirilerden mahrum kalan yazarının kaleminden doğrudan gün ışığına çıkıyor. Bununla birlikte elinizdeki yayınından sonra gelecek tepkiler, kitabımızın İngilizce yayınının hazırlanışında yararlı olacaktır. Bu arada moral desteğinden dolayı Türk sosyal bilimcilerinin pîri Sayın Şerif Mardin'e teşekkür borçluyum.

2000 yılında eseri yayına hazırlamaya başladıktan kısa bir süre sonra babam Niyazi Gencer dâr-ı bekâya göçtü. Dünyada bu eserin çıkışını en çok görmesini istediğim kişi, şüphesiz akademik kariyerimin baş destekçisi, ilim aşığı babamdı. Çıkışından haberdar olacağına muhakkak inandığım bu çalışmayı ona ve anneme rahmete vesile kılmasını Rabbimden niyaz ediyorum. Bu kadar zorlu bir çalışmanın zahmetini yazarıyla birlikte ailesinin de çekmesi doğaldır. Büyükler kadar küçükler bile bu zahmeti fazlasıyla çekti. Onlara sürekli "biraz daha sabır, az kaldı, bitti-bitiyor" demeye yüzüm kalmamıştı artık. İnanıyorum ki biricik kuzularım Asude ile Fur-kan, kitabın çıkışı sevincine katıldıklarında kendilerinden çaldığım saatler için beni bağışlayacaklardır.

1986 yılında henüz 18 yaşında iken zamanın önde gelen dergisi *İlim ve Sanatta* yazı hayatına başladım. Neredeyse çeyrek asırlık profesyonel yazı hayatıma rağmen ilk eserimin çıkışı, İslâm geleneğine uygun olarak 40 yaşında kısmet oluyor. Bunda da bir hayır-hikmet olduğuna inanıyorum. 22 sene önce yazılmış ilk yazımızla eldeki eseri karşılaştıranlar, aynı Gazâlîci anadamar İslâm anlayışının, sünnî paradigmanın hep merkezde durduğunu görebilirler. İslâm ilminin zirvesi Gazâlî, benim ilk hocam sayılır. Merhum babamın aldığı Ahmet Serdaroğlu tercümesi *İhyâ* ile henüz ilkokulda tanışmıştım. Özellikle İmâm-ı A'zam ve İmâm-ı Gazâlî ile kalbî bağım hayatım boyunca sürdü ve sürecek inşallah.

1986'da yazılmış söz konusu ilk yazımda Kutub, Mevdudî gibi eserleri yoğunlukla Türkçeye çevrilen, düşünceleri sömürge mira-sıyla malûl Müslüman düşünürlerin anadamar İslâm düşüncesinitemsil edemeyeceklerini zımnen de olsa ifade etmiştim. Elinizdeki eser, bu tezin bir tasrihini simgeliyor. Tezimiz, ancak Osmanlı gibi İslâm'ı kesintisiz ve dinamik olarak yaşayan toplulukların aydınlarının anadamar İslâm düşüncesini temsil edebileceğidir. Ancak bugün aynı şeyi söylemek hayli zor görünüyor. Diğer Müslüman ülkeler gibi sert olmasa da yumuşak, kültürel sömürgeciliğe maruz kalan bir ülke olarak günümüz Türkiye'sinde İslâm'ı muhaliflerinden önce asıl savunanları bilmez, bilenler de bildiklerini uygulamaz hale geldi. "İman ile İslâm", "şeriat ile fıkıh" arasındaki nüansı, değil ulemâdan Ahmed Cevdet, üdebâdan Namık Kemal'in bile günümüz ilahiyat profesörlerinden daha iyi bildiğini söylemek mübalağa olmayacaktır.

Eseri, rızasına uygun ve Türkiye ve İslâm dünyasını saran bu krizin teşhisine vesile kılmasını Rabbimden diliyorum. Çalışma benim için yorucu olduğu kadar öğretici ve verimli oldu; umarım okuyanlara da faydalı olur. Sonuçta kalıcı, kaynak bir eser ortaya koyduğumu umuyorum. Görüleceği gibi çalışma, konusunun kuşa-tıcılığından dolayı daha pek çok esere gebe. Onları da Rabbimin inayet ve tevfiki ile hızla meydana çıkarmayı ümit ediyorum.

Ve billâhi't-tevfik

Fatih, 1 Kasım 2008 Bedri Gencer

ÖZET

Genel

Girişte dini medeniyete dönüştürdükten sonra küresel bir güç olarak ortaya çıkan Batı’nın İslâm dünyasına sıcak savaş yoluyla gelişinin etkisiyle Osmanlı ile Mısır’ın başını çektiği İslâm dünyasının zorlandığı kurumsal modernleşme sürecine bakıldı. Birinci bölümde kitap boyunca yapılan analizlerde kullanılacak temel kavramlarla Osmanlı ile Mısır düşünürlerinin dayandıkları kolektif İslâm yorumları tanımlandı. İkinci Bölüm’de İslâm’ın ideolojileşmesinin dinamikleri ve tarzları incelendi. Üçüncü Bölüm’de XIX. asırda kültür savaşı çağında Batılı ve Doğulu aydınları farklı istikametlerde modernleşmelere sevk eden karşılıklı din ve medeniyet algılamaları tasvir edildi. Dördüncü Bölüm’de Batı ile Doğu arasında mukayeseli bir perspektiften gelenekselci düşüncenin modernlik ve modernizmin tahaddîsine nasıl karşılık verdiği gösterildi. Beşinci Bölüm’de Batılı modernizmin arkaplanında yatan mesihçiliği devrimciliğe dönüştüren Cemâleddîn Afgânî’nin kariyeri, Karl Marx ile mukayese edilerek incelendi.

Altıncı Bölüm’de başlıca Namık Kemal ve Muhammed Abduh örneklerinde Osmanlı ve Mısırlı aydınların modernlikle hesaplaşmaya yönelik tezlerinin çıkış noktasını oluşturan geleneği eleştiri tarzları karşılaştırıldı. Yedinci Bölüm’de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin yeni bir paradigmaya geçip geçmediklerine bakıldı. Sekizinci Bölüm’de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin geleneği eleştiri tarzları ve benimsedikleri paradigma ışığında başlıca siyaset ve iktisat alanında yeni toplum tasarıları incelendi. Dokuzuncu Bölüm’de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin özledikleri yeni toplumu kurmak üzere formel ve enformel eğitim yoluyla yetiştirilecek yeni insan tipine bakışları ele alındı. Sonuçlar Bölümü’nde Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin modern tahaddî karşısındaki başarı dereceleri de ğerlendirilirken islâm’da organik bir sekülerleşmenin imkân derecesi sorgulandı.

Ayrıntılı

Giriş Bölümü'nde Batılı kozmopolitanizmin dönüşümünün geleneksel Batı/Doğu karşılaşmasını nasıl etkilediği ele alınmıştır. Burada "Doğu" ile kasd edilen, aynı ata ibrahim'den gelen dinler olarak Hıristiyan Batı'nın "uzak öteki"sini temsil eden "Yakın Doğu" yu oluşturan islâm dünyasıdır. Batı, Westphalia'nın ardından krize giren dini medeniyete dönüştürdükten sonra "hak/bâtıl dinler" şeklindeki geleneksel din-temelli ötekileştirmeyi "Batılı/Doğulu medeniyetler" şeklindeki medeniyet-temelli ötekileştirmeye çevirmiş, böylece kozmopolise yönelik geleneksel Batılı *Hıristiyanlaştırma (evangelizing)* misyonunun yerini *medenileştirme (civilizing)* misyonu almıştır. Fransız Devrimi'nden sonra Napoleon'un başlattığı *sıcak savaş* olarak *medenileştirme* hareketinin ilk doğrudan hedefi genelde islâm dünyası, özelde Osmanlı Devleti olmuştur. Onun 1798'de Mısır seferiyle başlayan Batı'nın *maddî*, sıcak taarruzuna islâm dünyası, Osmanlı Devleti'nin 1839 Tanzimat Fermanı ile başlattığı politik-kurumsal modernleşme ile karşılık vermiştir.

Birinci Bölüm'de kitap boyunca yapılan analizlerde kullanılacak "din, tedeyyün, şeriat, fıkıh, sünnet, bid'at, gelenek, modernlik, ideoloji" gibi islâmî ve Batılı temel kavramlar yanında, XIX. asır islâm düşüncesindeki değişimin doğasını ve derecesini değerlendirebilmek için gerekli arkaplan olarak genelde islâm düşüncesi, özelde Osmanlı ve Mısır islâm yorumları tanımlanmıştır. *Tedeyyün* denen belli başlı kolektif islâm yorumlarının tarihî deneyimle etkileşim sayesinde şekillenmesi, Osmanlı ve Mısır-Arap dünyasının geliştirdiği islâm yorumlarının sağlamlık derecesini de açıklar. Osmanlı ve Mısırlı aydınların modern Batılı tahaddiyle başa çıkmadaki başarı dereceleri, dayandıkları özgül kolektif tedeyyünlerin dayanıklılık derecesince belirlenecekti.

ikinci Bölüm'de erken modern islâm dünyasında ulemânın dönüşümüne bakarak XIX. asırda doğan islâm modernizmine giden yol aydınlatılmıştır. Erken modern islâm dünyasında yükselen Batı'nın etkisiyle başlayan siyasî çözülmeye paralel olarak giderek kan kaybeden ulemâ sonunda Batılı tahaddî karşısında pes etmiştir. Batılı tahaddî karşısında islâm'ı yeniden yorumlama ihtiyacı doğal olarak geleneksel bilgiyle birlikte taşıyıcısı

sınıfın da değişmesine yol açmıştır. XIX. asırda az-çok islâm'a atıfla modern düşünce ve hayat tarzıyla başa çıkmak için, "seyahat, tahsil, tercüme" gibi Batı ile yumuşak karşılaşma yollarının da etkisiyle dünyayı açıklamaya yarayan *fıkıh* ve *edebiyat* gibi geleneksel disiplinlerden *sosyolojiye* ve *âlimden aydına* geçiş gerçekleşmiştir. Böylece "islâm modernizmi" denen islâm'ın yeniden yorumlanması girişimi başlamıştır. Şu ya da bu şekilde islâm'ın yeniden yorumlanması, onun az-çok ideolojileştirilmesi anlamına geliyordu. Batı'da olduğu gibi islâm dünyasında da "hakikat politikası"nın doğuşu ise beşerî hayatta "bilişsel ile normatif" arasında bir açığın zuhuruna ve dolayısıyla insan kalbinin yarılmasına yol açacaktı. Bu şekilde başlayan ideolojileşmenin karakteristiklerinin tespitinden sonra islâm mo-dernizminin tanımı, haritası ve tipolojisi çıkarılmıştır. Burada aynı zamanda modern islâm araştırmalarında temel oluşturacak bir metodoloji önerilmiştir.

Üçüncü Bölüm'de XIX. asırda Batı'nın gelişinin birinci aşamasını oluşturan Napoleon'un 1798'deki Mısır seferiyle başlayan *sıcak savaş*, islâm dünyasını politik-kurumsal modernleşme hareketine sevk etmişti. Bu asırda Batı'nın gelişinin ikinci aşamasını oluşturan Türk-islâm karşıtı ingiliz kültür savaşı, *soğuk savaş* ise Müslüman aydınları, şu ya da bu şekilde islâm'ı yeniden yorumlama arayışından kaynaklanan entelektüel modernleşmeye sevk etti. Daha geniş bir açıdan bakıldığında bu karşılaşma, Batı ile Doğu'nun birbirlerini karşılıklı ötekileştirmesi, *oryantalizme* karşı *oksidentalizm* olarak görülebilirdi. Protestanlığı ilerlemeyle özdeşleştirerek Katolik Avrupa'yı *ilerlemeye karşıt* diye ötekileştiren ingiliz aydınlar, seküler kozmopolitanizm kılığına sokulan emperyalizmin gerektirdiği bu Hıristiyanlık-içi ötekileştirmeyi Türklükle özdeşleşmiş islâm'a yansıtmakta gecikmedi. ingiliz aydınlar, Türklükle özdeş islâm dinini *ilerlemeye karşıt*, buna karşılık Araplıkla özdeş islâm medeniyetini *ilerlemeye yatkın* olarak sunarak "din olarak Türk islâmı" nın yerine sömürgeleştirilecek "medeniyet olarak Arap islâmı"nı geçirdiler.

Katolik modernizmi gibi islâm modernizmi de böylece "islâm, ilerlemeye karşı değildir" antitezinden doğdu. Müslüman aydınların bu tahaddiye karşı

Batı medeniyetini tasavvur tarzları ise özgül kolektif islâm yorumlarınca belirlendi. Bölümde “gelenekselcilik/ modernizm” şeklinde iki tipin temsilcisi olarak alınan Osmanlı ve Mısır düşüncesi örneğinde XIX. asır Müslüman aydınları tarafından islâm’ın yeniden yorumlanması tarzının, onların Batı medeniyetini tasavvur tarzlarına, bu ise söz konusu medeniyetin tehdidini algılama tarzlarına, bu da mensup oldukları toplulukların tarihî deneyimle geliştirdikleri özgül islâm yorumlarına göre değiştiği gösterilmiştir. Batı medeniyetini, Osmanlı düşünürleri *adalet* değe-rince anlamlandırılan, *meşrulaştırılan* ideal islâmî düzenin maddeten geliştirildiği halde mânen yozlaştırılmış bir kopyası olarak algılarken, Mısır düşünürleri *aklîleştirmeyle* ezici bir güç kazanarak özgürlüklerini tehdit eder hale gelen insanlık tarihinde emsalsiz bir maddî medeniyet olarak gördüler. Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücünü, âdil yönetimin, meşrûiyetin türevi olarak gören Osmanlı aydınlarına karşılık Mısır düşünürleri, Avrupa’nın sosyal düzen başarısını, akli-yete dayalı maddî uygarlığın türevi olarak gördüler. Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batılı medeniyeti farklı “meşrûiyet ve akliyet” ile karakterleştirmeleri, Batı’da olduğu gibi farklı modernizm türle-rine vücut verdi.

Dördüncü Bölüm’de gelenekselciliğin bir türü olarak *reformiz*-min *modernizmden* farkı belirtildikten sonra gelenekselciliğin *pasif* ve *aktif* türleri ayırt edilmiştir. Usûl-i fıkıhta tecdit geleneğinin temsilcisi olarak Sava Paşa’nın ardından aktif gelenekselciliğin prototipi olarak Ahmed Cevdet’in kariyeri ele alınmış, daha sonra Cevdet gibi ibni Haldun’un çağdaş bir şâkirdi olarak beliren Tunuslu Hayreddîn’in düşüncesinin karakteristik yönleri tespit edilmiştir. Son olarak bölümde “geleneksel aktivizm”in tipik temsilcisi olarak Şekib Arslan’ın kariyeri işlenmiş, gerek Hayreddîn, gerekse de Arslan’ın kariyerinde Osmanlı formasyonunun etkisine dikkat çekilmiştir.

Beşinci Bölüm’de modernizmin kaynağı olarak mesihçiliğin Batı’da sekülerleşme sürecinde nasıl devrimciliğe dönüştüğü tespit edildikten sonra bunun modern islâm dünyasındaki temsilcisi olarak alınan Cemâleddîn

Afgânî incelenmiştir. Afgânî, geleneksel olarak Sünnî Müslüman'ı "öteki" olarak gören bir Şî'î aydın olarak Batı/Doğu tarihî karşılaşmasını ilk fark eden olmuştur. O, tevarüs ettiği Şî'î teoloji/ideolojiden hareketle bizzat islâm'ı Doğulular adına bir medeniyet ideolojisine dönüştürerek islâm-içi geleneksel mezhebî ve sosyal ötekileştirmeleri aşacak bir medeniyetsel üst-kimlik kurmayı hedefledi. Onun geleneksel Şî'î mesihçilikten modern mesihçilik olarak devrimciliğe geçiş vizyonu Marx ile karşılaştırılarak incelenmiş ve XX. yüzyıl boyunca islâm dünyasını hayli meşgul eden "Afgânî muamması" büyük ölçüde çözülmüştür.

Altıncı Bölüm'de başlıca Namık Kemal ve Muhammed Abduh örneklerinde Osmanlı ve Mısırlı aydınların tezlerinin çıkış noktasını oluşturan geleneği eleştiri tarzları karşılaştırılmıştır. XIX. asırda Müslüman aydınlar tarafından islâm'ı şu ya da bu şekilde yeniden yorumlama arayışı, geleneğe ilişkin bir şeylerin yanlış gittiği kanaatinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden herhangi bir islâm'ı yeniden yorumlama girişimi, kaçınılmaz olarak geleneğin eleştirisinden hareket edecekti. Bu bölümde karşılaştırılan ontolojik ve epis-temolojik hermenötik perspektiflere göre geleneğin tradisyonalistik ve modernistik[1] eleştiri tarzları arasındaki farka dikkat çekilmiştir. Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, kolektif tedeyyünlerine göre değişen tehdit ve problem algılamalarına göre gelenek veya modernliği esas eleştiri hedefi olarak almışlardır. Kabaca, Batı medeniyetini, ideal islâmî düzenin manen yozlaştırılmış bir kopyası olarak gören Osmanlı düşünürleri Batılı modernliği, akliyet sayesinde iktidar aracı haline getirilen Batılı medeniyeti hürriyetlerine kavuşmak için taklit etme gereğini hisseden Mısır düşünürleri ise islâmî geleneği eleştirmeye yönelmişlerdir.

1 Türkçede "-cılık" ile karşılanan ingilizce "-izm" kalıbı, bir akımı (moder-nizm, hümanizm, liberalizm, kapitalizm, pozitivizm vs.), Türkçede "-cı" ile karşılanan "-ist", o akımın taraftarını (modernist, hümanist, liberalist, kapitalist, pozitivist vs.), ingilizce "-istik" kalıbı ise "o akımla ilgili şeyi" (modernis-tik, hümanistik, liberalistik, kapitalistik, pozitivistik vs.) ifade eder.

Yedinci Bölüm’de başlıca Namık Kemal ve Muhammed Abduh örneklerinde Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin geleneksel islâmî paradigmayı sürdürme dereceleri incelenmiştir. XIX. asır islâm dünyasında doğrudan değil, ancak islâm modernistleri tarafından dindeki geleneksel vahiy-akıl dengesinin bozulmasıyla dolaylı bir sekülerleşme görülecekti. Kemal, geleneksel Sünnî paradigmayı koruyarak vahiy ve gönlü akla hâkim alırken Abduh, vahiy karşısında akla vurgu yaparak tedricen ilâhî dinden aklî, tabiî ve pozitif bir din anlayışına kaydı. Bu süreçte ortaçağ islâm dünyasında da gündeme gelen “vahiy-akıl ve din-felsefe ilişkisi” gibi klasik tartışma konularına bağlı olarak “din-bilim” ilişkisi gibi nisbeten yeni konular da tartışma gündemine geldi. Namık Kemal, bu konularda din adına septik bir tutum benimserken Abduh, çelişkilerle dolu bir apolojetik tutum benimsedi.

Bölümde daha sonra düşünürlerin “tabiî/pozitif hukuk” ile “güzellik/ çirkinlik” değerlerine bakışları incelendi. Abduh, geleneğe göre ancak vahiy sayesinde bilindiği kabul edilen aşkın güzellik/ çirkinlik değerlerinin keşfinde *akıl*, *duyu* ve *vicdan* gibi beşerî fakültelerin yeterliğini savundu ve Batılı aklîleşme sürecinin dayandığı *yararlık* anlamında *maslahatı* ana değer olarak aşkın *güzellik* değerinin yerine geçirdi. Böylece pozitivistik bir islâm anlayışına kayan Abduh ve tâbileri, dinin geleneksel iki kaynağı sünnet ile ic-mâyı inkâr ederek *akıl* sayesinde ve *maslahat* değeri uyarınca Kur’ ân-ı Kerim’den hüküm çıkarma yolu olarak kıyasa dayalı içtihadı savundular.

Sekizinci Bölüm’de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin geleneği eleştiri tarzları ve benimsedikleri paradigma ışığında başlıca siyaset ve iktisat alanında yeni toplum tasarıları incelenmiştir. Namık Kemal gibi Osmanlı aydınlarının özlediği yeni toplum, eski “âdil şehrin” çağdaş şartlarda yeniden hayata geçirilmiş bir versiyonundan başka bir şey değildi; onların bütün siyasî teorisi, aslında hukukî *adalet* fikrinin açılımı anlamına geliyordu. Namık Kemal ve arkadaşları, çok geçmeden modernleşme sürecinde *devlet* ve *tüzel kişilik* kavramlarında tecessüm eden modern gayr-i şahsî siyasetin, sadece insanlara ait hakkın bizzat inkârıyla emsalsiz, sinsi bir adalet ihlali anlamına geldiğini dehşetle fark ettiler. Buna rağmen onlar

“âdil kral” figüründe somutlaşan geleneksel şahsî siyasetle modern gayr-i şahsî, kurumsal siyaseti anayasalcılık gibi bazı tavizlerle modern şartlar altında optimal olarak uzlaştırmaya çalıştılar.

Abduh ise sadece geleneksel paradigmadan kopuşu belirten bir pasif modernizm anlamında seküler bir siyasî anlayışa kaydığı halde tutarlı bir siyasî model geliştiremedi. Bu arada gerek Osmanlı, gerekse Mısır düşünürleri kültürel değişmenin kurumsal değişmeye önceliğini fark ederek sivik eğitim yoluyla kamuoyu teşkili ve siyasî katılım gibi modern kitle politikasının altyapısının hazırlanmasının önemini vurguladılar. iktisadî konuda ise Namık Kemal ve arkadaşları, siyasî tahakkümün temelinde iktisadî iktidar ilişkilerinin yattığını fark ettiler. Kemal, özünde geleneksel iktisadî paradigmayı sürdürerek pazar, faiz gibi modern kapitalistik ekonomik kavramları reddederken siyasî seferberliği destekleyecek bir iktisadî seferberlik için ferdî emek üzerine kurulu geleneksel iktisadî paradigmayı destekleyecek stratejik, liberalistik bir söylem kullandı. Muhammed Abduh ise iktisadî meselede de birbirleriyle çelişen liberalistik ve sosyalistik paradigmalar uyarınca yapılan, temellen-dirilmemiş ahlakî tavsiyelerin ötesine geçemedi.

Dokuzuncu Bölüm’de Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin özledikleri yeni toplumu kurmak üzere formel ve enformel eğitim yoluyla yetiştirilecek yeni insan tipine bakışları ele alınmıştır. Namık Kemal, temelde karakter terbiyesini hedefleyen geleneksel eğitim anlayışını sürdürürken gerçekçi, fizibil bir eğitim siyasası benimsedi. Muhammed Abduh pozitivistik toplum görüşü uyarınca benimsediği pozitivistik eğitim görüşünde sebeplerle sonuçları birbirine karıştırdı. Pozitivistik eğitim, Abduh’un zannettiği gibi modernleşme sürecinde birincil sebepten çok Batı’da kapitalizmin başlattığı muallâk sosyal değişimin bir denge durumuna kavuşmasını sağlayacak bir ikincil sebepti. Köklü bir değişim çağında kaderlerine sahip çıkmaları için bireylerin iradelerinin harekete geçirilmesi ihtiyacı, kader inancının revizyonunu gerektirdi. Bu revizyon, Osmanlı aydınlarında geleneksel kader inancının teyidi, Ab-duh örneğinde Mısır’da ise fiilen inkârıyla sonuçlandı.

Batı karşısında duydukları özgürlük kaygısı, Abduh örneğinde Mısırlı aydınları geleneksel kader inancının inkârıyla sonuçlanan beşerî hür iradeyi vurgulamaya sevk etti. Oysa tam aksine Osmanlı düşünürleri, Batı kaynaklı

sekülerizmin doğasında faşizmin yattığını, tamamıyla beşerî akla dayalı bir düzenin kula kulluğu, ontik tutsaklığı daha da arttıracağını fark ederek ilâhî iradeye mutlak teslimiyetle ancak hakikî ontik hürriyetin kazanılacağını vurguladılar. Somut olarak Namık Kemal'de görüldüğü gibi Batılı kadar Müslüman aydınlar, tasavvuf tarafından incelikle tanımlanan *adalet, hürriyet* gibi dinin temel değerlerini gerçekleştirmek için eylem gücünü gene tasavvuftan almışlardır. Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, tasavvuftan kaynaklanan hümanistik bir söylemle büyüsünü kaybetmiş bir dünyada yaşayabilir bir düzenin yeniden kuruluşu için komünal iradeyi harekete geçirmeye çalışmışlardır.

Sonuçlar Bölümü'nde konunun merkezilik, genişlik ve karmaşıklığından dolayı "özet, sonuçlar ve projeksiyonlar" karışımı bir değerlendirme yapıldı. islâm modernizmi, islâm dünyasının Ba-tı'nın sert ve yumuşak sömürgeciliğine uğradığı XIX. asırda doğsa da islâm dünyasının Batı ile karşılaşmasıyla başlayan dönüşüm süreci halen devam etmektedir. Dolayısıyla bugün bu gelişmeyi geriye bakarak daha soğukkanlı bir şekilde değerlendirmek mümkündür. Burada genelde Batı ile islâm dünyaları, özelde Türkiye ile kalan islâm dünyası mukayese edilerek islâm'da organik bir sekülerleşmenin imkân derecesi sorgulanmıştır. islâm dünyasında organik bir sekülerleşmenin bünyevî gerekçesi olmadığı için Türk örneğinde olduğu gibi ancak Batı-tarzı bir kurumsal düzenleme anlamında *laiklik* olarak mekanik bir sekülerleşmenin mümkün olduğu sonucuna varılmıştır.

Namık Kemal ve Muhammed Abduh örneklerinde Osmanlı ve Mısır düşüncesinin modern tahaddî karşısındaki başarı dereceleri değerlendirilmiştir. islâm dünyasının yaşadığı kriz, özünde episte-molojik değil, *birincisi,* nominal bir merci olarak üniversiteden alınan modern diplomaya karşı geleneksel icazet sayesinde otantik vahy edilmiş bilginin korunmasıyla ilgili *pedagojik, ikincisi,* ideolo-jileşmenin karakteristiği bilgi/eylem kopukluğundan kaynaklanan *etik* bir krizdir. Çağımızda en iyi akademik şartlarda yetişmiş de olsa *teolog, ideolog, sosyolog* veya *düşünür* asla geleneksel icazete sahip *âlimin* yerini tutamaz. Dolayısıyla islâm

topluluğunun geleneksel icazet, ihlâs ve organik vizyon gibi alimliğin tüm geleneksel vasıflarını bünyesinde toplayan Mustafa Sabri ve Zâhid Kevserî gibi örnek âlimlerle hikmeti yeniden keşfederek ve çağımızda Bey-tü'l-Hikme'yi yeniden kurarak tarihî bunalımını aşabileceği sonucuna varılmıştır.

GİRİŞ-BATI’NIN GELİŞİ: ETKİ VE TEPKİ

XIX. asırda dünya çapında bir güç haline gelen Batı medeniyeti ile özelde islâm, genelde Doğu dünyasının sancılı karşılaşması, modern dünyayı saran bunalımın ana kaynağını oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı, islâm dünyası örneğinde bu karşılaşmanın mantığını keşfetmektir.

Çalışmamızın konusu, kısaca Yahudi-Hıristiyan Batı Avrupa dünyasında *sekülerleşme* sürecinde dinin medeniyete dönüşümüne paralel olarak Hıristiyanlaştırmadan medenileştirmeye dönüşen kozmopolis idealinin tezahürünün islâm dünyasında yarattığı derin etki ve tepkidir. Takdir edileceği gibi bu, oldukça kompleks bir konudur. Araştırmacıyı bekleyen zorluk, temelde bu ölümcül karşılaşmanın mantığını çözmek için gerekli mukayeseli yaklaşımdan kaynaklanır. Mesele, tarihî perspektifte Batılı din ve medeniyetin dönüşümünü saptadıktan sonra bu dönüşümün tezahürünün islâ-mî hayat ve düşünce tarzını nasıl etkilediğini tespit etmektir. Batı’ da çağımızın Aristosu, en büyük din ve medeniyetler sosyologu sayılan Max Weber’in eseri, temelde bu büyük programı yansıtır. Weber, tarihî gelişimini *akliyet* kavramıyla karakterize ettiği Batılı din ve medeniyetin özgüllüğünü göstermek için daha sonra Yahudi, Çinli ve Hintli gibi Doğulu din ve medeniyetleri programlı bir şekilde incelemeye geçmişti. Ne yazık ki bu programın önemli bir ayağını oluşturan islâm dinini incelemeye ömrü vefa etmemiştir.

Bilahare Batı’da Batı ve Doğu din ve medeniyetlerini bu çapta mukayeseli olarak inceleyebilen biri de çıkmamıştır.

Bizim çalışmada benimsediğimiz perspektif de Weber’inkine uyar. Batı’da dine bağlı olarak kozmopolis idealinin dönüşümünü gördükten sonra bunun islâm dünyasını nasıl etkilediğini tespite, sosyolojik bir yaklaşımla sosyal ile fikrî değişim arasındaki etkileşim tarzını tasvire çalışacağız. Fikrî değişim, en somut merkezî kavramların içeriklerinde görülür. Bu açıdan çalışmamız, çağımızda bilgi sosyolojisinin de ötesinde bir yaklaşımı temsil eden Rein-hart Koselleck’in geliştirdiği *tarihî semantik* perspektifini yansıtır.

Bütün dinlerin hedefi, saf barışın hâkim olduğu cennetten dünyaya sürülen insanlar arasında barışı sağlamak, semavî barışı önün-de-sonunda yeryüzünde de gerçekleştirmektir. “Barış-din” ilişkisi en somut, Türkçe *el* ve Arapça *medine* kelimelerinin etimolojisinde görülür. Türkçede hakikaten *şehir* anlamına gelen *el (il)* kelimesinin “elçi”de olduğu gibi mecazen *barış* anlamına gelmesi, “barış-şehir”, diğer taraftan Arapça *medine (şehir)* kelimesinin *din*’den türemesi de “şehir-din” ilişkisini net olarak gösterir. Herhangi bir ev veya şehir, içinde yaşayan insanların dünyasını oluşturur. Ancak çağdaş Alman filozofu Karl Jaspers’in terimiyle kabaca M. O. VIII. den III. yüzyıla kadarki dönemi kapsayan *Mihver Çağda* gelen semavî veya beşerî bir dine dayalı medeniyetler, ortak kozmopolis idealiyle temayüz ederler (Tafsilat, Arnason 2005). Nihaî hedef, tikel şehirleri birbirine bağlayarak evrensel barışın hükümran olduğu evrensel şehri kurmaktır.

Cennet barışını sağlayan insanın özsel birliğinin kaybolduğu dünya hayatında “öteki” algılaması, insanları birbirine düşürür. Doğuştan tam eşitliğine karşılık sosyal ortamın getirdiği eşitsizliklerin ürünü tabakalaşmayı yansıtan tikel kimlikler, insanın değişmez gerçeğidir. Ancak tam barışın hükümran olacağı evrensel şehrin inşası, nihaî olarak tikel kimlikli insanları birleştirecek bir evrensel kimliğin teşkiline bağlıdır. Diğer bir deyişle dinler, sosyal tabakalaşmanın ürünü tikel kimlikleri tek tanrı ve hakikat inancında temellenen sağlam bir evrensel kimlikle uzlaştırabildikleri takdirde ancak kozmopolis idealini başarırlar. Yahudilik ve Hıristiyanlık, bu tikelcilik/evrenselcilik dengesini kuramadığı için uçlara düşerek din-temelli kozmopolis idealini başarmakta aciz kaldılar.

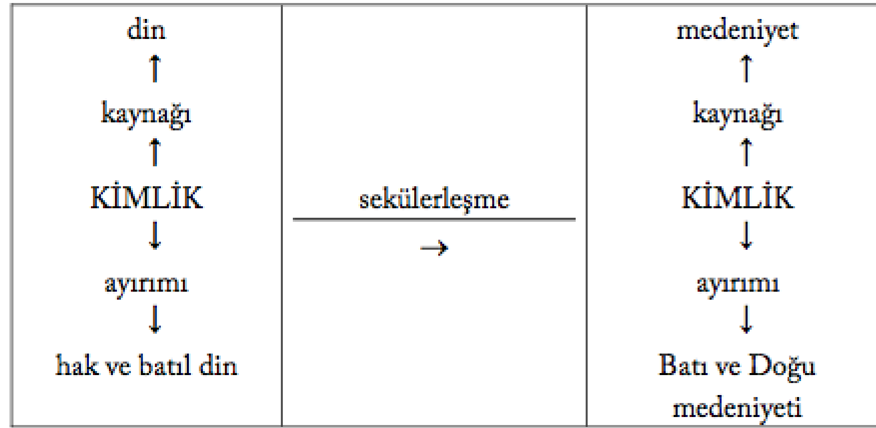
Ancak *evrensellik* anlamına gelen *katoliklik* kavramının bizzat gösterdiği gibi kozmopolitanizmi varlık sebebi kılan Hıristiyan Avrupa, din-temelli kozmopolis idealini başarmakta aciz kalınca mede-niyet-temelli bir kozmopolitanizme yöneldi. Stephen Toulmin (1992)'in de kozmopolisin "modernliğin gizli gündemi" olduğunu belirttiği gibi, Batılı modernleşme veya sekülerleşme süreci aslında kozmopolis projesinin dönüşümü demektir. Somut olarak bu, alt ve üst-kimliklere bağlı olarak kimlik kaynağının dönüştürülmesi sürecidir (Tafsilat, Gencer 2007a; 2009).

Arapça *medeniyet (civility)* kelimesi, *medine (city),* bu da *din (re-ligion)* kelimesinden türer; buna göre *din* asıl, *medeniyet,* türevdir. *Medeniyet,* gerek makro-sosyolojik, gerekse de mikro-ahlakî bakımdan "dini yaşayışın estetik kalıbı" anlamına gelir. Makro-sosyo-lojik açıdan *medeniyet,* dini/mazrufu zaman ve mekânda taşıyan bir zarf işlevi görür. Asliyetini koruduğu sürece mazruf, zarfın, din, medeniyetin biçimini, kabaca inanç tarzı, yaşayış tarzını belirler. Ancak Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi din krize girdiğinde belirleyicilik ilişkisinin yönü değişmeye başlar. Bu kritik değişme, Aydınlanma döneminde kolektif-sosyolojik bir *süreci* belirten *me-denileşme (civilisation)* kavramının ferdî ahlakî bir vasfı, *durumu* belirten *medeniyet (civility)* kavramının yerini almasıyla başladı. Değişmeye hüküm giymiş bir dünyada *süreç* olarak *medenileşme,* önce ahlakî bir vasfı, *durumu* belirten *medeniyet,* sonra statik, ebedî normlar manzumesi olarak *dinin,* kısaca *türev, aslın* yerini aldı. Batı'da Hıristiyan inanış tarzının yaşayış tarzını belirlemekten kesilmesi sonucu bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirlediği *medeniyet* (medenileşme)[1]denen seküler yaşayış tarzı inanış tarzını belirleyici, normatif hale getirildi.

1 Türkçede *medenileşme* anlamına gelen Batı dillerindeki *civilisation a* karşılık olarak yerleşen *medeniyet,* aslında *civility'nin* karşılığıdır. Bu yüzden metinde tasrih edilmedikçe *medeniyet* kelimesi, asıl karşılığı *civility* değil, *civilisation* anlamında kullanılmıştır.

Böylece evrensel birleştiriciliğe sahip bir güç olarak Hıristiyanlık'tan ümidin kesildiği Westphalia-sonrası dönemde din, medeniyete dönüştürüldü. Kimlik kaynağı olarak dinin medeniyete dönüştürülmesi sürecine paralel olarak ötekileştirme yoluyla özdeşleştirme için medeniyet

de ayırıma tabi tutuldu; medeniyetsel ötekileş-tirmenin disiplini olarak oryantalizm sayesinde geleneksel “hak/batıl din” ayırımı, “Batı/Doğu medeniyetleri” ayırımına çevrildi. Fransız Devrimi’nden sonra ise Napoleon, kozmopolis yolunda geleneksel Hıristiyanlaştırma misyonu yerine medenileştirme misyonunu benimsedi. Bu uzun süreç, ferdî-ahlakî bir vasıf, *edep* olarak *medeniyet (civility)e şekilcilik* olarak *medeniyete* toplumsal bir durum olarak *medeniyete* toplumsal bir süreç olarak *medenileşme (civilization)e* Maniheik ötekileştirme olarak *doğululaştırma (ori-entalizing)e* seküler Hıristiyanlaştırma olarak *medenileştirme (civi-lizing)* kavramlarıyla özetlenebilirdi. Bir şemayla gösterecek olursak:



Diğer taraftan geleneksel Hıristiyanlık-içi ötekileştirme de bu süreçte karmaşık bir dönüşümden geçti. Sekülerleşme sürecinde Katoliklik ile Protestanlık arasındaki geleneksel fırka bölünmesinin *medeniyet/kültür* bölünmesine dönüşümü, kozmopolise yönelik ötekileştirme ve aynılaştırma tarzlarını kritik olarak etkiledi. Fransız Devrimi’nden sonra Napoleon’un başlattığı *sıcak savaş* olarak *medenileştirme* hareketinin ilk doğrudan hedefi genelde islâm dünyası, özelde Osmanlı Devleti olmuştur. Onun 1798’de Mısır seferiyle başlayan Batı’nın *maddî,* sıcak taarruzuna islâm dünyası, Osmanlı Devleti’nin 1839 Tanzimat Fermanı ile başlattığı politik-kurumsal modernleşme ile karşılık vermiştir.

Medenileştirici Batı’nın Gelişi I: Sıcak Savaş A. Napoleon’un Mısır Seferi

Çok az insanın o esnada farkında olduğu, tarihin seyrini değiştiren kader anları vardır. Fatih Sultan Mehmed’in 29 Mayıs 1453’de orta çağların sonunu simgeleyen istanbul’u fethine tanık olanlar, dinlerinin Peygamberi ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm tarafından müjdelenen tarihî bir misyonun gerçekleşmesinden dolayı kuşkusuz o anda bu olayın büyüklüğünün yeterince farkındaydılar. Her ne kadar fethin gerçekleştiği Salı, Yunanlılar arasında halen uğursuz bir gün sayılsa da, kronolojik olarak Rönesans çağına denk gelen bu hadise, aslında Batı medeniyetinin kaderinde olumlu bir dönüm noktası oluşturdu. Fatih, fetihle aslında sadece II. Roma’ya değil, aynı zamanda engizisyonla karakterize Batılı ortaçağa da son verdi. Bundan sonra Batılı Hıristiyanlar, yani Müslümanlar ve Bizanslıların (Toynbee 1962: 154) deyişiyle Frenkler, yaklaşık iki asır boyunca Osmanlı Türklerinin askerî gücü karşısında korkuyla titrerken aynı zamanda ileriye yönelik büyük atılım için gerekli entelektüel ve maddî altyapıyı hazırlayacaklardı. Yeniçağı kapatıp yakın çağı açan Fransız Devrimi bu sürecin zirvesini simgeliyordu.

Bastille Kalesi’nin alındığı 14 Temmuz 1789, sadece eski rejimin sonunu değil, aynı zamanda gerek Batılı, gerekse de Doğulu insan için derin risklere gebe yepyeni bir dünyanın doğuşunu işaretledi. Fransızın şahsında Batı insanı, eski dünyanın bütün otoritelerini, papalık, derebeylik, monarşi ve aristokrasiyi alaşağı ederek kendi kendisinin efendisi olmuştu artık. Kolektif bir mesihçilik olarak gerçekleşen devrimin arkasından yeryüzü cenneti gelecekti beklentiye göre. Fakat eski düzenin altüst olmasıyla beklentinin tam aksine daha da büyük bir kargaşa ortaya çıktı. Devrimin arkasından gelen Terör Devri (1793—4) kaosu daha da derinleştirdi. Tabiat boşluk kaldıramazdı. Çok geçmeden bu kaos ortamından beklenen kişisel Mesih çıktı. Aslen italya Korsika’da doğan Napo-leon, Fransa’da askerlik eğitimi alarak Robespierre’in liderliğindeki Jakoben partisine katılmıştı. 1804’te yeni bir Caesar ve Charle-magne vizyonuyla Fransa imparatoru oldu.

Napoleon (1961: 270) kendisini “Devrimin Mesihi” olarak gördüğü gibi, Hegel dâhil birçok Fransız Alman ve ingiliz aydın da onu beklenen Mesih, Kurtarıcı veya Kahraman olarak görmüştür. O, açıkça kendinde “ilâhî bir misyon” görmektedir. Sözlü ve yazılı ifadelerinden derlenen eser, askerî bir kahramanın ötesinde, Fransa, Avrupa ve bütün dünyanın kaderini değiştirme tutkusundaki Aydınlanma’nın çocuğu Napoleon (1961)’un entelektüel portresini ortaya koyar. Tarihi, “tek hakikî felsefe” olarak gören Napoleon (1961: 244, 255)’un dünyayı değiştirmeye yönelik büyük vizyonu, temelde tarih bilincinden beslenmektedir. O, kendisini “eski ile yeni eşya düzeni arasında doğal arabulucu” olarak tanımlamakta ve öncelikli misyonu olarak rayından çıkan Avrupa’yı rayına oturtmayı görmektedir. Anlaşılan, kolektif Mesih, eski düzeni yıkarken, yeni bir düzen kurma işini ferdî Mesih’e bırakmıştı. Amacından sapan Devrimi, Napoleon (1961: 67, 252), amacına ulaştırmıştı; devrimi geçici bir hevesin ürünü olarak gören onun için gerçek devrim, “tarihin fethi” idi.

Yeni bir küresel düzenin kuruluşu, yekpare bir Avrupalı ve Av-rupalı-dışı kimlik şeklinde kolektif kimlik ayırımının tahkimini gerektiriyordu. Rönesans’tan beri değişim sürecinde olan Avrupa dünyagörüşü, Napoleon zamanında netleşti; bir Avrupalı kimlik ve buna bağlı misyon öngören dünyagörüşü. Birincisi, önceki telakkilere dayalı Avrupa-dışı dünyaya ilişkin bir Avrupa görüşü tahkim edilerek diğer dünyanın sınıflandırılmasına ve maddî istismarına zemin hazırlayan kökten farklı bir Avrupa medeniyeti kavramına dönüştürülmüştü. ikincisi, medeniyet ve ilerlemeyle özdeşleştirilen Avrupa’nın diğer dünyaya kılavuzluk misyonu anlayışı yerleşmişti (Woolf 1992: 74). Billurlaşan modern Batılı dünyagörüşünü temsil eden Napoleon (1961: 48, 242—3), dinin sekülerleştiği medeniyet kavramı ekseninde dünyayı Şark ve Garb olarak iki kutba ayırır. Ona göre birkaç nüans dışında aynı gelenek, din ve adete mensup olan Fransa, ispanya, ingiltere, italya ve Almanya gibi ülkeler tek bir Avrupa, Batı medeniyetini oluşturmaktadır. Avrupa, medeniyetin kıblesi, Fransa da Avrupa’nın kalbi ve lokomotifidir, onun gözünde. Tek bir ulusal beden olarak Avrupa’nın doğuşu, onun en büyük idealidir.

Bunun karşısında gayr-i medenî bir Doğu’nun farazî kuruluşunun ise birbirine bağlı iki hayatî sebebi vardır, Napoleon (1961: 243, 254, 31—4, 105—6)’un söylemine göre. Birincisi, yekpare bir Avrupa kimliğinin

kuruluşu ve ikincisi, bunun barış içinde sürdürülmesi. O, zamanla yozlaşan Hıristiyanlığın Avrupa uluslarına ortak bir kimlik sağlamaktan aciz kalmasından dolayı karşı bir kimliğin birleştirici gücüne ihtiyaç olduğu kanaatine varmıştır. Bu karşı kimlik, aynı zamanda Avrupa içindeki müzmin çatışma potansiyelinin boşalacağı bir alanı oluşturacaktır. Rönesans ile başlayan felsefî, bilimsel ve teknik gelişme Napoleon zamanında zirveye çıkmış, böylece bilim ve teknolojiden oluşan medeniyetin maddî gücü, Avrupa'nın kendi kendini yok etmesini sağlayacak bir dereceye ulaşmıştı. Westphalia Antlaşması ile kurulan bağımsız Avrupa devletleri sistemi, din savaşlarına son verirken gelişen ulusalcılık ve bağımsızlık akımlarıyla daha vahim bir etnik çatışma potansiyeli doğurmuştu. Ulaştığı manen zayıf, fakat maddeten güçlü medeniyet itibariyle Avrupa, artık böyle muhtemel bir sivil savaşı kaldıramazdı.

Dünyayı Doğu ve Batı şeklinde iki kutba ayıran Napoleon (1961: 243, 254), ilginç bir şekilde Türkiye, yani Osmanlı Devleti dışında Avrupa'yı dünyanın sadece bir beldesi olarak görmekte ve hemen arkasından eklemektedir: "Savaş yaptığımız zaman biz sivil savaş yaparız." Ona göre eğer insanlar zincirlerini kıracak olurlarsa, Avrupa kan gölüne dönecek ve sivil ve yabancı savaşlarla medeniyet batacaktır. Bu bakımdan artık kendi içinde paylaşacak bir şey kalmayan Avrupa için hedef, Doğu'ya yürüyüş idi; Avrupa, kendi medeniyetini korumak için gücünü "gayr-i medenî" Doğu'ya harcamak zorundaydı. Avrupa içindeki ulusal özlemler, içsel bir hesaplaşma yerine Akdeniz'e doğru açılımla tatmin edilecektir Napo-leon (1961: 255)'a göre: "Ciddî sorunlar artık Kuzey'de (yani Rusya'da) değil, fakat Akdeniz'de çözümlenecektir: Onun kıyılarında tüm güçlerin tutkularını tatmin etmeye yetecek şey vardır, gayr-i medeni ülkelerin döküntüleriyle medeni ulusların mutluluğu sağlanabilir." Bu, Avrupalı reelpolitikin, sömürgecilik hedefinin apaçık ifadesidir; *mission civilisatrice (medenileştirme misyonu)* ise bunun tabir caizse kılıfını oluşturmaktadır.

Napoleon (1961: 243)'a göre Avrupa'da özlenen birleşme gerçekleştikten sonra medeniyetin güzellik idealine ilişkin ham hayalin, yani *medenileştirme misyonunun* takibi mümkün olurdu; zira bu yeni eşya düzeninde her yerde- Batı'da olduğu kadar Doğu'da- tek biçimli düsturlar, ilkeler, kanaatler, duygular, bakış ve ilgiler yaratmanın artan şansı vardı.

Bunu 1798'de Mısır işgalinde Şeyh Mesî-rî'ye ifade eder. "Umuyorum ki," der Napoleon (1961: 104, 106, 115), "bu ülkenin bütün arif ve âlim insanlarını toplayarak yegâne doğru ve insanlara mutluluk getirebilecek Kur'ân umdelerine dayalı tek biçimli bir hükümet kurabileceğim gün çok uzakta değildir." Bu tespitten birbirine bağlı iki önemli sonuç çıkarmak mümkündür. ister islâm dini, ister seküler medeniyete dayalı olsun, Napoleon medenileşmeyi *(civilisation)* objektif anlamda *düzen kurma* olarak almaktadır. ikincisi, gerek Avrupa'da, gerekse de Mısır'da kurmayı düşlediği düzeni hep tek biçimlilikle karakterize etmektedir. Bu, ta özünde, kültürel ortamın karakteristiği beşerî çoğulculuğa kapalı ve bu yüzden Yahudilere ilişkin niyetten anlaşılacağı gibi asimilasyonu öngören Katolik zihniyeti yansıtır.

Napoleon (1961: 106), Fransa'da açıkça Katolikliği, azınlığın çoğunluk ile eşit düzeye getirilmesine, onun çoğunluk tarafından yutulmasına yarayan bir güç olarak görmektedir. Ona göre Devrimden sonra Protestanlık ile Katoliklik arasında bir tercih yapması durumunda Avrupa, tekrar kanlı din savaşlarına sahne olacaktı. O, ferdî mizacı bakımından Protestanlığa yakın olsa da politik amaçlarına daha uygun olduğu için Katolikliği benimser, zira Katoliklik, içeride medenileşme *(civilisation)*, dışarıda ise medenileştirmeye *(civilising)* en uygun araçtır. Onun amacı, Fransa'da bir taraftan medenî/seküler siyaseti hâkim kılarken diğer taraftan Roma imparatorluğu'nda olduğu gibi tekrar manevî nüfuz alanına çekilen Kili-se'nin moral-sosyal otoritesinden yararlanmaktı. Napoleon (1961: 254), bu arada Avrupa'da Papalığın manevî nüfuzundan yararlanarak Hıristiyan âlemin başı olabilecekti. Diğer taraftan o, örneğin Rusya'nın Avrupa'ya karşı hareketini doğrudan "medeniyete karşı" olarak tanımlayarak geleneksel olarak kâfirlere karşı cihat anlamına gelen Hıristiyanlaştırma *(evangelizing)* yerine seküler *medenileştir-me* misyonunu geçirmekte, böylece Avrupa içinde ve dışında hâkimiyet, emperyalizm için hem dinî, hem seküler, bütün kozmopoli-tanizm yollarını kullanmaktadır.

Napoleon'un 1798'teki Mısır seferi, Avrupa'nın ve bütün dünyanın kaderini değiştirmeye yönelik büyük projesinin ilk adımını, Batı ile Doğu dünyaları arasında etkileri günümüze kadar süren büyük karşılaşmanın miladını oluşturdu. Edward Said (1978)'in belirttiği gibi, Napoleon'un

Mısır'ı işgaliyle hâlâ kültürel ve politik bakış açılarımıza hükmeden Doğu ile Batı arasındaki karşılaşma süreçleri harekete geçirilmişti. Batı medeniyetinin dünyaya yayılması olarak görülen bu olay, öncelikle "hangi Batı medeniyeti tarafından ve nasıl bir yayılma" sorusunu gündeme getirecekti. Bu işgal, maddeten güçlü ancak manen yıpranmış Batı âleminin yaşadığı bunalımı küreselleştirmesi anlamına geliyordu. Mısır seferi, görünüşte Hindistan'daki ingiliz emperyalizmiyle rekabet güdüsünün eseriydi. Ancak Doğu'ya yönelik sömürgeciliğin arkasında Napo-leon (1961: 48, 242, 271, 282)'un şahsında Batılı insanın tarihî benlik krizi yatıyordu. O, "Doğu'ya gitmeliyim: tüm büyük haşmet oradan gelir" demektedir. Ona göre hayatın amacı zevk değil, iktidardır. Onun iktidarı, haşmeti, haşmeti ise fetih ve zaferlerinden gelmektedir. Bu uğurda gerektiğinde her tür acıya, çile, fedakârlık, hezimet ve melankoliye katlanmaya hazırdır. Bu, geleneksel dinî *şehitlik* kültürünün sekülerleşmesi olarak da görülebilirdi.

"Haşmet aşkı, Şeytan'ın Cehennem'den Cennet'e geçiş için Kaos üzerinde kurduğu köprü gibidir: haşmet dipsiz bir boşluk üzerinde geçmişi geleceğe bağlar." Biraz daha ayrıntılı bakıldığında daha fazla para ve güç kazanma dışında dünyada yapmaya değer bir şey görmeyen, Hıristiyanlığın sadece işlevsel yönleriyle ilgilenen, islâm ve güneş-taparlık dâhil Hıristiyanlığa alternatif inanç ve dinler arasında bocalayan, kendini talihin ve tarihin geri döndürülemez akışına bırakmış, düş ve macera peşinde, belli planları değil, sadece projeleri olan, kelbî bir Napoleon (1961: 37—47) görülüyordu. Böylece o, XIX. asır ingiliz sömürgeciliği dâhil daha sonraki bütün Batılı sömürgecilik vizyonunun ilham kaynağı oldu. XIX. yüzyıl ingiliz edebiyatının psikanalitik perspektiften bir incelemesi (Kucich 2006), bu sömürgecilik vizyonunun arkasındaki "emperyal mazoşizm"i tespit etmiştir. Yeni psikanalitik teoriye göre bu *mazoşizm*, cinsel sapmadan çok mutlak kudretin narsistik fantezileri bakımından tarif edilmektedir. Muazzam bir maddî güç sahibinin fetih, zafer ve nihaî iktidar uğruna her tür acıya katlanma psikolojisi ise, dünyanın, mazlum halkların kaderini değiştirecektir.

Madalyonun öbür, "romantik" yüzüne bakıldığında ise gene birçok Avrupa insanı gibi, gayr-i makul Hıristiyanlık'tan ve kısır Avrupa

medeniyetinden bıkmış Napoleon (1961: 33, 48, 59)’un Doğu’ya, Mısır’a ve islâm’a nisbeten samimi bir yönelişini görmek mümkündür. Asırlardır içine kapanan Avrupa, zamanla taşralılaşa-rak dünyaya açılma imkânını kaybetmişti. Ona göre Avrupa, bir köstebek yuvasıdır. Hâlbuki bütün büyük imparatorluklar ve devrimler sekiz milyon insanın yaşadığı Doğu’da meydana gelmiştir. Bu bakış, “Işık Doğu’dan gelir” sözüne de uymaktadır. O, Mısır’da kendini bunaltıcı bir medeniyetin engellerinden kurtulmuş hissetti. O, rüyalarla doluydu ve düşlediği her şeyi gerçekleştirebilecek araçları elinin altında gördü. Mısır’da geçirdiği zaman, hayatının en güzeliydi, zira en idealiydi. Diğer taraftan Napoleon, Hıristiyanlığı tehdit ve korku, islâm’ı ise vaat ve müjde dini olarak görmekte, birçok yerde Hıristiyanlık ile islâm lehinde mukayeseler yapmaktadır. O, islâm’ı akıl dinine, Hıristiyanlık’tan çok daha yakın görmüş olabilirdi (Hourani 1993: 50, Wendell 1972: 101).

Bununla birlikte ezici bir maddî gücün verdiği hâkimiyet duygusunun refakat ettiği bu arayışın, egzotik bir obje olarak görülen Doğu halklarının kaderine tahakküme varması, meşrû görülemezdi. Tarih boyunca evrensel bir medeniyet havzası olarak işleyen Akdeniz, şimdi Napoleon (1961: 255) tarafından bir iktidar ve ganimet alanı olarak görülmekteydi. Müslümanlar, geçmişte bu medeniyetin sürdürülmesi uğruna siyasî hükümranlıklarından olmuştu. Oysa tam aksine evrensel Akdeniz medeniyeti birikimine kendi damgasını vurarak yerelleştiren Batı, siyasî üstünlüğünü kullanarak kendi kültürünü medeniyete dönüştürecekti.

Batı kültürünün yayılması, sadece bir kaç yüzyıl sürmüştü ve Napoleon ile başlamak üzere bu kültür, medeniyet çağına girmişti. Görünüşte paradoksal bir biçimde Batı medeniyetinin evrensel tezahürü, emperyalizm şeklinde diğer toplumlar üzerinde kendini duyurması, tam iç dinamizmden kesildiğinde gerçekleşmiştir. Görünüşte paradoksal, zira geçmişte Yunan-Roma örneğinde olduğu gibi bu, medeniyetin maddî ile manevî boyutları arasındaki dengenin bozulmasının doğal sonucuydu. Bunun içindir ki Batı kültürünün, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren manevî yaratıcılığını büyük ölçüde kaybettiği, bilim, felsefe, sanat alanlarında geçmişin büyük dâhileriyle kıyaslanabilecek çapta cins bir isim çıkaramadığı görülebilirdi.

Şu halde XIX. asırdan sonra evrensel model konumuna yükseltilen Batı medeniyeti denen şey, aslında hükümran, emperyal, özgül Batı kültürüydü. Çağımızın ünlü dinler tarihçisi M. Eliade (1974: X)'nin de belirttiği gibi, diğer dünyanın, sözgelimi Doğu düşüncesinin sorunlarını ve çözümlerini görmezden gelen Batı felsefesi, kendisini deyim yerindeyse "taşralılaştırma" eğilimine sokmuştu. E. Shils (1963: 318, 320) de, Batı kültürünün tamamıyla kendine özgü, aktarılamaz niteliğini vurgularken, XIX. yüzyıldan sonra öne çıkan Batı'nın büyük kültürel başkentlerinin, emperyal güç sayesinde Asya ve Afrika'yı "taşra" konumuna indirgediğini söyler. Dünyayı bir büyük taşra haline getiren Batı'ya kalan tek şey, sadece çok geniş imkânlar olmuştur.

Bütün dünyanın kaderini etkileyen Batı medeniyetinin tarihî özgüllüğü, çağımızda Toynbee ve Hodgson gibi dünya tarihçileri tarafından tespit edilmiştir. Toynbee (1992: 20—53)'nin belirttiği gibi "tarihin hızlanması" deyimi, bilimsel ve teknolojik devrimin sağladığı imkânlar sayesinde küresel sosyal güç dengelerinde meydana gelen anî ve köklü değişimi anlatıyordu. Tarihin hızlanması, modern çağa özgüdür, ancak M. G. S. Hodgson (1974: III/201— 5)'ın da dikkat çektiği gibi, izafî bir terim olan "modern" yerine tarihi hızlandıran esas dinamiği belirten daha objektif bir deyim kullanılmalıdır. Avrupa'nın dünya hegemonyasının ortaya çıkışıyla Sümer'den beri dünyanın tarihî evrimini karakterize eden mekanizmaya son veren bu devir, teknikalizmin ve ona bağlı sosyal kalıpların Avrupa'nın zuhurunda oynadığı merkezî rolden dolayı *Teknik Çağ* olarak adlandırılmalıdır.

Teknik, evrensel bir olgu olsa da deyimdeki vurgu, nitel olarak farklı bir tekniğin kasd edildiğini gösterir. Geçmişte dünya medeniyetleri genellikle yerel, nicel güç farklılıklarınca belirlenen galibiyet ve mağlubiyetlerle birbirleriyle çekişmiş, ama güç kaynakları temelde aynı kalmıştı. Bin yıl boyunca barutlu silahlar gibi herhangi bir temel teknolojik gelişmenin dünyanın hemen her yerinde çok geçmeden benimsenerek özümsenmesi sayesinde dünya çapında sosyal iktidar dengesi bir şekilde korunmuştu. Çeşitli devirlerde Yunanlılar, Hintliler, Müslümanlar gibi belli başlı topluluklardan her biri parlak zamanlar yaşasalar da güç kaynaklarının temel ortaklığından dolayı uzun vadede aşağı yukarı denk kalmışlardı. Ancak Avrupa Teknik Çağ sayesinde direnilemez bir küresel güç olarak ortaya

çıkarak tarımsallaşmış toplumlar arasında bin yıldır süregelen sosyal iktidar dengesini kökten bozdu.

Teknik Çağ, insanlığın en azından bir kısmında tam teknik gelişmişlikle ve bu teknolojik gücün sair insanlık üzerindeki belirleyici etkileriyle kendini gösterdi. Batı'da XVII., XVIII. ve XIX. yüzyıllarda belirginleşen Teknik Çağ, sosyal iktidarın ölçütünü kesinleştirdi: teknikleşme. Teknik Çağ ve beraberinde getirdiği modern hayat tarzı, üstünlüğün yegâne ölçüsü haline geldi. Sözgelimi ingiltere gibi coğrafi olarak küçük devletleri, dünyanın geniş alanlarına hükmetmeye muktedir kılan nitel olarak farklı bir güç kaynağı oluştu. Daha önce toplulukların bir şekilde birbirlerinden izole yaşayabildiği dünya, gelişen teknoloji sayesinde gittikçe küçülecek ve Batı medeniyeti gibi bir gücün hâkimiyeti altında artık eskisi gibi bir tecerrüde izin vermeyecekti.

Artık istanbul'un fethinde olduğu gibi, bir topluluğun diğerine askerî galebesinin ötesinde söz konusu olan, modern Batı'nın sair dünyaya kendi medeniyetini model olarak dayatarak kaderini değiştirmeye zorlamasıydı. Batı'nın XIX. asır islâm dünyası üzerindeki etkisi, ingilizce literatürde klişeleşmiş bir deyimle "the impact of the West" (Batı'nın darbesi) olarak ifade edilmiştir. S. Hunting-ton (1996: 58)'ın da dile getirdiği gibi, tarih boyunca süren medeniyetler arasındaki kültürel alışverişler hiçbir zaman bir tahakküm ilişkisine dönüşmemişti. Örneğin bir zamanlar Çin ve Hint kültü-rünün çeşitli kalemleri daha ziyade egzotik niteliklerinden dolayı Batı dünyasında revaç bulmuştu. Oysa XIX. asırda Çin ve Hindistan'da Batı'nın kültürel ürünleri, zatî egzotik niteliklerinden çok arkasındaki maddî güçten dolayı revaç kazanmıştı.

Napoleon (1961: 59), şimdi Mısır'ı fethetmeye hazır Batılı gücün geçmiştekinden kritik farkını açıkça belirtir. Ona göre 1250'de Mısır, kendini savunmak için daha zayıf bir durumda olduğu halde IX. Louis, durumu lehine çevirmeyi başaramamıştır. O, sefere çıkarak, çarpışarak ve ülke üzerindeki nüfuzunu pekiştirerek harcayacağı sekiz ayı dua ederek geçirmişti. Oysa şimdi kayd ettiği bi-limsel-teknolojik gelişme sayesinde Batı, daha az askerî bir kuvvetle Mısır'ı fethedebilecek hale gelmişti. Böylece Haçlı Seferleri'nden tam 700 yıl sonra 1798'de, Napoleon'un kumandasındaki bir Fransız askerî gücü, fazla bir dirençle karşılaşmadan o

zaman bir Osmanlı eyaleti olan Mısır’ı işgal etti. işgali Mısır’dan Filistin içlerine kadar genişletme teşebbüsü akim kaldı ve kısa bir süre sonra 1801’ de Fransız güçleri Mısır’dan çekilmek zorunda kaldı. Ancak bu ne Mısırlıların, ne de tâbi’ oldukları Osmanlıların, Fransızlara rakip başka bir Avrupalı gücün, ingilizlerin sayesinde olmuştu (Lewis 1994: 55-57).

Kısa (1798—1801) sürmekle birlikte islâm dünyasının kaderi üzerindeki uzun vadeli etkileri bakımından bu işgalin tarihî anlamı büyük olmuştur (Ze’evi 2004). Osmanlı’nın Batı ile uzun süreli savaşları, hep Balkanlar ve Orta Asya sınır boylarında yürütülmüştü. Bu alışılagelmiş savaş hatlarını bir çırpıda atlayan Napoleon, Osmanlı’yı hiç ummadığı bir yerden, Arap ana-bölgesinden vurmuştu; bu, artık tüm Osmanlı bölgelerinin kırılganlığını gösteriyordu. *İkincisi*, yaygın yoruma göre Şark Meselesi’nin başlangıcını oluşturan bu işgalden sonra, Avrupa ülkeleri arasında yalnız Avrasya kıyıları değil, iç bölgelerine kadar “Osmanlı pastası”nın paylaşılması hesapları hız kazanmıştı.

Nitekim bizzat Napoleon (1961: 197) 1808’de St. Petersburg’ daki Fransız büyükelçisine Osmanlı Devleti’nin muhtemel taksim projesinin Rusya ile müzakeresine ilişkin çekincelerini aktarıyordu. Ona göre temeldeki soru daima şudur: “istanbul’a kim sahip olacak?” Bu süreç, stratejik önemi dolayısıyla daha sonra 1882’de Mısır’ın ingiltere tarafından işgaline yol açacaktı. *Üçüncüsü* bu işgal, Osmanlı Devleti’ni ölümcül değişime zorlayan, hatta II. Mah-mud’u kahrından öldüren tehlikeli bir rakip doğurmuştu. Kısa sürdüğü halde yerleşik siyasî dengeleri altüst eden Napoleon’un işgalinin ortaya çıkardığı iktidar boşluğu, Mısır’da azman bir derebeyi-nin, Mehmet Ali Paşa’nın yükselişine zemin hazırladı (Brown 1984: 25—6).

Yakın Doğu’da ideolojik bir yayılmacılığın üssü olarak gördüğü Mısır’a oryantalizmin desteğinde hazırlıklı gelen Napoleon (1961: 58—9), iskenderiye’yi işgalinin ertesi günü 2 Temmuz 1798’de Mısır halkına hitaben Arapça bir bildiri yayınladı. Bildiriye egemen üsluba göre o, Mısır’a kurtarıcı ve medenileştirici olarak gelmiştir. O, Mısır halkına bu hitabıyla takdir ettiği Büyük iskender’i taklit etmektedir. Yendiği milletlerin

sevgisini kazanma sanatına sahip iskender, ona göre, toprakların ötesinde gönülleri de fetih başarısını göstermişti. iskender'in Mısır'ı fethettiğinde Amon isimli Tanrı' ya gidişi tamamıyla politikti. "Eğer Doğu'da kalsaydım muhtemelen namaz kılıp rükû edeceğim Mekke'ye hacca giderek iskender gibi bir imparatorluk kurardım."

B. Batı'nın Gelişinin Şoku

M. G. S. Hodgson'ın "Ateşli Silah imparatorlukları Çağı" dediği XV.-XVIII. yüzyılların başında Osmanlı, erken modern dünyanın süper gücü, III. Roma olarak tarih sahnesine çıktı. islâm dünyasındaki siyasî çözülmeye son vererek birliği sağlayan Osmanlı, diğer taraftan Batı'yı askerî olarak tehdit etmeye başladı. Bütün geleneksel sistemler gibi temelde iradî değişimin dışlandığı, istikrarın esas alındığı bir tarih felsefesine dayanan Osmanlı'nın dinamizmi, fetih siyasetine bağlıydı. Fetih için gerekli askerî teknolojide üstünlük güdüsü, diğer alanlardaki yenilik ve dinamizm arayışının da motoru idi. Oysa fethin bir sınırı vardı. Osmanlı liderliğindeki islâm dünyasının XV. asrın sonlarına doğru bu sınıra yaklaşması, sosyal dinamizmin tedrici kaybını da müjdeledi. Ancak cephelerdeki tedricî askerî gerileme, topluma hâkim son din islâm'ın verdiği mutlak üstünlük ve özgüven duygusuyla birleşen siyasî birlik ve istikrar psikolojisini pek etkilemedi. Dışarıdan bir gözlemci, bu süreçte islâm dünyasında tarihin donmuş olduğu izlenimini alabilirdi.

Oysa bu süreçte Batı ile islâm dünyası arasındaki uçurum büyü-yordu. XVIII. yüzyıldan itibaren kendisininkiyle birlikte bütün dünyanın kaderini değiştirecek büyük bir dönüşüm geçiren Batı karşısında islâm ve Osmanlı dünyası tedricen geri kaldı. Aradaki uçurumun büyümesi, iki tarafın temsil ettiği geleneksel ve modern dünyaların arkasındaki zıt zihniyetlerden

kaynaklanıyordu. Bu zihniyetler, kanaatimce en iyi *tedebbür* ve *tecessüs* kavramlarıyla özetlenebilirdi. Calvin veya Newton'da olduğu gibi, Batı'nın giriştiği bütün keşif ve atılımların arkasında bir *tecessüs,* bir türlü bilemediği sonunun ne olacağını öğrenme merakı vardır. Batı, sonunda kendisini neyin beklediğini bilemediği tarih tünelinin içinde adeta el yordamıyla, çalkantılar ve altüst oluşlarla ilerlemektedir.

Oysa Müslümanlar, son hak dinin mensupları olarak nihaî kurtuluş rehberi şaşmaz bir düstura sahip olduklarının bilincindedir (Davison 1990: 120); kurtuluş rehberi ve imtihan diyalektiği bellidir, artık insanlığın sonunun ne olacağına dair bir merak, endişe ve arayışa gerek kalmamıştır. Müslümanlara düşen *tedebbür,* yani duruma uygun davranıştır. Buna göre kurtuluş ve üstünlük, münhasıran inanç açısından değerlendirilmiştir. Kur'ân'da geçtiği gibi üstünlük, birincisi, son hak dine imanla, ikincisi bu imandaki kaliteyle *(takva)* belirlenmektedir. Bu mutlak dinî üstünlük psikolojisi, verdiği tam özgüvenle Müslümanların başka inanç mensuplarının yapıp-ettiklerine kayıtsız kalmalarına ve Batı'da olduğu gibi *başarı* yerine *takva*yı aralarında rekabet hedefi olarak almalarına yol aç-mıştır.

ikincisi, objektif bakış açısından islâm dünyasını Batı ile rekabetten ve dolayısıyla gelişmekten alıkoyan bu üstünlük ve özgüven psikolojisinin dinî yanında bir de emperyal sebebi vardı. Antropolojik açıdan kutsallık, esas itibariyle yer ile ilgili, topografik bir kavramdır. *Din/medine* arasındaki etimolojik ilişki muvacehesinde belli şehirler, belli dinlerin karargâhı olarak zamanla mukaddes bir konuma yükselmiştir. Roma da imparatorluğun gelişimiyle "ilâhî gözetime mazhar, mukaddes ve ebedî şehir" imajı kazanmış, imparatorluk da şehirden mukaddeslik ve ebediyetini almıştır *(urbs et orbis idem)* (Pratt 1965).

Bu kült, Konstantin ile Roma'dan istanbul'a, Bizans'a geçmiştir. Osmanlı dilindeki (el-medinetü'l-Kostantıniyye) *al-mahrûsa,* Bizanslılar tarafından kullanılan Yunanca "ilâhî gözetime mazhar" anlamındaki deyimin karşılığıdır. Osmanlılar bunu yaygın olarak *memâlik-i mahrûsa-i şâhâne* (emperyal ilâhî gözetime mazhar ülke) olarak kullanmıştır. islâmî üstünlük inancıyla pekişen Roma em-peryal geleneğine özgü bu mukaddeslik ve ebediyet inancı, Osmanlı aydınlarına tam bir özgüven vermiş, özelde istanbul, genelde Osmanlı ülkesi, aydınlar tarafından tüm insanlığın sığınağı mukaddes bir belde, ada veya Nuh'un gemisi olarak görülmüştür. Öyle ki bu inancı, son çözülme devrinde bile gelecek Bolşevik

devrimine ilişkin kehanetinde olduğu gibi Ahmed Cevdet'de bulmak mümkündür.[2]

2 Cevdet, ileride Avrupa'nın altını üstüne getirecek muhtemel bir sosyalist devrime ilişkin şu kehaneti yapar: “Bizim sosyal ve kültürel yapımız ise sağlam olduğundan, bu belaya maruz kalması söz konusu olamaz. Avrupa'da böyle bir felaket zuhur edecek olursa biz seyirci kalırız ve “ehl-i ırz” için me-mâlik-i mahrûsadan başka bir sığınak kalmaz” (Cerrahoğlu 1994: 93—103).

Dinî ve emperyal-temelli bu üstünlük psikolojisiyle Osmanlı, 1400'den itibaren Batı'da Rönesans, Reformasyon, Bilim ve Aydınlanma gibi aşamalardan geçen büyük dönüşüme gereken dikkati göstermedi. Değişen Batı medeniyetiyle temas, Rönesans dönemini idrak eden Fatih ile sınırlı kaldı. Bu yüzden askerî fetih vizyonuna bağlı kalmaya devam eden Osmanlı, Batılı yeniliklere münhasıran askerî teknoloji açısından yaklaşarak arkaplandaki büyük dönüşümü gözden kaçırdı. Batı'ya karşı bu kayıtsızlık, sadece Müslümanlar için değil, idarede Osmanlı yönetiminin temel beşeri, entelektüel sermayesini oluşturduklarından dolayı başlıca entelektüel taşıyıcılık potansiyeline sahip olan Rumlar için de geçerliydi. Fener Rumları da Batı ve Doğu Hıristiyanlığı arasındaki büyük bölünmeden sonra Batı'ya sırt çevirerek oradaki derin kültürel dönüşümlere kayıtsız kalmışlardı.

Ancak bu tecerrüdün geçmişte olduğu gibi ilelebet korunmasızordu. Çünkü değişen Batı, istanbul'un fethi esnasında Bizans'taolduğu gibi “meleklerin cinsiyetine” ilişkin türden boş teolojik tartışmaları geride bırakmış, dünyagörüşüyle birlikte dünyasını dadeğiştirmeye başlamıştı. Rönesans ile başlayan entelektüel devrimi,bilimsel, siyasal ve endüstriyel devrimler izleyecek, Batılı moderninsanın tarihi ve tabiatı denetim altına alma süreci doruğa çıkacaktı. XVIII. yüzyılın sonunda Hıristiyan Avrupalılar ezici bir hızla,islâm dünyasının hemen her bölgesinde, siyasî, iktisadî ve kültürelbakımdan hâkim duruma geçmişlerdi. Şimdi islâm topluluğununyayılması esnasında sıkça görüldüğü gibi, bir grubun diğer bir gruba veya bir kültürün başka bir kültüre karşı *(mutlak) üstünlüğü*(Hodgson 1974: 201—5; 1996/123—4) yerine Teknik Çağ'
da inançları aşan bir *mukayeseli üstünlük* durumu ortaya çıkmıştı.

Kendi kültürel kimliğini koruyarak bu çağa başarıyla uyum sağlayabilen yegâne topluluk Japonlar oldu. Tarih boyunca Batı ile mücadelesini hep bir inanç mücadelesi olarak gören Müslümanlar ise Teknik Çağ'a uyumda aynı başarıyı gösteremedi. Onların karşısında artık Haçlı savaşlarında olduğu gibi aşağı bir inanç ve zihniyetin temsilcisi, hor Frenkler değil, kendilerine her açıdan üstün "Batı medeniyeti" adlı bir rakip vardı (Toynbee 1962: 166). Osmanlı Devleti'nin zaafının belirginleştiği XVIII. yüzyılda islâm dünyasının çeşitli yerleri kısmen Batılı işgale uğramış, ancak bunları, kâfirlerin tarih boyunca görülen yerel ve geçici galibiyetleri olarak değerlendiren Müslümanlar bir "Batı medeniyeti" vakıasını ortaya koyan bu nüfuzun derin sonuçlarını kavrayamamışlardı. Ancak Napoleon'un Mısır işgaliyle şoka uğrayan Müslümanlar, Ba-tı'nın islâm'ı fethinin anlam ve boyutunun farkına varmaya başladı.

Napoleon ile "medenileştirici Batı'nın gelişi", Osmanlı ve islâm dünyasının ecel saatinin gelişini de haber verdi. Napoleon, Mısır'a doğrudan, Osmanlı'ya ise dolaylı yoldan, Mehmed Ali Paşa vasıtasıyla gelerek islâm dünyasının kaderini değiştirmişti. Napoleon ile savaşmak üzere gönderilen Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Osmanlı lehine savaşı kazansa da daha sonra Mısır'da kendi adına bir hanedanlık kurarak Devlete ölümcül bir tehdit oluşturmuş, Şark Mese-lesi'nin kızışmasına yol açarak sonunda Osmanlı'yı Tanzimat'ın ve nihaî çözülmenin eşiğine getirmişti.

Diğer taraftan Rusya'nın şahsında "Doğu'nun gelişi" de Osmanlı için aynı derecede ürkütücü oldu. Nitekim kimi gözlemcilere göre Şark Meselesi, aslında 1774'te Rusya ile yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması ile başlamıştır. 1453'de istanbul'u fetheden ve III. Roma sıfatıyla Bizans'ı Batı'dan kopararak bünyesine katan Osmanlı, daha sonra yaklaşık iki asır süresince Batı Hıristiyan dünyasının korkulu rüyası olmuştu. Ancak 1500'den sonra tarih sahnesine çıkan Ortodoks Rusya, Bizans'ın varisliği iddiasıyla giderek Osmanlı Devleti'ne vahim bir tehdit oluşturdu. Artık klasik fetih siyasetinin sınırına gelerek savunmaya geçen Osmanlı, ağırlıklı olarak XVII. yüzyılda Batı cephesinde Avusturya ve XVIII. yüzyılda da Kuzey cephesinde Rusya ile savaşarak varlığını korumaya çalıştı.

Rusya karşısında giderek zayıf düşen Osmanlı’nın bekâ mücadelesi, XIX. asırda zirveye çıktı. Bu en uzun asrında Osmanlı, bir taraftan Napoleon’un Mısır seferinin başlattığı süreçte Mehmed Ali Paşa ve Batılı ülkelere karşı diplomatik, diğer taraftan da Rusya’ya karşı zorlu bir askerî ve diplomatik mücadele verdi. Bu asırda sadece Rusya ile dört savaş yapması, Osmanlı’nın ateşle imtihanını göstermeye yeterdi. 1877—78’de gerçekleşen Osmanlı-Rus ‘93 Harbi, bu ölüm-kalım mücadelesinin zirvesini oluşturdu. 1878 Berlin Antlaşması ile sonuçlanan bu savaş, belki de Osmanlı tarihindeki en önemli kültürel ve psikolojik olayı oluşturuyordu. Daha önce de Osmanlı tarihinde ciddî toprak kayıpları ile sonuçlanan hezimetler olmuşsa da, bunlar çevreye münhasır kalmış ve Müslümanların, devletin bir gün sihirli bir şekilde dirileceğine olan umutlarına halel getirmemişti. Şimdi ise merkezde (Balkanlar ve Anadolu) “Osmanlı Zümrüdüankası” efsanesini yıkan böyle bir hezimet yaşanıyordu. Devletin kaderi, artık ilâhî iradeden ziyade somut iktisadî, psikolojik, kültürel, sosyal ve demografik güçlerin etkisine bağlı görülmeye başlamıştı (Karpat 2000: 155).

O an için Batı karşısında yaşadıkları musibet ve hezimet, Müslümanlara eşsiz göründü. Ancak tarihe bakıldığında bu, ahir zaman dininin mensuplarının belli aralıklarla yaşadıkları, hadis kitaplarında *Kitâbu’l-Fiten* başlıklı bölümlerde anlatılan fitnelerden belki de sadece biriydi. Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, son dinin mensupları oldukları için *ümmet-i merhûme* (ilâhî rahmete mazhar ümmet) denen Müslümanların, geçmiş ümmetler gibi umumî bir hezimet ve helâke uğramayacaklarını, ancak belli aralıklarla zelzeleler ve harp gibi fitnelerle karşılaşacaklarını bildiriyordu (Müttakî
2004: XII/71).

ingilizce *ordeal’ın* karşılığı olarak *fitne,* Arapçada lâfzen “ateşle imtihan” anlamına geliyordu. Milli Mücadele’nin çetin safahâtına ilişkin ingilizce anılarını *The Turkish Ordeal* adıyla kitaplaştıran Halide Edip Adıvar, daha sonra bunu *Türkün Ateşle İmtihanı* olarak çevirmişti. islâm dünyası da XIX. asırda bir kez daha ateşle imtihandan geçiyordu. Önce hemen Fahr-ı Âlem

‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın vefatından sonra ashab-ı güzin arasında baş gösteren hilâfete ilişkin fitneler, daha sonra X.-XI. yüzyıllardaki Şî’î-Bâtınî tehlike, daha sonra Haçlı Seferleri, daha sonra klasik hilâfete son veren Moğol istilaları ve *Pax Ottomana* dönemine tekabül eden uzunca sayılabilecek bir aradan sonra Batı tehlikesi.

XIX. asırda Batı medeniyetinin darbesine maruz kalan elbette sadece islâm dünyası değildi. Ancak islâm dünyası, Batı ile coğrafî ve dinî yakınlıktan dolayı Çin ve Japonya gibi Uzakdoğu ülkelerine göre daha ağır bir bedel ödemek zorunda kaldı. Belki Haçlı Seferleri kılık değiştirmiş, Charlemagne’nın yerini bu kez Napoleon almıştı, ancak Müslümanların artık onların karşısına çıkaracağı bir Salahaddin’leri yoktu. Geçmişteki üstün ya da eşit konumlarından farklı olarak Müslümanlar, bu kez modern Batı medeniyeti karşısında aşağı konuma düşmüştü. Yüzyıllardır Osmanlı liderliğinde Batı’ya doğru yürüyen islâm dünyası, şimdi tam bir ricat sürecine girmişti. Ancak bu daha önce Batı medeniyetinin yaptığı gibi sadece stratejik bir ricat değildi. Bu ricata derin kimlik krizinden kaynaklanan bir kültürel çözülme eşlik ediyordu.

Müslüman kimliği, son din islâm’a mensubiyetten kaynaklanan mutlak bir üstünlük hissiyle şekillenmişti. Bu tür bir üstünlük hissi, doğal olarak iki ucu keskin bir kılıç gibiydi. Maddî gereği yerine getirilerek korunamadığı takdirde bu üstünlük bilincinin karşı uca, tam tersi bir aşağılık ve yıkım psikolojisine dönüşmesi mukadderdi. Zamanındaki korkunç tahribatına karşılık Moğol istilası bile Müslümanlar üzerinde bu kadar derin bir kültürel şok yaratmış değildi. Zira modern dönemde Batı medeniyetinin islâm dünyasına saldırısının emsalinden kritik bir farkı vardı. Bu kez önceden olduğu gibi yabancılığından dolayı bünyeyi rahatsız etmekten çok doğrudan bünyeyi tehdit eden bir kültürel etki söz konusuydu. Artık Müslümanların Batı karşısında önceden olduğu gibi sadece toprakları, mal ve canları değil, kimlik ve inançları da tehdit altındaydı. Teknik Çağ’ın Müslümanlarda yarattığı kültürel şok en iyi, ateşli silahların keşfinden sonra Köroğlu’nun “Delikli demir çıktı, mertlik bozuldu” şeklindeki tepkisine benzetilebilirdi.

C. Kadersel Değişimin Mantığı

XIX. asırda Batı'nın islâm dünyasına doğrudan ve dolaylı olarak iki tür gelişi vardı, birincisi, askerî sefer ve işgal ile doğrudan, fiziksel geliş, ikincisi bunun uzun vadeli sonuçlarına karşı koymaya çalışan yerli hükümetlerin Batılılaşma olarak da tabir edilen reform hareketi sayesinde dolaylı, kültürel geliş. Örneğin Mısır, Batı'nın gelişini birinci yoldan, Osmanlı halkı ise ikinci yoldan hissetti. Sonuç, her hâlükârda Batı'nın islâm dünyasını kendisinin yaşadığı türden kadersel bir değişime, tarihini hızlandırmaya zorlamasıydı.

Büyük uyumu kaybetmesi sonucu Batılı insan, zaman içinde Tanrı ve tarih karşısında uç tutumlara düştü. Batılı insanda Kilise dogmaları sayesinde tarihten dışlanmaya yol açan pasiflik, zamanla tarihi denetlemeye yönelik uç bir aktiflik arayışına dönüştü. *Mo-dernizm* denen bu arayış ise *modernlik* denen köklü değişiklikle sonuçlandı. Tarihin seyrini kontrole yönelik bu köklü dönüşümün Batı'ya kazandırdığı maddî güç, aynı zamanda ona başkalarına karşı ideolojik bir güç de kazandıracaktı. Değişen, değişmeyeni de kendisininki gibi bir değişime zorlayacaktı. Bu tarihî mühendisliğin, psikolojik, felsefî ve siyasî değişik sebepleri vardı.

Psikolojik açıdan bakıldığında Batı'nın, asırlar içinde geçirdiği oldukça sancılı değişimi paylaşarak teselli bulma ihtiyacı görülebilirdi. Değişen, değişmeyene baktıkça bu sancıyı hissedecekti, dolayısıyla değişmeyeni kendine benzetmek *(assimilation)* suretiyle sancıya ortak etme, değişeni teselli edecekti. Buna bağlı olarak felsefî açıdan bakıldığında, Batı'nın düzen, adalet ve barış gibi temel değerlere varmak için yaşadığı sancılı *değişimi* sonunda haddizatında bir değer haline getirdiği görülüyordu.

Değişim ve ilerleme, aslında esas değerlere varmaya yönelik stratejik kavramlardır. Geleneksel toplumlar için kendisinden çok *bizzat* değişimden çok *yönü* önemlidir, değişim ve ilerleme, adalete bitişik düşünülen düzen ve istikrarı korumaya yaradığı ölçüde makbuldür. Aksi halde değişim, *ihtilal,* yani *yozlaşma* getirecektir. Ancak Weber'in *akliyet* kavramının da belirttiği gibi Batı'da zamanla bu stratejik kavramlar, yönü belirsiz temel değerler

konumuna yükselerek haddizatında amaç haline gelmişti. *İstikrar,* geleneksel dünyada ne kadar olumlu ise *değişim* de, Batı'da o kadar olumlu bir değer olarak başka kültürleri yargılama ölçütü haline gelmişti. Buna göre istikrarı savunmak, Osmanlı gibi geleneksel toplumları ilerleme ve değişim karşıtı olarak Batı'nın gözünde mahkûm etmeye yeter hale gelmiştir.[3]

3 Örneğin Colonel Wavell gibi ingilizler, yoğun bir her tür değişime soğuk-lukla birleşik Hıristiyan dünyadan pasif nefreti, Türklerin karakteristiği ola-rak görmektedir (Auchterlonie 2001: 11).

Batı'nın diğer ulusları kendi modeline göre değişime zorlamasının üçüncü bir sebebi siyasî hükümranlıktır. Genelde yapıldığı gibi *hegemonya* kavramının askerî, teknolojik, siyasî ve ekonomik açıdan "büyük güç" olarak düşünülmesi eksiktir. Bu anlamda *sert güç* olarak hegemonya, ancak *yumuşak güç* denebilecek kültürel liderlikle tamamlandığında tam etkisini gösterir. Dünyada ekonomik, teknolojik, askerî ve siyasî açıdan hâkim konuma geçen, maddî liderliği kazanan, manevî liderliği de kazanarak uluslar arasında bağlayıcı değer, norm ve kurumları belirleme gücünü elde eder. Böylece aslında Batı'ya özgü değer, norm ve kurumlar "evrensel" katına yükseltilerek maddî güç, manevî güç, yani, "buyurma gücü, buyurma hakkı"yla tamamlanır. Batılı modelin diğer uluslarca da evrensel olarak benimsenmesiyle Batı'nın gücü, meşrû ve sürekli hale gelir.

Egemen, böylece diğer ulusları kendi evrensel kılıklı modelini benimseme yönünde sistematik bir değişime zorlar. Ikenberry (1990: 289) gibi yazarlar, bu süreci *uluslararası sosyalleşme* olarak adlandırır. Bu, "ulusal liderlerin egemen tarafından benimsenen norm ve değer yönelişlerini içselleştirme ve böylece egemen ve onun liderlik pozisyonunu kabul eden diğer uluslar tarafından oluşturulan camianın üyesi olma süreci" olarak kavramsallaştırıl-maktadır. Uluslararası sosyalleştirmenin geleneksel hedefi "Hıristi-yanlaştırma"nın yerini şimdi "medenileştirme" almıştı. Medenî milletler katına yükselmek için benimsenmesi mukadder özgürlük ve anayasalcılık gibi "evrensel" değer, norm ve kurumlar vardı. M. Koskenniemi (2001), XIX. asırda Batılı-olmayan ulusları medeni-leştirmek için icat edilen uluslararası hukukun ideolojik işlevini tespit etmiştir.

Doğal olarak bu sosyalleştirme, bir alışveriş mantığına dayanıyordu. Batılı egemen açısından bakıldığında çeşitli yaptırım yollarıyla Doğu'yu değişime, kendi modelini benimsemeye zorlama, elbette saf anlamda bir evrensel eşitlik ve birlik özleminden değildi.

Bu değişimle çoğu kez Batı'nın lehine ve muhatabın aleyhine işleyecek, ast/üst ilişkisini pekiştirecek hiyerarşik bir uluslararası düzen kurulacaktı. Zorlanan açısından bakıldığında ise değişim, *ehven-i şerreynin* tercihi anlamına geliyordu. Uluslararası politikada güçlü olan kuralı koyar, gücü kaybeden de daha güçlünün koyduğu kurallara uyardı. Klasik dönemin ardından Osmanlı, uluslararası arenada maddî gücünü kaybettikçe doğal olarak manevî güce sarılmış, temelde dış politikasına uluslararası camiaca benimsenmiş ilke ve değerlere uygunluk, meşrûiyet kaygısı yön vermişti. Diğer bir deyişle Türklerin 1071'de başlayan medenî dünya ile fetih yoluyla bütünleşme eğilimi, yerini diplomasi yoluyla bütünleşmeye bırakmıştı. Osmanlı, XVIII. yüzyılın başlarından, somut olarak 1718 Pasarofça Antlaşması'ndan itibaren fiilen Avrupa devletler sisteminin bir parçası olarak kabul edilmeye başlamış, daha sonra bu gelişme, III. Selim ve izleyen padişahlar dönemlerinde hız kazanmıştı.

Bu özünde stratejik ilişki, tabiatıyla hem Batı, hem de Osmanlı için, "hem karşı, hem için" olarak özetlenebilecek bir *ambivalansı* bünyesinde barındırıyordu. Osmanlı, tarihî yürüyüşünde bir taraftan Avrupa milletler camiasına katılmak suretiyle itibar ve güç kazanma, diğer taraftan da onun sömürgeci emellerinden korunmaya çalışıyordu. Batı'ya bu çelişkili yaklaşımdan dolayı iradî ve mecburî saiklerin etkileşimiyle, kısmen Osmanlı liderliğinin kendi iradesi, kısmen de Batılı güçlerin zorlamasıyla başlaması, değişimi daha da zorlu hale getiriyordu.

Nizam-ı Cedit ile başlayan ve Cumhuriyet ile doruk noktasına çıkan Batılılaşma hareketi, "Batı'ya karşı, Batı için" (Lewis 1993: 30, 40) olarak ifade edilen *misilleme* anlayışından kaynaklanıyordu. Tanzimat'a vücut veren en önemli değişim, geleneksel *mutlak üstünlük* ve rakipsizlik zihniyetinin yerini *mukayeseli üstünlük* ve rekabet duygusunun almasıdır. Batı karşısında hücumdan savunmaya geçilmişti; gaza, artık islâm'ın hâkimiyetini yayma yerine ayakta kalma savaşı anlamına geliyordu.

Osmanlı insanı, yaşadığı dünyanın dedelerinin yaşadığı dünyadan, karşılarındaki Avrupa'nın onların hezimete uğrattığı Avrupa'dan farklı olduğunu anlamaya başladılar.

Önce devletin kaderine hükmeden ve özellikle Batı'nın değişen yüzünü daha yakından tanıyan bir seçkin zümrenin, zamanla daha geniş toplum kesimlerinin farkına vardığı bu gerçek, ayakta kalmak için değişen dünya şartlarına uyum sağlama zorunluluğunu hissettirdi. Batı'nın büyük tehdidi karşısında saf bir muhafazakârlık göstermek mümkün değildi artık; zira muhafazakârların da sürekli değişen gerçekliği, mevcut tehdidi kabulden başka çaresi yoktu. Müslümanların önceden olduğu gibi Batılı fikirlere de, pratiklere de kayıtsız kalma lüksü yoktu; çünkü bunlar şimdi silah zoruyla taşınıyordu.

Batı'ya *misilleme* düsturunca ülkenin bekasına yönelik bu yenileşme zorunluluğu, Osmanlı'da doğal olarak mülkün bekçisi bürokratları harekete geçirecekti. Tanzimat, ilber Ortaylı (1987: 12, 25)'nın da belirttiği gibi, dünyanın kendi etrafında döndüğünü vehmeden kimi megaloman Batılı diplomatların hatıralarındaki iddiaların aksine, bir dış dayatmadan çok içsel bir kararın sonucu olarak gerçekleşmiştir. Osmanlı emperyal bürokrasisi, mülkü korumak için kriz anlarında gereken stratejik kararları kendi iradeleriyle alma kabiliyetine sahipti. Osmanlı gibi emperyal bir rejim, mütemadiyen değişim içindeydi.

Bu anlamda Tanzimat modernleşmesi, var olan değişmenin değişmesi, değişmeye olumlu bir yön kazandırılması kararından doğmuştur. Tanzimat, zaman zaman yanlış yorumlandığı üzere, Avrupa ile ani karşılaşmanın yarattığı bir şokun veya ona körü körüne bir hayranlık veya düşmanlığın eseri değildi. Osmanlı modernleşmesi, modernleşmenin klasik tarifiyle, gelişmiş toplumun özelliklerinin azgelişmiş bir toplum tarafından alınması *(mimetism*-taklitçi-lik) olarak görülemezdi. Bu, öteden beri varlık ve kaderini bir Avrupa devleti olmakta gören bir imparatorluğun geçmişte olduğu gibi kendi geleneklerinden kopmadan değişme çabasını ifade ediyordu.

Ancak teknik çağda bu, pek mümkün olmayacaktı. Batı'daki teknikselleşme dönüşümünün dışında kalan tarımsallaşmış toplumlar için mesele artık, "olmak ya da olmamak"tır. Bir kere başladıktan sonra Batı'nın

dönüşümü ne tarafsız olarak izlenebilir, ne de toptan benimsenebilir bir hal aldı (Hodgson 1974: III/201—5; 1996: 123—4). Osmanlı gibi bir geleneksel ülke için değişmenin nihaî olarak bir sınırı vardı. Ancak iç irade bir sınırda dursa da dış, Batılı irade durmayacak, değişimi bu meşrû sınırın ötesine taşımak için devreye girecekti. Batı, kendisinin yaptığı gibi islâm dünyasını da tarihini hızlandırmaya zorlayacaktı. XIX. asır islâm dünyasında çağdaşlaşma, bu itibarla ateşten gömlekti.

Batı'nın Gelişine Osmanlı Tepkisi A. Tanzimat: Sonun Başlangıcı

Osmanlı'nın dünya sahnesine çıktığı Ateşli Silah imparatorlukları Çağı XV.-XVIII. yüzyılların başında islâm dünyasına egemen olan düzen psikolojisi adeta tarihin donmuş olduğu izlenimini veriyordu. Oysa tarih ilerliyordu ve dönemin sonlarına doğru Osmanlılar, ilerleyen tarihin etkisini daha somut olarak hissetmeye başladılar; bir şeylerin yolunda gitmediği kanaati, yavaş yavaş yönetenlerden yönetilenlere kadar tüm toplum katmanlarınca paylaşılmaya başladı. Osmanlı sosyal felsefesinin temel kavramını oluşturan nizamın zıddı *ihtilal,* yozlaşma alametleri aslında çok önceleri başlamıştı. Her zirvenin aynı zamanda inişin başlangıcı olduğu düsturu uyarınca, Koçi Bey'den Ahmed Cevdet'e birçok gözlemciye göre Os-manlı'daki çöküş süreci ta Kânûnî'nin Altın Çağında başlıyordu (Neumann 1999: 179). Bunun temelinde ise tüm Osmanlı sisteminin belkemiğini oluşturan tımar rejiminin çözülmesi yatıyordu. Daha Kânûnî zamanında çözülmeye başlayan geleneksel sisteme ölümcül darbeyi indiren dış faktör ise Yeni Dünyanın keşfi oldu; XVI. yüzyılın sonlarına doğru Ortadoğu pazarlarını istila eden Amerikan gümüşleri, sıkı Osmanlı malî-iktisadî sisteminin çökmesine yol açınca sorunlar zincirleme geldi.

Ancak gene de bu, geleneksel, çevrimsel bir tarih felsefesine dayalı Osmanlı zihniyetince yeni bir sistem arayışının gerekçesi olarak görülmüyor, Koçi Bey (1985) gibi ıslâhât layihacıları, daha çok Kânûnî'nin altın çağına dönüşü ifade eden restorasyonu savunuyordu. Gerek yönetici, gerekse de halk katında yaşanan sıkıntılar, daha çok, dünyaya egemen, islâm kardeşliği etrafında birleşmiş, patrimonyal bir topluluğun ailevî sorunları olarak sineye çekiliyor, çok ciddî bir rahatsızlık ve galeyan sebebi oluşturmuyordu. Yöneticilerin moralini asıl bozan, imparatorluğun *gaza* alanında eski performansını kaybetmesi idi. Bu süreç, 1683'teki başarısız ikinci Viyana kuşatması ile başlamıştı. 1699'da Avusturya ile yapılan Karlofça ve 1774'te Rusya ile yapılan Küçük Kaynarca antlaşmaları, adeta Osmanlı'nın kaçınılmaz ecelinin işaret taşlarını temsil ediyordu.

Bu esnada Avrupa'da mutlakıyetçi devletten ulus-devletine doğru politik modernleşme yaşanıyordu ve askerî teknolojik yenileşme hedefi, bu modernleşme sürecinin ana dinamiğini oluşturuyordu. 1648'de Westphalia Barışı ile noktalanan Otuz Yıl Savaşları (1618—1648) sırasında ortaya çıkan *modernizasyon* kavramı, aslında askerî gücün yenilenmesi *(innovation)* anlamına geliyordu (Tafsilat, Parker 1988). Doğmakta olan milliyetçilik çağında Avrupa devletlerinin temel amacı, birbirlerine galebe çalmak için modern ordu ve silahlara sahip olmaktı. Buna karşılık modernleşen Avrupa devletlerinin amacı, halkı *modernleştirmek* yerine *yenileştirmek (re-novation)* idi. Amaç, özellikle ziraî üretimde teknolojik yenilik aracılığıyla verimliliği arttırmaktı.

Bu bakımdan arkasında farklı amaçlar yatsa da Avrupa'da olduğu gibi askerî gücün yenilenmesi hedefinin ta Genç Osman (1604— 1622)'a uzanan Osmanlı modernleşme sürecinin de ana dinamiğini oluşturması doğaldı. Eski askerî güce kavuşması, imparatorluğun toparlanması için izlenen temel hedefi oluşturuyordu. Çünkü imparatorluğun kaderi, hem maddî, hem manevî anlamda varlık sebebini oluşturan gazada başarıya bağlıydı. Tımar rejiminin siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel boyutlarıyla tüm düzenin eksenini oluşturduğu bir imparatorlukta askerî performans, deyim yerindeyse buzdağının ucunu temsil ediyordu. Bu yüzden XIX. asırda da Osmanlı modernleşmesinin çekirdeğini ve itici gücünü oluşturan

askerî modernleşmenin, tedricen orduya, idareye, maliyeye, kültür ve günlük hayata yansıması kaçınılmazdı (Ortaylı 1987: 36).

Geleneksel Müslüman zihniyetince askerî güç sayesinde *gazada* başarı, mutlak inanç üstünlüğünün teyidi sayılıyordu. Ancak Osmanlı Müslümanları, modern çağda askerî üstünlüğün siyasî üstünlüğün *sebebi* değil, aslında kapitalizm ve teknikalizmin *sonuc*u olduğunu gözden kaçırıyorlardı. Batı'da kapitalizm, bir anlamda "savaş makinesi" olarak işleyecek ulus-devletinin finansmanını sağlamak, savaşı rasyonalize etmek üzere gelişmişti. Oysa antik Yunan veya Çin gibi kapitalizme kökten yabancı bir zihniyetin yön verdiği Osmanlı liderliğinin askerî modernleşmeye bu perspektiften bakması ve dolayısıyla Batılı askerî güçle başa çıkması mümkün değildi.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru resmen III. Selim'in Nizam-ı Cedit devrinde başlayan konjonktürel reform hareketlerine daha çok geleneksel mutlak üstünlük zihniyetine dayalı restorasyon eğilimi yön verdi. Bu süreçte, yaşanan sorunların dış etkenlerden ziyade, öz kusur ve eksiklerden kaynaklandığı, *tarz-ı veya usûl-i kadîm* olarak adlandırılan asıl modelden sapma sonucu ortaya çıkan arızaların özünde restorasyonla telafi edilebileceği anlayışı geçerli oldu. Islâhâtnamelerde, Batı'da Newton'dan sonra gelişen mekanistik dünyagörüşü uyarınca kurumsal bir siyasî düzenleme yerine, geleneksel, Platonik dünyagörüşüne dayanan "iyi hükümdar" anlayışı uyarınca (Mardin 1992: 294—5), yönetimin kalitesi için hükümdarların şahsî kalitesinin önemi vurgulanmıştır. Bu, gerçek anlamda kurumsal değişikliklerin gerçekleştirildiği bir dönemden ziyade, sonraki yoğun değişim dönemine hazırlık sürecini oluşturmuştur.

Tarihin ağır aktığı zamanlarda yüz yıl, uzun bir dönemin belki de önemsiz bir zaman dilimini oluşturur. Ancak bu çalışmanın kapsadığı, tarihin oldukça hızlandığı yüz yıllık (1839—1939) zaman kesiti, analiz kolaylığı bakımından çeşitli devirlere ayrılabilir. Ar-kaplanından başlanırsa Nizam-ı Cedit (1789—1807), Tanzimat (Âlî Paşa'nın ölüm tarihi itibariyle 1839—1871 veya genel olarak, 1839—1876), istibdat veya Abdülhamid (1878—1908), II. Meşrûtiyet (1908—1920) ve Cumhuriyet (1923—) devirleri. Aydınlar kuşağı açısından ise şöyle bir dönemlendirme yapılabilir:

Tanzimatçılar (1830—1860), Yeni Osmanlılar (1860—1890), Genç Türkler (1890—
1920), Kemalistler (1920—1950) kuşakları. Bir bütün olarak Tanzimat, Türk modernleşme tarihinin dönüm noktası olarak görülebilir. Ancak daha yakından bakıldığında esas devrimci yeniliklerin gerçekleştiği Tanzimat, Islâhât Fermanı ile Kânun-ı Esâsî arasındaki 1856—1876 dönemiyle sınırlandırılabilir. Tanzimat'ın, Gülha-ne Hattı'nın ilanıyla başlayan ilk dönemi (1839—1855) gerçek bir kırılma, modernleşmeden ziyade bir geçiş veya fetret dönemi olarak görülebilir.

Keza tarihin hızlandığı bu kısa süreçte birçok dönüm noktası alınabilirdi. *Vak'a-yi Hayriye* olarak adlandırılan Yeniçerilerin imha edildiği 1826, Tanzimat'a giden süreçte kilometre taşı alınabilirdi.
Sultan II. Mahmud, geleneksel tımar sisteminin çözülüşüyle olumlu işlevlerini kaybederek modernleşmenin önünü tıkayan ana güç haline gelen geleneksel askerî alay Yeniçeriler var olduğu sürece askerî teknolojide yenileşmenin de aslında fazla bir anlamı olmayacağını iyice görmüştü. imparatorluk, kadersel bir dönüm noktasına gelmişti. Askerî kuvvet, nihaî olarak mülkün bekası, mülkün bekası da cemaatin selameti içindi. Yeniçeri krizi ise hepsini tehlikeye atıyordu.

Batı tehdidinin her alanda hissedildiği bir çağda askerî-odaklı bir modernleşme artık anlam taşımayacaktı. 1826, böylece askerî-odaklı modernleşmeden daha kapsamlı, politik-odaklı modernleşmeye geçişte dönüm noktası oldu. Fransızların çekilmesinden sonraki iktidar boşluğundan doğan Mehmed Ali, sonunda Suriye'yi ele geçirme emeliyle Kasım 1831'de Akka Paşalığını işgal etti. Böylece devlet ricalini belki de Osmanlı tarihinde ilk kez mülkün bekasından cidden endişeye düşüren Mısır Meselesi başladı. Köklü, siyasî-merkezli bir modernleşme hareketi olarak Tanzimat, bu mülkün bekası endişesinden doğdu.

Yükselen ulus-devletleri çağında hükümet ile tebaa arasındaki geleneksel politik bağın aşınması, Osmanlı gibi geleneksel, çokuluslu siyasî rejimleri krize sevk etmişti. Bu yüzden Tanzimat kadrosu, özünde hükümet ile tebaa arasında yeni bir bağın bulunması ve buna paralel olarak yeni bulunacak bağlılığın odağı hükümetin reformunu hedefliyordu. Fransız ve Sanayi Devrimlerinin yol açtığı, nasyonalizm ve kapitalizm yönündeki köklü siyasî ve iktisadî dönüşümler, doğal olarak yönetenlerin yönetilenler

üzerinde kontrolünü öngören elit politikasının geçerli olduğu Osmanlı gibi geleneksel, çok-uluslu imparatorlukları derinden etkilemeye başlamıştı.

XIX. asırda yükselen ulus-devletleri çağında Osmanlı, belki de bütün dünyada Batılı darbeden en çok etkilenen ülkeydi. Zira Çin ve Japonya gibi homojen nüfuslu Uzak Doğu imparatorlukları yanında Avusturya ve Rusya gibi Batı içinde sayılan çok-uluslu imparatorluklar da Osmanlı kadar dinî-etnik olarak heterojen bir nüfusa sahip değildi. Osmanlı, erken modern çağda, başlıca Yunan ile Arap'ın temsil ettiği iki dünyayı, Ortodoks Hıristiyan ile islâm dünyalarını birleştirmek suretiyle emperyal barışı sağlayan son geleneksel ülke olmuştu.

Dolayısıyla bu Osmanlı barışına tehdit, her iki Batı ve Kuzey cephesinden geldi. XVII. ve XVIII. yüzyılları boyunca ağırlıklı olarak iki cephede Avusturya ve Rusya ile savaşan Osmanlı'nın zararı, askerî alanda yenilgilerle sınırlı kalmıyordu. Adı geçen devletlerin gayrimüslim tebaası arasında yaptığı tahriklerin yol açtığı gerilim ve isyanlar karşısında Osmanlı'nın aldığı sert tedbirler ile sosyal barışın garantörü millet sistemi yara alıyordu. Özellikle Osmanlı karşıtı bir politika izleyen (1682—1725) Peter liderliğindeki Rusya, Rum Ortodoks tebaanın hamiliği iddiasıyla Osmanlı'yı tehdit ediyordu. Diğer taraftan birçok Slav tebaasından dolayı Avusturya, Rusya'yı Osmanlı'dan daha tehlikeli bir rakip olarak görüyordu (Sonyel 1993: 68). Ancak tarihin cilvesi, normalde birbirleriyle tarihî rekabet halinde olan Rusya ile Avrupa'nın dinî ve me-deniyetsel ideallerinin buluşmasını temsil eden bir halk, Yunanlılar, Osmanlı Devleti'nin kaderini değiştirdi. Dinî ve medeniyetsel gerekçelerle iki rakip ülkenin de desteğini alan Yunanlıların 1832' de bağımsız bir ülke olarak zuhuru, Osmanlı barışının artık sonunun geldiğini haber verdi.

Bu süreçteki asıl etki kaynağı Fransa ve Napoleon idi. Tüm sıkıntılara rağmen varlığını sürdüren, imparatorluklara özgü geleneksel, ilâhî himâye altındaki kutsal ülke, ada ve Nuh'un gemisi psikolojisiyle Osmanlı, Fransız Devrimi gibi Batı'da cereyan eden olaylara kayıtsız kalmıştı. Osmanlı yetkilileri, bunu Hıristiyan dünyasının bir iç meselesi olarak görmüş, hatta bunun Frengi gibi imparatorluğun düşmanlarına yayılacak bir virüs olmasını temenni etmişlerdi. Ancak hızlanan tarihte, artık karantinaya alınması imkânsız hale gelen bu virüs, tedricen Osmanlı dâhil her yere yayılacaktı. Venedik topraklarının taksiminin başladığı 17 Ekim 1791' de imzalanan Campo Formio Antlaşması ile iyonya adaları Fransa' ya katılmış, arkasından Osmanlı payitahtına Fransızların Mora ve Girit'i de topraklarına katmak için Osmanlı Yunanistan'ında kışkırtıcı faaliyetler gösterdiği raporları gelmişti.

Bunun üzerine yaklaşmakta olan tehlikeyi fark etmeye başlayan Osmanlı liderliği, Reisü'l-Küttâp Ahmed Atıf Efendi'nden durum hakkında bir rapor istedi (Lewis 1962: 63—8). Fransa'nın Mısır'ı işgalinden az önce, 1798 baharında Divan-ı Hümâyun'a sunduğu raporda "Voltaire ve Rousseau gibi ateistler"e atıf yapan Atıf Efendi, klasik "fitne, fesat" algılamasının ötesinde Osmanlı dâhil bütün dünya açısından modernliğin tehlikeli gelişini gördü.

Raporda Devrim Fransa'sına ilişkin temel endişe, eşitlik ve özgürlük tutkusuyla din ve Tanrı inancının kaybının siyasî otorite ve düzenin temelini yok ederek uçsuz bucaksız bir anarşi ve kargaşaya yol açacağıdır.

Kanaatimizce raporda üç önemli yenilik görülebilirdi. *Birincisi,* Osmanlı'da zaman zaman olduğu gibi yerleşik inançlara meydan okuyan bir sapkınlığın ötesinde, Batı'daki *sekülerizm* denen köklü ve riskli bir dünyagörüşü değişikliğini fark etmesi, *ikincisi* bu yüzden islâm/Hıristiyan gibi geleneksel dikey, dinî ayırımlar yerine geleneksel/modern dünya gibi yatay ayırıma dayalı geniş bir perspektiften olaya bakması, *üçüncüsü* buna bağlı olarak politik açıdan Osmanlı'nın Hıristiyan kimliğini koruyan Avrupalı ülkelerle geleneksel düşmanlığını ve Fransa ile de geleneksel dostluğunu aşma ihtiyacını belirtmesi.

Bundan kısa bir süre sonra 1 Temmuz 1798'de Napoleon kumandasındaki Fransız askerlerinin iskenderiye'ye çıkarak dağıttığı bir bildiriyle Mısır halkı arasında devrimci ideolojinin propagandasına girişmesi, Atıf Efendi'nin ileriye yönelik kaygılarını haklı çıkardı. Tam bir islâmî üslupla hazırlanan bildiri, besmeleyle başlayarak "özgürlük ve eşitlik üzerine kurulu Fransız hükümeti tarafından neşredildiği" ifadesiyle devam ediyordu. Bildiri, kısaca Fransızların, Fransız halkının sahip olduğu gibi eşitlik ve özgürlük hakları uyarınca Mısır halkını Memlukların zulmünden kurtarma ve medenileştirme misyonuyla geldiğini ifade ediyordu.

Bu arada Bonaparte, kendisinin islâm'ı yıkmak üzere geldiği yolundaki söylentileri yalanlayarak Mısır halkının bunlara inanmamasını ister. Kendisi Memluklardan daha fazla Allah'a ibadet etmekte ve Fahr-ı Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve Kur'ân-ı Ke-rîm'e hürmet etmektedir. Napoleon, bildiride Mısırlı dinî ve yerel önderlere de hitap ederek halklarına Fransızların da samimi Müslümanlar olduğunu anlatmalarını ister. Bunun somut kanıtı ise, tarihte daima Hıristiyanları Müslümanlara karşı savaşmak üzere kışkırtan papayı Roma'dan Malta'ya sürmeleridir. Dahası Fransızlar, her zaman Osmanlı sultanının dostu ve düşmanının düşmanı olagelmişlerdir (Wendell 1972: 85—90).

Napoleon, bildiride bir bakıma Atıf Efendi gibi gelenekselci aydınların itirazlarına cevap veriyordu. Devrimin parolası üç ilkeden *kardeşlik,* zaten

Müslüman sosyal ahlakının temel kavramı olarak herhangi bir orijinalliğe sahip değildi. Hukukî nesafet veya hakkaniyet ilkesinde somutlaşan *eşitlik* de keza Müslüman zihniyetine oldukça aşina bir ilkeydi. Ancak elit/kitle ayırımına dayalı siyasî felsefe açısından eşitlik, Mısır gibi geleneksel bir topluluğa oldukça yabancıydı. Keza siyasî *özgürlük* de o zaman için Mısır halkına yabancı, anlamsız bir kavramdı. Geleneksel kitleye oldukça yabancı, geleneksel otoritelere başkaldırı hakkı doğuracak devrimci kavramlar olduğu için bunların en azından kısa sürede etkisini göstermesi beklenemezdi.

Napoleon Fransa'sının bu şekilde Doğu'da propagandasını yaptığı özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayalı milliyetçilik, aslında çokuluslu imparatorlukları çözerek sömürgeleştirme amacına yönelikti. Geleneksel bir Müslüman toplumda yeni fikirlerin Batı'da olduğu gibi dünyayı değiştirme gücü olmadığı için korkulacak bir şey yoktu. Ancak kâğıt üzerinde atıl fikirler, silah ve siyaset sayesinde uygulamaya geçirildiğinde yıkıcı etkisini gösterecekti. Napoleon, hem sıcak, hem de soğuk savaş yoluyla, Fransız Devrimi ile zirveye çıkan, çok-uluslu geleneksel imparatorlukların korkulu rüyası milliyetçi fikirlerin taşıyıcısı olarak işlev gördü. Bu, Yunanlıların Osmanlı Devleti'nden ayrılması sürecinde somut olarak görülebilirdi (Sonyel 1993: 162—5).

Artık olayın uzun vadeli, kritik sonuçlarını kavramaya başlayan Osmanlı liderliğinin gözünde fitne ve fesat tohumları atılmıştı ve buna kayıtsız kalmak mümkün değildi. Devrimci fikirlerin özellikle Devletin Arap tebaası arasında ayrılık tohumları atmasından çekinen Osmanlı otoriteleri, Suriye, Mısır ve Hicaz'da dağıttıkları dinî söylemli bir Arapça karşı-bildiriyle Fransız Devrimi'nin yıkıcı etkilerine karşı Müslüman halkı uyarmışlardır (Lewis 1962: 67). Bildiri, temelde Atıf Efendi'nin raporundaki tezleri yansıtır. Burada da vurgulanan, Fransız Devrimi'nin getirdiği seküler ideolojinin aslında bizzat Avrupa'nın geleceği için de tehlike oluşturan, anarşi kaynağı bir dinsizlik anlamına geldiğidir ki Hıristiyanlık dâhil herhangi bir dinî bağlılık, her hâlükârda buna tercihe layıktır. Osmanlı yöneticileri, Fransızların Aydınlanmacı rasyonalizm, sekülerizm ve tolerans adına Hıristiyanlığa karşı islâm ve Müslümanlardan yana tavırlarına başlarda olumlu yaklaşsalar da, dinden boşanmış devrimci ideolojinin bütün

dünya için taşıdığı tehlikeli sonuçları sezince devrimci Fransa'ya karşı alarma geçtiler.

Tanzimat Fermanı, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında formel bir eşitlik ve ferdî hakların teminatını öngörmekle birlikte, sanıldığı gibi kânun önünde tam eşitlik getiren, Engelhardt (1328: 40)'ın iddia ettiği gibi bir inkılap değildir. Her padişahın cülusunda ve idari suiistimal ve zulümlere ilişkin şikâyetlerin arttığı zamanlarda çıkardığı adaletnâmeler silsilesinin devamı sayılabilecek Gülhane Hattı, aslında şeriatın bir teyidi olarak okunabilirdi (Abu-Manneh 1994, Ortaylı 1987: 79).

Fermanın başında Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri "ahkâm-ı celîle-i Kur'âniye ve Kavânîn-i Şer'iye"ye uyarak ancak güç ve ümran kazandığı, ancak yüz elli senedir şeriattan ve "kavâ-nîn-i münîfe"den uzaklaşma sonucu zaafa uğradığı belirtilir. Hâlbuki bir devletin ancak "kavânîn-i şer'iye" altında idare ile ayakta kalabileceğini belirten Ferman, daha önce şeriatın uygulanmasında gösterilen ihmal ve suiistimallere karşı şimdi daha titizlikle uygulanmasını sağlayacak düzenlemelere gidileceğini, Padişahın da bu hususta ahd ü misak verdiğini vurgular (Kaynar 1985: 176—80).

Gülhane Hattı, resmen heterojen tebaanın Kânûnî eşitliğini öngörse de hükmen ve fiilen geleneksel dinî hiyerarşiye dayalı sta-tüsel kimlik düzeni varlığını sürdürüyor, Müslümanların *millet-i hâkime* ve gayrimüslimlerin "eşit, fakat ayrı" konumu devam ediyordu. Ancak esas, Tanzimat'ın ikinci aşamasını başlatan 1856 Is-lâhât Fermanı'nın ilanıyla taşlar yerinden oynadı. Tanzimat Fer-manı'nın ilanından sonra uygulama sürecini yakın takibe alan başta ingiltere olmak üzere büyük devletler, Fermanın öngördüğü reformların genelde kâğıt üzerinde kaldığı gerekçesiyle itiraz ediyorlardı. Onlara göre reformun samimiyetinin ölçüsü, gayrimüslimlere muameleydi; hâlbuki gayrimüslim tebaanın konumunda somut, pozitif bir değişiklik gözlenmemişti. Bunun üzerine ingiltere, Fransa ve Avusturya elçilerinin ağır baskıları altında 18 Şubat 1856'de Islâhât Fermanı ilan edildi.

Bu, 1839 Fermanı gibi anayasaldan çok, onun içerdiği vaatleri gerçekleştirmeye yönelik somut reformları içeren daha teknik bir belge niteliğindeydi. *Osmanlılık* ve *vatandaşlık* kavramlarının resmen ilk kez kullanıldığı Islâhât Fermanı, öncekinden daha net ifadelerle dinine

bakılmaksızın bütün Osmanlı tebaasının kânun önünde tam eşitliğini belirtiyordu. Bu kademede gayrimüslim tebaaya o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla verilen imtiyazlar, onlara Osmanlı tebaasının tümünün sahip olduğu statü tanınmak şartıyla kaldırılıyordu. Artık gayrimüslim tebaadan alınan *cizye* vergisi kaldırılmış, buna karşılık askerlik yükümlülüğü veya bundan muafiyet için *bedel* getirilmişti. Mahkemelerde Hıristiyanlar kendi dinlerinin kitapları üzerine yemin ederek tanıklık yapabileceklerdi (Davison 1963, Berkes 1978: 211—2). Dahası, artık gayrimüslimler için "gâvur" gibi aşağılayıcı ifade ve lakapların kullanılması yasak-lanmıştı.[4]Böylece *millet-i hâkime* konumundaki Müslümanların hukukî üstünlüğüyle birlikte kültürel üstünlüğü de sona eriyordu.

4 Davison 1990: 114,123. Örneğin Galata gibi gayrimüslimlerin yoğunlukla bulunduğu semtlerde Hıristiyan halk arada sırada kendilerine gâvur dedikleri gerekçesiyle bazı Müslümanları karakola şikâyet ettiklerinde, Tabur ağası, 'artık gâvura gâvur denmeyeceğini bilmiyor musunuz?' diye çıkışıyor, Müslüman ve Hıristiyan halk bu söz yüzünden zaman zaman karşı karşıya geliyordu (Abdurrahman Şeref 1339: 73—4).

Niyazi Berkes (1978: 211)'in de belirttiği gibi, 1839 Hatt-ı Şerifi Müslümanlar içinse, 1856 Hatt-ı Hümâyunu da Hıristiyanlar için çıkarılmış sayılabilirdi. Üzerlerinde tam bir şok etkisi yaratan Islâhât Fermanı ile Müslümanların "millet-i hâkime" ayrıcalığının bir anlamı kalmadı. Tepki çok geçmeden payitahttan islâm dünyasına yayıldı, hatta Mekke Şerifi ile etrafındaki ulemâ, Tanzimat bürokrasisini küfürle itham eden fetva bile çıkardı.[5]Aslında yeni durumdan Müslümanlar kadar Hıristiyanlar, hatta daha çok hoşnutsuzdu. Zira Islâhât Fermanı'nın getirdiği yenilikle *millet-i mah-kûme'yi* teşkil eden milletler içinde birinci sırayı alan Rum-Orto-doks cemaatinin itibarı da kaybolmuştu; cemaat önderleri, Fermana "Devlet bizi Yahudilerle beraber etti. Biz islâm'ın tefevvukuna razı idik" diyerek tepki göstermişlerdi.[6]

5 Bernard Lewis'ten aktaran Ortaylı 1987: 75, ayrıca Karal 1976: 8—10, Davison 1990: 120—8.

6 Ahmed Cevdet 1986: I/68, ayrıca Engelhardt 1328: 131, Karal 1976: 10—1, Berkes 1978: 212, Mardin 1991: 14.

Tanzimat'ın ikinci fermanından hoşnutsuzlar arasında birincisinin mimarının da bulunması belki de tarihin bir cilvesiydi. Tanzimat Fermanı'nın mimarı olmasına rağmen bilahare inisiyatifi eski müritleri, yeni rakipleri Âlî ve Fuâd Paşalara kaptırarak yeni fermanın hazırlanmasında devre dışı kalan Reşîd Paşa, Padişaha sunduğu lâyihada Fermanın muhtemel tehlikeli sonuçlarına duyarlıkla dikkat çeker (Karal 1976: 8, Berkes 1978: 212). Ona göre Tanzimat Fermanı belli bir istişare sonucunda hayata geçtiği halde Islâ-hât Fermanı, Âlî Paşa ile istanbul'daki Fransız ve ingiliz Elçileri tarafından kapalı kapılar ardında hazırlanarak saraya dayatılmıştı. En tehlikesi, Ferman'ın Paris Antlaşması metninde zikredilmesinden dolayı dış müdahalelere kapı açılmasıydı (Engelhardt 1328:
126—9, 136).

Hükümet ile topluluk arasında yeni bir bağ bulma arayışı, bu bağlılığın odağı hükümetin de reformunu gerektiriyordu. Tanzimat Fermanı, tebaanın hukukî, siyasî eşitliği devrimci ilkesine bağlı olarak, Batı'da daha çok ikinci kuşak insan hakları kategorisinde düşünülen, tebaanın, "can, mal, ırz ve mesken emniyetini" kapsayan ferdî haklarının teminatını öngörüyordu. Mülkiyet hakkını da içeren ferdî hakların güvence altına alınması, tebaanın verimi dolayısıyla devletin gücünü arttırmaya yönelik, Batı'da *aydın despotizmi* de denen *kameralizmin* bir ürünüydü (Mardin 1991: 12, 83—7).

Bu anlayışa göre ülkenin kalkınması, hukuk düzeninin tesisine bağlıydı. Böylece hukuk devleti, bizzat bir ideal ve hedeften ziyade, hem imparatorluğun politik bütünlüğünü koruma, hem de ekonomik gelişmeyi sağlama gibi çifte işlev görerek aslında Makyave-listik hikmet-i hükümet *(reason of state)* esprisince devleti güçlendirmeye yarayacak araçsal bir formül olarak belirmektedir. Hukuk devleti, yönetilenler açısından bir gelişmeyi öngördüğü gibi aynı zamanda yönetici bürokrasi grubu açısından da meşrûiyet temeli sağlayacaktı. Bu dönemde çıkan ilk kânunun, memur hukukuna ilişkin bir ceza kânunnamesi olması (Engelhardt 1328: 43), bürokrasinin meşrûiyet arayışının bir göstergesi sayılabilirdi.

B. Tanzimat’tan istibdad’a

II. Abdülhamid’in hükümdarlığı (1876—1909), saltanat süresinin uzunluğu ve yoğunluğu açısından Osmanlı ve islâm dünyasının kadersel dönemini oluşturur. Bu bakımdan o, XIX. asır Osmanlı ve islâm dünyasının kilit şahsiyetini oluşturur; çünkü Tanzimat’tan farklı olarak istibdat dönemi, Sultan Abdülhamid’in ismiyle özdeş-lemişti. 33 yıllık saltanat hayatı, üç kıtaya yayılmış bir imparatorluğun tarihte benzeri az görülen bir ölüm-kalım mücadelesinin destanıdır. Kanaatimizce onun misyonunun büyüklüğü bu açıdan ancak Fatih ile kıyaslanabilir. Fatih, imparatorluğun kuruluşunu, Ab-dülhamid ise bekasını sağlayan iki büyük Osmanlı sultanı olarak görülebilir.

Ralph Waldo Emerson’ın vecizesinde[7] olduğu gibi büyük insanların kaderi, yanlış anlaşılmak ve zıt değerlendirmelere uğramaktır. Sultan Abdülhamid de, çağımızda uzunca bir süre her yerde, hem kendi ülkesinde, hem de Batı ve islâm dünyasında önyargılı, haksız değerlendirmelere konu olmuştur. Ancak çağımızda resmî tarih görüşüne bağlı olmasına rağmen Enver Ziya Karal’ın açtığı çığırda Kemal H. Karpat, Şerif Mardin, ilber Ortaylı, Engin Deniz Akarlı, Selim Deringil, M. Şükrü Hanioğlu, Orhan Koloğlu gibi bilim adamlarının objektif araştırmalarıyla onun tasviri, “kızıl sultan”dan -Selim Deringil’in deyimiyle- “büyüleyici sultan”a kaydı. Sevse de sevmese de herkes, islâm dünyası ve Türkiye’nin mukadderatını anlamak için onun eserini keşfetmenin zorunlu olduğunu gördü.

7 “To *begreat is to be misunderstood”* (Büyük olmak, yanlış anlaşılmaktır).

Burada çalışmanın kapsamı itibariyle amacımız ayrıntıya girmekten çok onun gerçekleştirdiği büyük dönüşümün özüne nüfuz etmektir. Kanaatimizce onun “mülkün bekası” ana hedefine yönelik mücadelesinin dört temel yönü tespit edilebilirdi:

Birincisi, ülkesini kurtarmak için tarihî şartlar gereğince kapsamlı bir modernleşme programını uygulamak,

İkincisi, bunun yol açacağı meşrûiyet krizini aşacak, yeniden-meşrûlaştırma yolları bulmak,*Üçüncüsü*, bu esnada iç iktidar çekişmelerini ve muhalefeti etkisizleştirmek,

Dördüncüsü, bu süreçte Avrupa'nın emperyalistik siyasasına karşı askerî, diplomatik ve enformatik bir mücadele vererek imparatorluğun toprak bütünlüğünü korumak.

Bunlardan ilk ikisini ana, diğer ikisini ikincil hedef olarak görebiliriz.

Sultan Abdülhamid'in bu büyük modernleşme hareketinin daha iyi anlaşılması, beş açıdan mukayeseye bağlıdır. Birincisi, *aydın despotizmi* denen erken modern, XVII. yüzyıl mutlakıyetçi monarşiler dönemi modernleşmesi, ikincisi XIX. yüzyıl Sanayi Devrimi dönemi Batı modernleşmesi, üçüncüsü XIX. yüzyıl Rusya, Çin, Japonya gibi geleneksel imparatorlukların modernleşmesi, dördüncüsü, örneğin ismail dönemi Mısır-odaklı islâm dünyası modernleşmesi, beşincisi, XX. yüzyıl Türk modernleşmesi. Bu beş tür modernleşmeye kıyasla ancak Sultan Abdülhamid dönemi modernleşme çok daha iyi değerlendirilebilecektir. Zira Salzmann (2004)'ın da dikkat çektiği gibi, imparatorluğun fiilen XVII. ve XVIII. -ve tabiî ki XIX.- yüzyıldaki dünya trendlerinin şimdiye kadar kabul edilenden çok daha fazla bir parçası olduğuna dair az şüphe görünüyor.

Mukayeseli tarihî sosyoloji açısından bakıldığında Batılılaşma denen bu modernleşme sürecinin, benzer bünyelere sahip Rusya, Çin, Japonya gibi geleneksel ülkelerin hepsinde az-çok ortak bir seyir izlediği görülebilirdi. Bu Doğulu büyük ülkelerin Batı'ya misilleme olarak modernleşme süreçleri, içsel ötekileştirmeye dayalı Batılı modernleşme mantığını kendi coğrafyalarına uyarlayarak başladı. Rönesans'tan itibaren Batı, önce kendi tarihini artzamanlı kronopolitik ile ötekileştirerek değişmiş, bilahare geleneksel jeopolitiği dönüştüren oryantalizm ve eşzamanlı kronopolitik ile başka toplulukları ötekileştirerek kendi yaşadığı tarzda değişime zorlamaya başlamıştı. Batılı veya Doğulu, aslında gelişmiş hemen hemen her ülkede bilkuvve mevcut içsel ötekiler, modernleşme sürecinde açığa çıktı.

Modernleşen Avrupa'nın Doğusu, italya'nın Güneyi gibi, Çin, Japon, Osmanlı ve Rusya gibi imparatorluklar da modernleşme sürecini hızlandırmak için içsel ötekilerini yarattılar (Adamovsky 2005, Deringil 2003, Dickinson 2002, Herzog 2000, Howell 2005, Makdisi 2002, Schneider 1998, Schein 1997). Hep güçlü bir merkez oluşturmaya yönelen bu imparatorluklara özgü merkez/çevre tefavütünün modernleşme sürecinde keskinleşmesi, "evcil oryanta-lizm"i kolaylaştırdı. Bu ülkeler kendi içlerinde bir yandan oryanta-listik bir jeopolitik, öte yandan aynı çağda yaşayan toplulukların ayrı kültürel seviyelerini korumasını reddeden bir kronopolitik öte-kileştirmeye gittiler. Nitekim ingilizce *sekülerleşme* veya Türkçe *muasırlaşma* veya *çağdaşlaşma* kavramları da, aslında kültürel anakronizmin reddîni öngören kronopolitik zihniyeti yansıtmaktadır.

Örneğin Rusya oryantalistik Doğu/Batı ayırımını kendi ülkesinde Kuzey/Güney'e çevirdi. XVIII. yüzyılın sonlarında ülkesinin sınırlarını Güney Ukrayna ve Kırım'a kadar genişleten II. Katerina zamanından itibaren Ruslar, kendilerini Osmanlı Türkleri ve Kırım Türklerinden daha medeni ve Avrupalı olarak görmeye başlamışlardı (Dickinson 2002: 5). Osmanlı ise kendine özgü, geleneksel Doğu/Batı ayırımını korudu. Rumeli olarak adlandırılan Balkanlar, Osmanlı'nın belkemiğini oluştururken, yapısal şartlarından dolayı imparatorluğa entegre edilemeyen Arap toprakları çevre olarak kaldı. Bu ikilik, XIX. asırda iyice su yüzüne çıktı. Osmanlı reformcuları, bu evcil oryantalizme eşlik eden kronopolitikle açık veya örtük olarak Arap topraklarını modernleştirilecek geri kalmış bölge olarak gördüler (Makdisi 2002). Bu antropolojik, kronopoli-tik ötekileştirme eyleminin dayandığı etnografik malzemeyi sağlayan ise Evliya Çelebî'ye kadar geri giden ve XIX. asırda yoğunlaşan islâm dünyası-içi seyahatlerdi (Deringil 2003, Herzog 2000, Mak-
disi 2002).

Modernleşmenin gerektirdiği eğitim ve okur-yazarlığın kamu-sallaştırılması ihtiyacı, geleneksel zor alfabelerin kolaylaştırılması, hatta değiştirilmesi fikrini gündeme getirmişti. Cumhuriyet döneminden çok önce Sultan, Arap alfabesiyle yazının okunmasının güçlüğünü itiraf ederek, halkı okutmak için Latin alfabesinin kabulünü bile düşünmüştü (Karal 1988: 404). 1868 Meiji Japonya' sında da benzer şekilde geleneksel Japon

alfabesinin daha basitleş-tirilmesine yönelik reform fikri gündeme gelmişti (Twine 1983).

Son yıllarda Abdülhamid dönemi Osmanlı modernleşmesi hakkında yapılan çalışmalarda bir artış gözlense de bu tür mukayeseli bir perspektiften kapsamlı incelemelere henüz girişilmiş değildir. Bu konuda Batılı araştırmacıların örneğin Japonya, Çin, Rusya ve hatta Hindistan ve Mısır kadar Osmanlı'ya eğilmemeleri, dünya tarihi açısından bu ülkelerin gözlerinde taşıdıkları ağırlıkla ilgilidir. Bu sebeple gerek Türkçede, gerekse ingilizcede yapılan önemli çalışmalar daha çok Kemal Karpat, Şerif Mardin, ilber Ortaylı, Selim Deringil, Şükrü Hanioğlu, Orhan Koloğlu gibi Türk araştırmacıların ürünüdür.

Cumhuriyet devrinde bir ulus-devletinin kuruluşu psikolojisinden dolayı benimsenen çok-uluslu bir Müslüman imparatorluktan kopuş söylemi, bu mirasa sırt çevrilmesine yol açmıştı. Oysa Türkiye gibi köklü bir tarihe sahip bir ülkenin tarihte "beyaz bir sayfa açması" mümkün değildi. Cumhuriyet ilerledikçe yaşanan müzmin sorunların kaynağına inme ihtiyacı, zorunlu olarak araştırmacıları Abdülhamid dönemi mirasına götürdü. Türk modernleşmesinin başarı ve başarısızlıkları, ancak Osmanlı çizgisiyle süreklilik içinde anlaşılabilirdi.

Resmî tarih tezine bağlı olmasına rağmen Enver Ziya Karal'ın çalışmaları, bu konuda ilk ciddî adımı attı. Daha sonra özellikle K. Karpat (2000) da olduğu gibi, konuyu daha sistematik bir şekilde ele alan çalışmalar, imparatorluk ile cumhuriyet arasındaki sürekliliği somut olarak ortaya koydu. Ordu, bürokrasi, yargı, ekonomi, sağlık, eğitim, basın gibi birçok alanda modern Türkiye'nin temelleri, Sultan Abdülhamid döneminde atılmıştı; Türk inkılâbı, onun başlattığı modernleşme hareketinin ulus-devletinin kuruluşuyla tamamlanmasından ibaretti. Dolayısıyla mesele, tarafsız ve dikkatli bir şekilde Osmanlı ile Türkiye arasında değişen ile değişmeyeni, süreklilik ve değişim çizgisini ayırt etmektir. Bu emperyal modernleşme mirasına nüfuz, aynı zamanda Türk modernleşmesinin islâm dünyasının modernleşmesiyle münasebetini ve dolayısıyla mukadderatını da gösterecekti.

II. Abdülhamid'in başlattığı modernleşme, tarihin hızlandığı bir süreçte zorunlu olarak erken modern ve modern Batılı modernleşme örüntülerinin birleştiği bir seyir izledi. Modern devlet, XIX. yüzyılda şekillenen endüstriyel ulus-devletiydi. John Locke'un tasarladığı gibi burjuvazinin çıkarlarını güvence altına alacak yazılı anayasa, Marksist terimle bu devletin üstyapısını temsil ediyordu.

Tanzimat bir anayasal reform hareketi olarak tasarlandığı için akim kalmıştı; bu, altyapısal, sosyo-ekonomik bir kalkınma hareketiyle desteklenmediği takdirde ülkenin bekası sağlanamazdı. 6 Ağustos 1838'de ingiltere ile Baltalimanı'nda yapılan Ticaret Muahedesiyle yabancılara verilen ticaret serbestîsinin 1856 fermanı ile genişletilmesi, zaten cılız yerli sanayiye ağır darbe indirmişti. Sanayi Toplumu, liberalizm ve kapitalizme, özel teşebbüs ve serbest pazara dayanıyordu. Ancak Sanayi Devrimi olarak adlandırılan dönüşümün gerçekleştirilmesi, devletin inisiyatifini gerektiriyordu. Avrupa'da da, Doğu'da da sanayi toplumunun altyapısını oluşturan ve maliyeti özel sektörün boyunu aşan ulaşım ve teknik eğitimin sağlanmasını zorunlu olarak devlet üstlenecekti (Tafsilat, Sylla 1992).

Platonik bir dünyagörüşünce yerli bir burjuvazinin oluşumuna izin verilmeyen Osmanlı'da bu konuda devlete daha da hayatî bir rol düşüyordu. II. Abdülhamid'in giriştiği teknik anlamda modernleşme, yani sanayileşmeyi, en somut bu iki alanda görmek mümkündü. Sultan, kurduğu demiryolları ve açtığı teknik eğitim okullarıyla iki temel alan ulaşım ve eğitimde sanayileşmenin altyapısını oluşturmaya çalıştı. Bunlar doğal olarak Cumhuriyet dönemindeki kurumsallaşmanın da temelini oluşturdu.

Osmanlı, bir din devleti mi, askerî devlet mi, güç devleti miydi? Geleneksel "din ü devlet" ikizliği formülünün anlattığı gibi hepsi, daha doğrusu, "kalemiye, seyfiye ve ilmiye" olarak adlandırılan üç yönetici grup arasındaki güçler ve işlevler dengesiyle sağlanan, hepsinin ince bir kombinasyonu idi. Osmanlı'da bu yönetici gruplar arasındaki geleneksel güç dengesinin işi, hem iktidarın, padişahın mutlak gücünü, hem de muhalefetin, sosyal güçleri temsil eden yönetici grupların gücünü dengelemek suretiyle devletin tarafsızlığını korumaktı. Zira devlet, herkesin varlığının ortak temelini oluşturuyordu. Ancak aralarındaki geleneksel güçler dengesinin bozulması sonucu ikili ittifaklara yönelen yönetici grupların ağırlığı değişmeye ve dolayısıyla devlet de yalpalamaya

başladı. Sultan Ab-dülhamid, buna çare bulmak için kritik bir karar verecekti. Osmanlı modernleşmesinin hedefi ve buna göre değişimin meşrûlaştı-rılması tarzı, siyasî rejimin temel niteliğine ve bu temel niteliği temsil eden yönetici grubun işlevine göre belirlenecekti.

Yeniçeriler temelde sahip olduğu askerî güçle rejime tehdit potansiyelini taşırken, aynı zamanda çoğu kez darbelerde toplumun ahlakî lideri ulemânın işbirliğine de ihtiyaç duyuyordu. Diğer taraftan onların mülkün kurumsal bekçisi kalemiyenin iradesiyle zaman zaman çakışan, çoğu zaman da çelişen iradesi, III. Selim'in reform hareketini akim bırakan başlıca faktördü. Ancak seleflerinin yaşadıklarından gereken dersi alan II. Mahmud'un kararlılıkla Yeniçerileri devre dışı bırakmasından sonra reform sürecinin önü açıldı. Şimdi amaç, münhasıran askerî modernleşmenin ötesinde askerî kuvvetin varlık sebebi olan mülkün bekasına yönelik politik modernleşme idi. Çünkü önceden olduğu gibi bir grup tarafından gaspının ötesinde içinde bulunduğu ölümcül şartlar nedeniyle mülkün doğrudan ölüm-kalımı söz konusu idi. Tanzimat, zirveye çıkan bu "mülkün bekası" endişesiyle Batı karşısında ayakta kalmak için "ne gerekiyorsa yapma" kararıyla başladı.

Bu gelişme, seyfiye ile birlikte ilmiyenin de yıldızının söndüğünü haber veriyordu. Yönetici grupların gücü, güç kaynaklarına bağlıydı. Modernleşen dünyada askerî güç ve reformun önceliğini kaybetmesi, yozlaşan Yeniçerilerin düşüşüne yol açtığı gibi, aynı süreçte dinin yasası şeriatın çekilmesi de bekçisi ulemânın düşüşünü getirecekti. Yükselen Batı karşısında modernleşmeye zorlanan bir devlette ulemâ, çöküş reçetesinde zaman zaman mülkiye ile örtüş-mekle birlikte temelde ihtilâf halindeydi. Ulemâya göre inhitatın sebebi, dini uygulamadaki ihmal ve kusurlardı, bu yüzden çözüm de şeriatın daha iyi uygulanmasında yatıyordu. Mülkiyeye göre ise sorun, mülkte yatıyordu; imparatorluk, devlet mekanizması bozul-duğu için gerilediğinden reform hareketinin amacı devleti güçlendirmek olmalıydı. Sonunda mülkiyenin bakış açısı galip geldi ve ulemâ idare, adalet ve eğitim sistemindeki marjinal rolleri dışında
giderek devre dışı kaldı (Mardin 1995: 44; 1994: 171).

Osmanlı'da geleneksel "din ü devlet" ikizliği formülündeki sıradan anlaşılacağı gibi *din,* cemaat için öncelikliydi; ancak bunu bekası,

geleneksel dünyagörüşü uyarınca Osmanlı'da da organik anlamda cemaati de kapsadığından kutsal ve ebedî sayılan *devlete* bağlı olduğundan, devlet veya mülkün kurtarılması hedefi, şimdi öncelik kazanmıştı. Bu kurtarma, mülkün ve bekçisi mülkiyenin güçlendirilmesini gerektiriyordu. Tanzimat'ın siyasî rejimde yol açtığı temel değişiklik, mutlakıyetten meşrûtiyete geçiş yolunda merkeziyetçi bir bürokratik monarşinin oluşturulmasıyla iktidarın, Saraydan Babıâli'ye, padişahtan bürokrasiye transferiydi (Berkes
1978: 163).

Bu dönüşüm bürokrasinin eğitimine de yansıyacaktı. Geleneksel olarak *kalemiye* denen saray bürokrasisi, Saray içinde Enderun mektebinde "padişah ve mülkünün himâyesine adanmış kul" zihniyetiyle yetiştiriliyordu. 1859'da kurulan Mekteb-i Mülkiye ile *kale-miye* yerine *mülkiye* adını alan bürokrasinin adıyla birlikte dünya-görüşü de değişmeye başladı (Findley 1980: 159). Artık *kul* zihniyetini aşan seküler-pragmatik bürokrasi, idealizmi geri plana iterek toplumdaki iktidar amillerine gerçekçi perspektiften bakmaya başladı. Seküler bürokrasi, XIX. asrın başlarında artık değişimi tek başına başlatacak güce erişmiş bulunuyordu ki otokratik bir modernleşme olarak Tanzimat bu sınıfın ürünü olmuştur (Ortaylı 1987: 25).

Yönetenler ve yönetilenler ayırımına dayalı geleneksel Osmanlı *elit politikası* rejimi, ulemânın siyasî sistemi oluşturan yönetenler ve yönetilenler, padişahın da hükümet sistemini oluşturan yönetenler arasında aracı olarak sağladıkları *sosyal ve siyasal meşruiyet* ile kaimdi. Kitle politikası yönündeki modernleşme bu geleneksel işlevleri körelterek Osmanlı siyasî sistemini meşrûiyet krizine soktu. *Birincisi,* geleneksel elit politikası rejiminde halkın iradesinin ve şeriatın temsilcisi olarak *asker* ile *re'aya* arasında sarkaç rolünü oynayan ulemânın devre dışı kalması, siyasî sistemi, *sosyal meşruiyet* temelinden yoksun bıraktı. *İkincisi,* merkeziyetçi ve bürokratik yapının güçlenmesine yol açan bu süreç, hükümet sistemini, padişahın geleneksel sarkaç rolüyle sağladığı patrimonyal meşrûiyetten mahrum bıraktı. Padişahın, geleneksel sistemde yönetici sınıflar arasında oynadığı *nefs-i nâtıka* rolünün kaybından kaynaklanan "elit dolaşımındaki

tıkanma"nın sonucu *siyasî meşruiyet* krizi idi. Osmanlı'daki ilk entelektüel akım sayılan Yeni Osmanlılar da temelde bu mülkiye oligarşisine, Tanzimat'ın ikinci kuşağını oluşturan Âlî-Fuâd Paşalar istibdadına muhalefetten doğmuştu.

Meşru (legitimate) lâfzen "şeriata uydurulmuş" anlamına geliyordu (Berkes 1984: 28). Buna göre *meşruiyet*, *şeriat* veya *nomos* denen"din, ahlakın ve hukukun kaynaştığı bir üstün yasaya uygunluk" anlamına geliyordu ki Türkçedeki "şeriatın kestiği parmak acımaz" deyimi, bu tür bir meşrûiyeti anlatıyordu. Adı Cengiz Yasası veya Napoleon Düsturu olsun, devletin koyduğu pozitif yasaya uygunluk anlamında *yasallık* ise *meşruiyet*e yetmiyor, Tanzimat sürecinde Batı'dan alınan yasaların icrası, halkın parmağını acıtıyordu.

Halkın bilincine yansıyan meşrûiyet krizinin en çarpıcı ifadesini iki örnekte bulmak mümkündü. Birincisi, halk “Artık gâvura gâvur denmeyecek” (Abdurrahman Şeref 1339: 7, Davison 1990: 123) sözüyle Tanzimat’ın meşrûiyet krizini çarpıcı bir şekilde kendi diline tercüme ediyordu. ikincisi, cenazesi esnasında Âlî Paşa’ya karşı gösterilen sözsüz protestoydu (Ahmed Cevdet Paşa 1986: I/44). Böylece halk onun şahsında gayrimeşrû Batılılaşmayı mahkûm ediyordu. Zaten uzun süredir klasik tımar rejiminin bozulmasından dolayı sefalet içinde yaşamaya alışan Müslüman tebaanın gayrimüslimlere göre düşük refahı, *millet-i hâkime* psikolojisiyle telafi ediliyordu. Islâhât Fermanı’nın getirdiği tebaanın eşitliği ilkesiyle Müslüman halk şimdi bu psikolojik sığınaktan da mahrum kalarak maddî ve manevî boyutlarıyla küllî bir hezimet duygusuna girmişti.

Aslında Mısır’da özellikle ismail döneminde görülen modernleşme zihniyetinden farklı olarak Osmanlı’da modernleşme, dokt-rinal değil, stratejikti; modernleşme, Batı medeniyetinin uğruna değil, mülkün bekası uğruna yapılıyordu. Bu yüzden ne kadar se-küler, pragmatik yönelişli olursa olsun, Tanzimat bürokratlarının da Batı-tarzı modernleşmede gözettikleri bir sınır vardı: farklı dinlerden insanlar-arası evlenme *(intermarriage)*. Geleneksel dünyada evlilik akdi, Allah ile insanlar arasındaki ezelî ahdin uzantısı sayılıyordu. Evlilik, bu sebeple imana bağlıydı, islâm’da Müslüman bir erkeğin ehl-i kitaptan olmayan, putperest bir kadınla, Müslüman bir kadının da gayrimüslim bir erkekle evlenmeleri mümkün değildi. Dinî kimlik böylece geleneksel dünyada, özellikle Yahudilik ve islâm gibi legalistik dinlerde evlilik sayesinde sürdürülüyordu. Bu yüzdendir ki Roma imparatorluğu diğer halklara karşılık Yahudileri asimile edememişti. Napoleon (1961: 113), bu yüzden Yahudilerin asimilasyonu için özellikle Yahudi ve Hıristiyan kadınların karşı dinden erkeklerle evlenmesini düşünüyordu.

XIX. asır ingiliz emperyalizminin sembol ismi Lord Cromer de eski ve modern emperyalizmleri karşılaştırdığı çalışmasında bu hususun önemini vurgular. Evliliğin, dinî *yerine* farklı dinlerden insanlar arasında *sivil* bir akitle gerçekleşmesiyle ancak gerçek asimilasyon mümkündü. Yahudilik dışında güçlü vahy edilmiş dinlerle karşılaşmamış Roma emperyalizminin

başarısı da bu şekilde diğer toplulukları asimilasyonda yatıyordu. Bu bakımdan evlilik dinî bir akit sayıldığı islâm dininden milyonlarca tebaaya sahip olan Batı' nın Roma gibi bir asimilasyon ve emperyalizm başarısı göstermesi mümkün değildi. Cromer, Müslüman bir kadının Hıristiyan bir erkekle evlenmesi durumunda Müslüman cemaatin gösterdiği dehşetli tepkiye ilişkin nice kişisel hatırasını aktarır (Chamberlain 1972: 71-72).

Karma evliliğe izin, şu halde, bir ülkenin vatandaşları arasında mutlak eşitlik öngören seküler bir hukuk düzenine geçişin başlıca göstergesiydi. Islâhât Fermanı'nın ilanından sonra Sadrazam Âlî Paşa, ingiltere'nin istanbul sefiri Stratford Canning'e "Hıristiyan-larla Müslümanlar arasındaki hukuk farklarını kaldırdık. Artık hepsi Osmanlı ve müsavidirler" demişti. Sefir'in buna karşılık "Demek ki bundan sonra Müslüman kadınlar Hıristiyanlarla da evlenebilecekler" demesi üzerine ise Paşa, "Yoo… işte bu olmaz" diye yerinden sıçramıştı[8] Tanzimat döneminde halk nezdinde mahkûm edilen Batılılaşmanın sembol figürü sayılan bir Paşa'nın bile böyle bir "kırmızı çizgisi"nin olması oldukça anlamlıydı.

8 Aktaran, Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya* (istanbul: Bateş, 1980), s. 445.

Tanzimat sürecinde hikmet-i hükümet zihniyetiyle meşrûiyet sınırlarını zorlayarak birçok Batı-tarzı yeniliğe cevaz veren ulemâdan Ahmed Cevdet için ise bu sınır, yazılı anayasa idi. Cevdet (1986: I/71)'e göre "inkılâb-ı hal ve zaman hasebiyle" imparatorluğun gayrimüslim tebaa hakkındaki eski düzenlemeyi gözden geçirmek zorunlu olmakla birlikte, bunun, tedricen yerine Âlî ve Fuâd Paşaların yaptığı gibi "defaten" icrası, "enzâr-ı ehl-i islâm'da se-beb-i nefrîn" olurdu. Ona göre Islâhât Fermanı'nın ilgili hassas maddeleri, ehl-i islâm'ın tepkisini azaltmak için Müslümanlar ve Avrupalılar tarafından farklı yorumlanmaya müsait, müphem bir dille kaleme alınmıştı.

Devr-i Hamidî, Tanzimat'ın bu zaaflarını aşma azmiyle başladı. Tanzimat döneminde bürokratik iktidar mücadelesi ve Saray/Babıâli çekişmesi yüzünden reformlar, gereken etkinlik ve verimlilikle yürütülememişti. Tereddütlü modernleşme, eskinin tutarlı bir dönüştürülmesi yerine daha çok eskinin yanına yeninin koyulmasından kaynaklanan çelişki ve gerilimlere

yol açmış, dahası, sağlanan kısmî başarı da meşrûiyetin kaybı yüzünden boşa gitmişti. Sultan Abdülhamid, meşrûtî bir rejimde modernleşmeyi yürütmek üzere işe başlamış (1876), ancak kısa bir süre sonra patlak veren ‘93 Harbi (1877—78), bu ortamda liberal bir modernleşmeyi gerçekleştir-menin imkânsızlığını göstermişti. Sultan, mülkün bekası için aydın despotizmince tek elden, kapsamlı, programlı ve kararlı bir modernleşmeye gitmekten başka çare olmadığını gördü. Bu modernleşme sonunda kendi saltanatıyla birlikte islâmî geleneğin altını oyacak olsa da Sultan bunların pahasına ülkesini kurtarmak için gerekeni yaptı.

O, böylece orijinal anlamıyla *istibdada* dönmüştü. Onun rejiminin pejoratif bir şekilde, Arapça ve Osmanlıcada *ceberut* denen *ti-ranlık* anlamında *istibdat* olarak tanımlanması, ona muhalefetin ürünüydü. Hâlbuki orijinal anlamıyla *istibdat* veya *mutlak efendilik* anlamında *despotizm, tiranlık* değil, *otokrasi* ve *mutlakıyet* anlamına geliyordu ki bu açıdan Osmanlı Sultanları, Bizans imparatorlarının geleneğini sürdürüyordu (Koebner 1951). Kavramın uğradığı anlam çarpılması, Montesquieu’nun despotizmin Batılı ve Doğulu türleri arasında yaptığı ayırımın sonucuydu; hâlbuki özellikle modernleşme sürecinde iktidarın kullanımı açısından *aydın despotizmi* ile *doğu despotizmi* arasında ancak keyfi bir ayırım yapılabilirdi. Nitekim modern dünyadaki hızlı değişim ihtiyacının ortaya çıkardığı mutlak iktidar kullanımının türleri arasındaki sınırlar iyice bu-lanmıştı (Richter 2005a). Bu bakımdan atıf kolaylığı açısından II. Abdülhamid dönemine -orijinal anlamıyla- *İstibdat* denebilirdi.

Sultan Abdülhamid’in trajedisi, kadersel değişim sürecinde hem eski, hem yeni seçkinlerle köprüleri atmak zorunda kalmasıydı. Zira bu süreçte iki uç tavra düşen ulemâ, eski düzeni korumak, yeni aydınlar ise kendi özlemlerine göre yeni bir düzen kurmak istiyorlardı. Oysa kaçınılmaz bir dönüşüm sürecinde ülkenin bekasını her şeyin üstünde tutan bir liderin gözünde bu iki uç tavır da tehlikeliydi. Devletin dönüşümü sürecinde siyasî mukadderatı belirleyici eski konumlarını kaybederek gözden düşen ulemâ, bir yol ayrımına gelmişti.

Bir yandan aldıkları medrese eğitiminin zamanla çağın gerisine düşmesi, özellikle mekteplerle birlikte gelişmeye başlayan dünyevî eğitim ile medrese eğitimi arasındaki gerilim ve çelişkilerin büyümesi, diğer yandan

ilmî hiyerarşide hâricî müdahale ve suiistimallerin yaygınlaşması, liyakat esasına aykırı uygulamaların artması sonucu hoşnutsuzluğun büyümesi, ulemânın gücünü kaybetmesine yol açan sebepler arasında sayılabilirdi (Mardin 1996: 138—50, 243—53). Bu durumda ulemânın çoğu pasif bir direnişe geçerken ancak Ahmed Cevdet gibi istisnaî âlimler, modernleşmenin getirdiği meşrûiyet krizini mümkün olduğunca azaltmak için idarede yer almıştı. Ali Süavi'de tipik örneğini bulan diğer bir ulemâ grubu ise, Yeni Osmanlı aydın hareketinin saflarına katılarak entelektüel ve politik aktivizmi seçti.

II. Abdülhamid, 1859 yılında Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmeye yönelik Kuleli Vak'ası'na Şeyh Ahmed adındaki bir âlimin önderlik ettiğini, amcası Sultan Abdülaziz (1861—1876)'in Şeyhülislâmın fetvası ile hal' edildiğini görmüştü. Meşrûtiyet talebindeki bazı darbe girişimlerinde, softaların da yer alması ve kendisine suikasta yönelik ünlü Çırağan Vak'ası'nda Ali Süavi gibi eski bir medreselinin başı çekmesi, II. Abdülhamid'in bu sınıfa karşı güvensizliğini arttırmıştı. Ulemâ, bu yüzden 1890'larda doğan Genç Türk aydınlarıyla Abdülhamid'e karşı muhalefette buluştu. Bu devrin kapanmasıyla Meşrûtiyet rüyasının çabucak bitmesinden sonra ise, yalnız islâmcı âlimlerde değil, neredeyse bütün kesimlerde Devr-i Hamîdî'ye derin bir özlem kalacaktı.[9]

9 ismail Habib Sevük, *İsmail Habib Sevük'ün Açıksöz'deki Yazıları,* Mustafa Eski (yay.) (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezî, 1998), s. 14—17.

Hal'inden sonra dertleştiği kızına (Osmanoğlu 1984: 178) giderek dirayetli yöneticilerin azaldığından yakınan Sultan, gerçekte bu süreçte çevresinde seçkin zümrelerden güvenilecek çok az kişinin olduğunu görmüştü. O, ulemâ ile olduğu gibi temelde halktan kopuklukları gerekçesiyle eleştirdiği mülkiye ile de köprüleri attı, grup olarak ümidini kestiği bu eski ve yeni seçkinler dışında ülkenin kurtarılması davasında işbirliği yapabileceği Namık Kemal, Ahmed Midhat ve Ahmed Cevdet gibi istisnaî aydınları yanına aldı. Diğer taraftan bazı ustalıklı denge politikaları ile askerîyenin desteğini aldığı gibi, *ubudiyet* gösteren bir *bendegân elitei* yaratmaya çalıştı. Ancak hepsinde görülen, seçkin tabakasına girdikten sonra halktan kopma, kişisel çıkar ve servet sağlama eğilimi oldu

(Berkes 1978: 204).

Padişahların geleneksel dönemde sıkça görülen, yönetici zümreler arasında denge politikasına dayalı güç kazanma yöntemine itibar etmeksizin onları neredeyse tamamen devreden çıkaran Sultan, meşrûiyet tabanı olarak doğrudan halka yöneldi. O, seyfiye, mülkiye ve ilmiye gibi yönetici grupların silah, eğitim ve bilgi tekeline dayalı imtiyaz ve iktidarlarını kırarak geleneksel elit politikasına dayalı çift başlı "siyasî ve sosyal" meşrûiyet yerine doğrudan halka dayalı bir meşrûiyete yönelen ilk Osmanlı sultanı sayılabilirdi. O, bu anlamda kitle politikası çağında patrimonyalizme dönüş yapıyordu.

Sultan Abdülhamid, modernleştirme kadar meşrûlaştırma girişiminde de Tanzimat'ı aştı. Tanzimat'ın benimsediği Osmanlı vatandaşlığı, yükselen ulus-devletleri çağında zaten ölü doğan bir ideolojiydi. Hıristiyan milletler, XIX. yüzyılın başından itibaren birer birer Osmanlı'dan ayrılarak uluslaşma sürecine girmeye başlamışlardı. Türkçedeki "vatan, doğduğun değil, doyduğun yerdir" sözünün de anlattığı gibi, Sultan siyasî bir ideoloji olarak vatanseverliği şöyle eleştirecekti: "Vatan, insanlarının ayaklarının bastığı yerdir. Onun uğrunda ölmeyi anlamıyorum. (…) Vatanperverlik Avrupa'da birtakım büyük hareketler için ilham kaynağı olabilir. Fakat bizde değil, bizim ilham kaynağımız islâmlıktır" (Karal 1988: 383—4).

Kanaatimizce o, bununla birbirine bağlı iki noktayı kasd ediyordu. Birincisi, meşrûiyet krizinin ithal, soyut entelektüel reçeteler yerine ancak yerli geleneğe dayalı gerçekçi reçeteler ile aşılabileceği. ikincisi, buna bağlı olarak yeni, soyut fikirlerin taşıyıcısı aydınların marjinalliği. Tarihin hızlandığı modern dünyada aydın des-potik bir tutumla değişim mühendisi olarak işleyen liderler, doğal olarak fazla takmadıkları aydınların "soyut ideolojik reçetelerine" kuşku ve istihzayla bakmışlardır. Örneğin Napoleon, reelpolitik yerine soyut fikrî reçetelerin ikamesine çalışan aydınları kasd ederek kendisinin emperyal tutkularını eleştirenleri istihkarla "ideolog" olarak nitelendirmişti (Boudon 1989: 25).

Burada sultanın "bizim ilham kaynağımız islâmlıktır" sözü meşrûlaştırma siyasasının kritik ipucunu da bize verir. Geleneksel olarak ümmetin tek hayat düsturu olan islâm'ın şimdi "ilham kaynağı" haline gelmesi ne demektir? Kanaatimizce bu söz onun, islâm'ın yasal olarak hızla geri

çekildiği bir süreçte ideolojik ve sembolik yönünü öne çıkarmak suretiyle meşrûiyet krizini aşmayı hedeflediğini göstermektedir. Selim Deringil (1999: 10), sultanın oldukça karmaşık meşrûlaştırma politikasını "ince ayar" deyimiyle tanımlamaktadır. ince ayarın en önemli yönü, devletin meşrulaştırma ideolojisinin geliştirildiği ve devlet siyasasının topluma dayatıldığı bir süreç olmasıdır ki bu, daha çok sürekli savunma halinde olan bir devletin karakteristiği olarak belirir.

Meşrûlaştırmanın temel gayesini, "Osmanlı hükümetinin yapısal dönüşümünün Müslüman halk tarafından haklı olarak kabulünü sağlama" şeklinde belirtebiliriz. Bu da S. Deringil (1999: 10)'in tespitiyle "devlet ile halk arasında zımnî bir pazarlık süreci" sayesinde olacaktır. Şerif Mardin (1991: 108)'in de tespit ettiği gibi, geleneksel Osmanlı siyasî toplumu zımnî bir sözleşme ile kurulmuştur. Geleneksel siyasî rejimin dönüşüm sürecinde bu sözleşmenin yenilenmesi de zımnî bir pazarlık sayesinde olacaktır. Bu yüzden devlet, artık eskiden olduğu yönetilenlerden pasif bir itaat yerine tek taraflı ilan edilmiş normatif bir düzene bilinçli bir uyum beklemeye başladı. Özellikle Rusya karşısında halk arasında '93 Harbi olarak bilinen 1877—78 yenilgisi, Osmanlı insanında bekâ kaygısını zirveye çıkardı. Osmanlı Müslüman kamuoyunu şoka uğratan bu hadise, halkın, her şeyi yönetenlere havale yerine kendi kaderine sahip çıkma eğilimini güçlendirdi (Karpat 2001: 153).

Bu, kamuoyunun harekete geçmesi demekti. Müslüman kamuoyu, özellikle 1856 Islâhât Fermanı'na verdiği tepkiyle kendini gösterdi. Ancak artık II. Abdülhamid döneminde sadece pasif bir şekilde Batılılaşmayı şeriat açısından mahkûm etmek değil, aynı zamanda değişim sürecini sorgulayarak gerektiğinde alternatif sunacak bilinçli bir kamuoyuna, bunun için de kamuoyunu yönlendirecek yeni oy liderlerine ihtiyaç vardı. Osmanlı toplumunda geleneksel kanaat liderleri olarak ulemâ ve seyfiye gücünü kaybetmiş, mülkiye ise Batılılaşmayla birlikte halka yabancılaşmıştı. Bu yüzden halk, başta "devlet baba" Sultan Abdülhamid olmak üzere, Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi gazeteci-bürokrat karışımı yeni halkçı bir aydın tipini kanaat önderi olarak benimseye başladı.

Devlet ile halk arasında gerçekleşecek zımnî pazarlığın gerektirdiği bilinçli bir kamuoyu, en geniş anlamıyla eğitim sayesinde oluşturulacaktı; formel olarak okulların ve artan okuryazarlığa bağlı enformel eğitimin aracı basın-yayının sayesinde. Hiyerarşik bir sosyal felsefeye dayalı geleneksel çağda bilgi ve eğitimin düzeyi, *avam* ve *havas* şeklinde ayrılan insan kesimlerine göre ayarlanmıştı (Marlow 2002: 53—4). islâm geleneğinde imtiyaz ve iktidar amacıyla *ketm-i ilme* (bilginin gizlenmesi) izin verilmezken, “toplumsal hijyen” açısından “bilginin kontrolü” anlayışı benimsenmiş, avamın, idrak ve hazım kapasitelerini aşan spekülatif-faydasız bilgiden uzak tutulmaları amaçlanmıştır.

Diğer taraftan Doğu’da bazı seçkinlerde kolay kontrol ve yönetim açısından halkın cahil ve bilinçsiz bırakılması eğilimini bile bulmak mümkündü; ancak ülkeleri sürekli kadersel tercihlere zorlayan kitle politikası çağında böyle bir tavır, toplu intiharı göze almak anlamına gelecekti. Ahmed Midhat’a göre, “hakikatler halk arasında yayılmayıp da yalnız kodamanlar dâiresinde kalırsa halkın
aldatılması ve aldanması mümkündür hakikatleri saklamak halk
için de, kodamanlar için de, hükümet için de, hatta hükümdarın kendisi için de bir hizmet sayılamaz” (Karal 1988: 407). Osmanlı’ nın inhitatında toplumsal ahlakın bozukluğunu, tembellik ve kaderciliği birinci sebep olarak gören Sultan Abdülhamid ise bir çalışma ahlakının (Karal 1988: 250, 253, 437) inkişafını hedefler.

Bu sebeple özellikle Sultan ile birlikte sağ kolu sayılabilecek Ahmed Midhat, tam bir eğitim seferberliğine girişti. Son yıllarda giderek artan çalışmalar, Abdülhamid dönemindeki muazzam eğitim atılımını yeterince ortaya koymuştur (Alkan 2000, Ergin 1977,
Fortna 2002, Kodaman 1990, Somel 2001, Tekeli 1993). Sultan
Abdülhamid, danışmanlarının veya şartların sevkiyle de olsa, XIX. asır islâm dünyasında modernleşme sürecinde kazandığı önemin bilincine vararak eğitimin hakkını veren hükümdar oldu.

O, modern devletin inisiyatifine kalan, modernleşmenin ve sanayileşmenin altyapısını oluşturan iki temel alanda, demiryollarına dayalı ulaşım ve teknik eğitim alanlarında olduğu kadar, politik modernleşme ve merkezileşmenin getirdiği kamusal seferberlik ihtiyacına karşılık olarak

popüler eğitim ve bilinçlenme alanında da gereken atılımı yaptı. Böylece o, üç koldan bir eğitim seferberliği başlattı. Birincisi, formel, genel ve teknik eğitim kurumlarının inşası, ikincisi, ortaöğrenimde ahlak dersleri yoluyla geleceğin vatandaşları öğrencilere yeni bir zihniyet kazandırma hamlesi (Fortna 2000) ve üçüncüsü "Hâce-i Evvel" Ahmed Midhat'ın başöğretmenliğinde genel bir eğitim, aydınlanma ve kamuoyu yaratma kampanyasının başlatılması.

Bütün geleneksel sistemler gibi Osmanlı Devleti'nde da eğitim, dinî-temelli idi. Modernleşme ise doğal olarak eğitimde de sekü-lerleşme getirecekti. Merkezileşme yolunda modernleşen bir devlet, kendi ideolojisini aşılamak ve ihtiyaç duyduğu rasyonel bürokrat kadroları yetiştirmek için, en azından tebaasının din ve inanç farklılıklarını dikkate almayan tarafsız bir eğitim sistemi kurmak zorundaydı (Ortaylı 1987: 144). Ancak Tanzimat ricali modernleşme sürecinde az-çok taşıdıkları meşrûiyet kaygısından dolayı dinîden tamamıyla seküler bir eğitim sistemine geçemediler. Bunun yerine dinîlerin yanında seküler eğitim kurumları kurarak ve fiilî durum yaratarak tedricî bir geçişi hedeflediler. Giderek güç kaybeden ulemâ da bu eğitimsel düalizme fazla direnemedi; böylece "medrese/mektep" olarak bilinen iki rakip, çelişkili zihniyetin ülkenin mukadderatı üzerindeki mücadelesi Cumhuriyete kadar devam etti.

Modern eğitim sisteminin temelleri Tanzimat döneminde atılmış, ancak yeni eğitim kurumları istanbul ile sınırlı kalarak imparatorluğa yayılamamıştı. Tüm imparatorluğu kapsayan kitlesel eğitime Sultan Abdülhamid döneminde geçildi. Hızla yaygınlaşmasına karşılık artan ihtiyaca göre gene de yetersiz kalan ilk ve ortaöğretim alanında kamusal okullar yanında istanbul'da özel okullar da açılmaya başladı. Sultan Abdülhamid, doğal olarak yeni bir vatandaş tipi yetiştirmek için ilk ve özellikle ortaöğretimde atılıma ağırlık verdi. Ortaöğretim karşısında ilköğretimin nisbî geriliği, döneme yönelik temel eleştirilerden birini oluşturur (Berkes 1978: 360).

Ortaöğretimde hedef, islâmî öğretiye dayalı bir ödev ahlakını benimsemiş vatandaş tipinin yetiştirilmesiydi (Fortna 2000). Sultan, yükseköğretime ancak meslekî eğitim ihtiyacının gerektirdiği kadar yatırım yaptı. Devletin ihtiyaç duyduğu kadroları yetiştirmek için hukuk, mülkiye, mühendislik, veterinerlik ve tıp alanlarında müstakil yüksek öğretim okulları açıldı.

Ancak bunların Dârülfü-nûn adıyla genel bir üniversite çatısı altına toplanması projesi, siyasî ihtiyatkârlık ve çeşitli aksilikler yüzünden sıklıkla akamete uğradı. Çünkü profesyonel yetiştirmenin ötesinde üniversite, objektif müfredatından dolayı siyasî gidişatı sorgulayacak aydınlar da yetiş tirecekti.

Kamusallaşma ve şeffaflaşma esprisine dayalı modernleşme, iletişim denen enformel eğitimin aracı matbuat (basın-yayın) alanında da toplumsal seferberlik yoluyla bilginin kamuya mal edilmesini gerektiriyordu. Siyasî modernleşme sürecinde hayatî işlev görecek kamuoyu oluşturma yolunda okur-yazarlığı öğretecek ilk ve ortaöğretim kurumları gerekli ama yeterli değildi; münhasıran okuryazarlığı arttırmanın ötesinde, basın-yayın sayesinde bilinçli bir vatandaş tipi yetiştirmeye ihtiyaç vardı. Osmanlı'da ilk gazete, 1831' de II. Mahmud tarafından kurulan *Takvîm-i Vekâyi* idi. Osmanlı otoritesinin böyle bir gazete çıkarmaktaki amacı, büyük ihtimalle, aynı yıl Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı Mısır krizinden dolayı iç olduğu kadar dış kamuoyuna da seslenerek gücünden yararlanmaktı. Nitekim *Takvîm-i Vekâyi*, çıkışından itibaren Mehmed Ali Pa-şa'ya çatarak yayın organı *el-Vekâi'u'l-Mısriyye* ile polemiğe girmiş, bazen uyduruk haberler, bazen de abartılı yorumlarla Osmanlı politikasının propagandasını yapmıştır.

1843 yılında ingiliz William Churchill, yarı resmi Osmanlı gazetesi *Cerîde-i Havâdisi* çıkarmıştır. 1860 yılında ise bağımsız Türk gazeteciliğinin babası ve Yeni Osmanlıların öncüsü sayılan ibrahim Şinasî, Agâh Efendi'yle birlikte *Tercümân-ı Ahvâli* yayın hayatına sokmuştur. Bu, olayların rutin raporunun ötesinde, okuyucuları bilinçlendirerek ve siyasî otoriteyi eleştirerek gerçek "kamuoyu oluşturma" misyonuyla yayın yapan ilk gazete olmuştur. iki yıl sonra ise Namık Kemal'i de yanına alarak *Tasvîr-i Efkâr* adlı kendi gazetesini kuran Şinasî, bu misyonu daha da ileri götürdü.

Bu alanda Sultan Abdülhamid döneminde karşımıza "tek kişilik bir ordu" çıkıyordu: Ahmed Midhat (1844—1912). Şinasî ve Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar, bir kamuoyu oluşturulması yolunda belli bir mesafe almışlardı, Midhat, bu süreci neredeyse tek başına daha ileri götürdü.

Yeterli kurumsallaşmanın sağlanamadığı kritik bir geçiş döneminde doğal olarak iş, onun gibi büyük adamlara kalacaktı. Basın-yayın alanındaki çok yönlü, azimli faaliyetleriyle hakikatlerin halk arasında yayılması, halkın gözünün açılması, kısaca "popüler aydınlanma" misyonunu üstlenen Ahmed Midhat, "Hâce-i Evvel" lakabıyla tarihe geçti.

Ahmed Midhat, 1878'de Sultan'ın talimatıyla *Tercümân-ı Ha-kîkat* gazetesini kurdu. Sultanın islâmî devletçi siyasî felsefesini yansıtmanın yanında akla gelebilecek her türlü konu hakkında zengin bilgi sunan bu gazete, böylece 1878—1908 döneminde en etkili modernist araç oldu (Karpat 2001: 132). Bir editör ve yayıncı olarak Ahmed Midhat Efendi'nin sayesinde Batı'dan çevrilen popü-lerleştirilmiş edebiyat ve bilim eserleri Osmanlı insanının ufkunu açarak hasbî bir okuyucu tipinin doğmasına yol açtı (Berkes 1978: 362, Lewis 1962: 185—6). 1839—1877 yılları arasında Fenelon'un *Telemaque* gibi nisbeten popüler eserleri dışında Batılı felsefe klasiklerinden hiçbiri Türkçeye tercüme edilmemişti.[10]1860 ve '70'li yıllarda ise Osmanlı Türkleri arasında felsefeye ilgi artmaya başladı. Ahmed Midhat, Diogenes gibi Yunan filozofları hakkında birçok makale yazdı; Diogenes ismi, Teodor Kasap'ın popüler mizah gazetesi *Diyojen* sayesinde popüler oldu (Strauss 2003).

10 Bu konuda 1859'da Fenelon'un *Telemaque* tercümesi gibi istisnaların dö-kümü için bak. Mardin 1996: 257—275

.Sultan Abdülhamid döneminde siyasî özgürlükler kısıtlanır, siyasî veya açıkça anti-islâmî yayınlara yönelik sıkı bir sansür uygulanırken, katlanarak artan okuryazarlık oranıyla birlikte çıkan bir sürü gazete ve dergi, binbir kitap, gerek islâm medeniyeti, gerekse de ilerleyen Batı medeniyetinin çarpıcı gücü hakkında taze ve çeşitli bilgiyi geniş ölçüde halka yaymayı başardı (Karpat 2001: 134).

1820—1908 döneminde basılan eserlerin konularına göre bir istatistiği, dönemdeki atılımın çapı hakkında yeterli fikir vermektedir.[11]

11 Koloğlu 1998: 406. Mizancı Murad'ın Abdülhamid dönemi yayın faaliyetiyle ilgili incelemesi hakkında da, Lewis 1962: 184.

ilk bakışta döneme özgü bu politik sansürcülükle aydınlanma hareketi, diğer bir deyişle, *devr-i istibdad* ile *devr-i tenevvür* arasında bir çelişki görülebilirdi. Ancak yakından bakıldığında aslında bir çelişki olmadığı görülebilirdi. Zira iktidar ilişkilerinin ağır bastığı modern dünyada artan siyasallaşma, ister istemez temel kültürel bilinçlenmeyi önlüyordu. Tanzimat, düştüğü meşrûiyet krizinden dolayı bu tür bir siyasallaşmaya zemin hazırlamıştı. Hâlbuki Osmanlı gibi geleneksel bir toplumda islâm dışında yabancı ideolojilere dayalı bir siyasî muhalefetin zemini henüz yoktu. Sultan, bu yüzden modernleşme sürecinde tekrar islâmî meşrûiyeti sahiplenerek Yeni Osmanlı ve Genç Türk nesli aydınların islâm adına muhalefet silahlarını da ellerinden almıştı. Onun depolitizasyonu, Tanzimat döneminin, zihinleri, sosyo-politik analizin nihaî olarak irca edilmesinin gerektiği kültürel öze kör kılan aşırı-politizasyon trendine bir tepki idi (Gencer 2004c: 147).

Şu halde bizzat Sultan Abdülhamid'in de açıkça ifade ettiği gibi (Okay 1989: 8) kültürel bilinçlenme, ancak depolitizasyon ile mümkündü. XIX. asrın ikinci yarısından itibaren Münif Paşa ve Ali Sü-avi gibilerin aydınlanma çabaları, politik kaygılara kurban olmuştu. Şerif Mardin (1966b: 270)'in deyimiyle bu, entelektüel ürünlerin politizasyonu süreci, kısa vadeli siyasî amaçlar yüzünden esas kültürel amacı gölgelemişti. Aydınların toplumu dönüştürmek için izledikleri siyasî ve kültürel-ağırlıklı yolların başarısı, Namık Kemal ve Ahmed Midhat örneklerinde en iyi mukayese edilebilirdi.

Niyazi Berkes (1978: 363, 365)'e göre Kemal, uğruna hayatını harcadığı halde halka somut bir şey anlatamamıştı. Gelişmeler, siyasî bir devrimin, özne, ister padişah, isterse sadrazam olsun, tepeden değil, halktan gelmesi gerektiğini savunan Şinasî'yi haklı çıkarmıştı. Bunun için de ütopik devrim projeleri kurmak yerine halkı aydınlatmak gerekti. Ahmed Midhat, romantik bir devrimcilik yerine, gerçekçi bir aydın tutumuyla halka ulaşmayı başararak, toplumsal ve kültürel alanlarda yeni ölçü ve değerler aşılamaya çalışarak "Hâce-i Evvel" lakabını kazandı. Osmanlı insanında, yüksek seviyeli Tanzimat tercümelerinin gerçekleştiremediği açılımı, elit

zümreler tarafından küçümsenen Abdülhamid dönemi popüler, avamî eserler başarmıştı.

Sultan Abdülhamid döneminde “depolitizasyon ile entelektüel-leşme” arasında olduğu gibi ilk bakışta çelişkili görünen başka trendler de yaşanıyordu. Halkın, Batı-merkezli çağdaş dünya hakkında olduğu gibi, islâm dini ve tarihi hakkında bilgi kaynaklarının artışı da bu dönemde oldu. Bu bir çelişki değildi, çünkü kritik modernleşme sürecinde halk, mukadderatına yön vermek için karşısındaki alternatif yollar hakkında geniş, eleştirel bir perspektif edinmek zorundaydı. Böylece okuryazar kesim, Batı medeniyeti hakkında dar, siyasî ve önyargılı bir perspektif yerine, daha geniş ve eleştirel bir vizyon edinebilmiş ve bu sürecin sonuçları, tasarlansın tasarlanmasın, sekülerleşme süreci üzerinde etkili olmuştur. Diğer taraftan islâm hakkında artan ilk el bilgilenme kaynakları, modernleşme ve sekülerleşme sürecine tepki olarak yeniden-islâmîleş-me sürecini hızlandırmıştır. Böylece dönemde sekülerleşme ile islâmîleşme birbirine paralel seyreden zıt süreçler olarak belirmişlerdir.

Sultan Abdülhamid’in gerek Batı, gerekse de islâm kültürü hakkındaki ilk elden bilgilenme kaynaklarını halkın kullanımına sunması, onlar üzerindeki aydın ve ulemânın tekelini kırmak içindi. islâmî ortodoksiyi formüle eden Gazâlî’nin belli başlı eserlerinin onun tarafından Türkçeye tercüme ettirilmesi, bunun içindir.[12]Bu dönemde bir bütün olarak felsefe ve edebiyat alanında islâmî edebiyatın Türkçeye tercümesi görülmemiş derecede arttı. Hilmi Ziya Ülken (1997: 320), “Şarktan en çok tercüme yapılan ve en mühim eserlerin nakledildiği devir, garp tesirlerinin gittikçe kuvvetlendiği ve büyüdüğü bu on dokuzuncu asırdır.” demektedir[13]

12 Ülken (1979: 131; ayrıca 1997: 321—2)’e göre Tanzimat zihniyetine uyarakşekilde Batılı, özde Doğulu olmaya çalışan Sultan Abdülhamid, imâm-ıGazâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife,* islâm kültürünün bir muhassalası sayılan veasırlardır Osmanlı kültür çevrelerinde aslından okunan *İhyâu ‘Ulûmi’d-din* ve*el-Munkızü mine’d-Dalâl* gibi klasik eserlerini Türkçe’ye tercüme ettirmişti.

13 Örneğin islâm tarih bilincinin abidesi sayılan ibni Haldun'un *Mukaddime'*sinin, iki cildi XVIII. yüzyıl ulemâsından Piri-zâde Sahip Molla tarafından ve üçüncü cildi de Ahmed Cevdet Paşa'nın tarafından yapılarak tamamlanan tercümesi, 1860 yılında istanbul'da basılmıştı (Bekir Kütükoğlu, "Tarihçi Cevdet Paşa," Kütükoğlu 1986: 111). B. Kütükoğlu, *Mukaddime* tercümesinin Ahmed Cevdet Paşa tarafından tamamlandığını belirtmektedir. Ancak
H.Z. Ülken (1997: 318, 323), Ahmed Cevdet Paşa'nın, Piri-zâde Sahip ve Suphi Paşa tarafından çeşitli bölümleri çevrilen eserin sadece birinci kitabının altıncı faslını tercüme ettiğini belirtmektedir. Nitekim Osman Ergin koleksiyonunda bulunan bu üç isme ait Mukaddime tercümeleri de Ülken'in verdiği bilgiyi doğrulamaktadır. M. Orhan Durusoy, *İstanbul: Belediyesi Kütüphanesi Alfabetik Katalogu III Osman Ergin Kitapları* (İstanbul, 1954), 5575, 5576 ve 5577 numaralı kitaplar.
Mümtaz'er Türköne (1994a: 30)'nin de belirttiği gibi eğitimin yaygınlaşması, islâmî ilimlerin medreseden taşarak kitleleşmesi, ulemânın dinî dogmatik metinleri yorumlama tekelinin kırılması, aydınların kitleye hedef gösterirken doğrudan kaynaklara atıf yapması, geleneksel "avam/havas" çifte söyleminin geçerliğini ortadan kaldırmıştır.

Batı’nın Gelişine Mısır Tepkisi

Tarihî olarak Osmanlı (Türkiye) ile Mısır, islâm dünyasının iki merkezini teşkil etmiştir. Tarih boyunca islâm medeniyeti geliştikçe Müslüman dünyanın ağırlık merkezleri sürekli değişmiştir. Müslümanlar için Asr-ı Saadet’in yaşandığı Hicaz’dan sonra, Emevilerin merkezî Suriye-Şam, arkasından Abbâsîlerin merkezî Irak-Bağdat ve daha sonra Mısır-Kahire ve en son Osmanlı-istan-bul, islâm tarihinin merkezleri olarak öne çıkmıştır. Emeviler ve erken dönem Abbâsî hilâfeti sırasında Irak ve Suriye’ye göre Mısır, tali bir konumda idi. Ancak annesi Türk olan VIII. Abbâsî Halifesi Mu’tasım (833—842)’ın köle Türk asker ve komutanlardan bir ordu kurmaya başladığı IX. asrın ortasından itibaren Mısır bağımsız bir bölge haline gelmeye başladı. Böylece *pretoryan* denen askerî karakterde bir siyasî rejimin gelişmesiyle Türklerin Ortadoğu’da bin yıl sürecek hükümranlık dönemi başladı.

Abbâsîler tarafından tayin edilen köle askerler, 868 ile 969 yılları arasında Mısır’da, Tolunoğulları ve Akşitoğulları olarak bilinen kısa ömürlü hanedanlıklar kurdular. 969—1171 yılları arasında ise Mısır’da bu kez, rakip hilâfet iddiasındaki Şî’î Fâtımî hanedanlığı hâkim oldu. Mısır’ın ünlü Ezher Üniversitesi de bu dönemde, 972’ de Fatımîler tarafından kuruldu. 1171’de Haçlı Seferlerinin ünlü kahramanı Salahaddin tarafından fethedilen Mısır’da bu kez 1250’ deki Memluk yükselişine kadar hüküm sürecek Eyyübi Hanedanlığı kuruldu.

1258’de Abbâsî Hilâfetinin başkenti Bağdat’ın Cengiz Han’ın torunu Moğol prensi Hülagu tarafından düşürülmesinden sonra Abbâsî halifeleri Mısır’da hâkim Memluk Sultanlığına (1250— 1517) sığınarak sembolik bir makam haline gelen hilâfeti sürdürdüler. Irak’ın Moğol istilası sonrası

çözülmesi ve zaafı, bilahare hem tüccar, hem de düşmanların boyunca geleceği Akdeniz'den uzaklığı, mümkün bir üs olarak ülkeyi devre dışı bıraktı. Tabiatı gereği tek bir merkezileşmiş hükümet gerektiren-ki Memlukların-ki, Arap Yakın Doğusunda yegâne güçlü merkezileşmiş devletti-ticaret bakımından diğer ticaret güzergâhı ve tek bir nehirden sulanan vadi olan Mısır, bölgedeki yegâne alternatif olarak ortaya çıktı (Lapidus 1991: 345—8, Lewis 1967: 159). Böylece Mısır, Arapça-konuşan islâm dünyasının merkezine geçti.

Bu bakımdan Yavuz'un 1517'de Memluk hâkimiyetine son vererek Mısır'ı ele geçirmesi, islâm dünyasının birleşmesi sürecinde dönüm noktası oldu. Bir yandan Ezher Üniversitesi, öte yandan en eski Hıristiyan cemaatlerden Kıptiler gibi cemaatleri içerdiğinden her yönden önemli bir kültürel merkezî oluşturan Mısır, modern dönem islâm dünyasında birçok ilke imza attı. Dünyadaki en eski medeniyetlerden birinin vatanı olan ve islâm dünyasındaki stratejik konumu sayesinde daima imparatorluk bünyesinde özel bir yer tutan Mısır, 1798 yılında Napoleon'un seferi ile Batı medeniyetinin yayılımını Doğu'da ilk doğrudan hisseden bölge olmuştur.

Derebeycilik ve mutlakıyetçiliğin Kavalalı Mehmed Ali Paşa (1805—1848)'nın Mısır'daki yönetimini karakterize eden tüm alışılagelmiş özelliklerine karşılık onun rejimi, Ortadoğu'da devlet-des-tekli ilk sürekli, ordunun ve onu destekleyen kurumların Batılılaştı-rılması programını temsil etmektedir (Cleveland 1994: 65). 1880' lerden itibaren kendini duyuran islâm modernizmi akımı da burada başlamıştır. XX. yüzyılda ulus-devletleri döneminde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra da Mısır, islâm dünyasının fiilen liderliği konumuna geçmiştir.

Emperyal barış misyonu gereğince baştan beri merkezî bir imparatorluk oluşturmaya yönelen Osmanlı'da, hükmen tüm eyaletler merkezî otorite ve vergiye tâbi' idi. Patrimonyal felsefe uyarınca tüm iktisadi gelir, hazinede toplanıyor, hükümet de ülkenin maddî ve manevî geçimini sağlıyordu. Hükümet, islâmî idealin sürekliliğini ve genel refahı sağladığı sürece meşrûiyetini ayakta tutuyordu. Doğal gelişimi sonucu imparatorlukta zamanla bir merkez-çevre ilişkisi oluştu. Öncelikle bir Balkan ülkesi olarak

gelişen imparatorluğa Arap bölgelerinin katılmasıyla bu ikilik belirgin hale geldi. Bir yanda Balkanlar ve Anadolu eyaletlerini kapsayan Rumeli, diğer yanda 1516'dan sonra imparatorluğa katılan Arap bölgeleri.

Rumeli, genelde tarımsal üretim potansiyelini temsil ederken, Arap eyaletleri ise önemli bir ticarî potansiyele sahip bölge olarak imparatorluğa katılmıştı. imparatorluk, hem *devşirme* denen beşerî kaynak, hem de *varidat* denen iktisadî kaynak sağlama potansiyelinden dolayı zorunlu olarak kurumsal ağırlığını Rumeli bölgesine vermiş, Arap vilâyetlerini ise imparatorluk ile bütünleştirmekten ziyade, adem-i merkezî bir düzenleme ile yüksek Osmanlı egemenliğinin şemsiyesi altında tutmayı yeğlemişti. Yavuz ve Kânûnî' nin Arap eyaletlerinin tanzimindeki amaçları, hükmen Osmanlı saltanatının egemenliğine tâbi' kılmak suretiyle bu eyaletleri devra-lındıkları şartlarda tutmaktı.[14]

14 Arap bölgelerindeki idari organizasyonun tafsilatı için, Gibb-Bowen 1963: I/200.

Dolayısıyla Mısır'da bir Osmanlılaşma eğilimi görülmemiş, Araplaşmış Türk-Memluk seçkinlerin egemenliğindeki statüko, büyük ölçüde devam etmiştir. Arap eyaletleri, özel bir önem taşıyan Kahire ve Halep başta olmak üzere, Şam ve Bağdat gibi başkentlerden yönetiliyordu. imparatorluk, bu bölgelere yetişmiş Türk askerî aristokrasisini dağıtmak yerine, yönetimi köksüz ve geçici görevlilere devretme yoluyla çok daha etkili bir şekilde idare yoluna gitmiştir. Böylesi taahhütler (iltizam), daha saf bir şekilde askerî bağış niteliği taşıyan tımarların aksine, merkezî hazineye doğrudan gelir getiriyorlardı. Bu yüzden Osmanlı yönetimi genelde bu yerlerdeki, özellikle Mısır'daki Memluk bürokrat seçkinlerini tanıma yoluna gitmiş, merkezî kontrolü ise daha çok vali ve defterdar gibi kendi atadığı yöneticiler arasında geleneksel güçler dengesi politikasını uygulayarak sağlamaya çalışmıştır.

Normal şartlarda valinin görevi, ülkedeki statükoyu korumak, özellikle yerel silahlı kuvvetlerin merkezî rejimi tehdit edebilecek kadar güçlenmesini önlemek ve toplanan vergilerin düzenli biçimde istanbul'a gönderilmesini sağlamaktı. Ancak Memluk Beyleri yüzünden böyle bir

tehlike potansiyeli her zaman Mısır'da mevcuttu. Osmanlı, Memlukların egemenliğini yıkabilecek kadar güçlü olmadığı gibi, Memluklar de tam bağımsızlık kazanabilecek kadar organize değildi (Marsot 1971: 330). Bu iğreti dengeden dolayı Mısır, hiçbir zaman kalıcı bir huzura kavuşamamış, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Memluk seçkinlere karşı gerek iktisadî, gerekse siyasî sebeplerle birçok ayaklanma vuku bulmuştur.

Bu durum, 1798'de Napoleon'un işgaline kadar sürecekti. Asırların rehaveti içindeki Mısır'a bu işgalin bile ne derece şok etkisi yaptığı belirsizdi. Mısır işgali dönemini yaşayarak hikâye eden Abdurrahman Câbertî (1753—1826)'nin bir Batı medeniyeti vakıasını gösteren işgalin derin tarihî anlamını kavrayabildiği söylenemezdi (Crecelius 1983: 102). Ancak gene de bu konuda bazı ipuçları yakalamıştı. En azından askerî bakımdan Avrupa ve Batı'nın artık ihmal edilemez bir güç olduğunu anlamıştı. Onun maddî kültür ve bilimsel ilerlemeler bakımından Avrupa'nın üstünlüğünü kabulünde de şaşılacak bir şey yoktur. Asıl dikkate değer olan, beşerî organizasyon ve manevî güç bakımından Avrupa'nın üstünlüğünü ve buna karşılık zamanındaki islâm ümmetinin ahlakî zaafını teslimidir. Geleceği gören bir adam için Napoleon'un işgali adeta bir vahiydi. Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı. Fransızlar çekildikten sonra bile Mısır, tekrar Memluk durgunluğuna giremeyecekti. Yeni bir yüzyılın başında giderek artan Avrupa medeniyetinin gücü, Mısır'ın ve Yakın Doğu'nun kaderini değiştirecekti (Wendell 1972: 116).

Fransa'nın 1801'de Mısır'dan çekilmesinden sonra meydana gelen iktidar boşluğu, Arnavut asıllı Mehmed Ali Paşa (1770—1849)'
nın yükselişine zemin hazırladı. Memleketi Kavala'da tütün ticaretiyle uğraşırken, Osmanlı hükümeti tarafından Fransızları ülkeden çıkarmak için gönderilen sefer kuvvetlerine bağlı bir Arnavut alayının ikinci kumandanı olarak 1801'de Mısır'a gelen Paşa, zamanla hem imparatorluğun, hem de Mısır'ın kaderini değiştirecekti (Marsot 1984: 24—30). Burada kısa sürede askerî yeteneğiyle öne çıkan Paşa, 1805'te Mısır ulemâsının teklifi ve Osmanlı hükümetinin zoraki onayıyla Mısır valisi oldu.

Mehmed Ali Paşa, önce, Fransızların çekilmesinin ardından Memluk yönetici seçkinleri arasındaki güç dengesinin bozulmasından kaynaklanan anarşi ve kargaşayı bastırarak siyasî otoriteyi yeniden sağlamakta başarı gösterdi. Bunu, Osmanlı Devleti adına 1812—1818 yılları arasında

Hicaz'daki Vehhâbî ve 1827'de Moro' daki Yunan ayaklanmalarını bastırmadaki başarıları izledi. Ancak onun bu başarıları, uzun vadede pek de Osmanlı'nın hayrına olmayacaktı. Hasta Adam'ın ganimetlerine göz dikmiş, ihtiraslı bir derebeyi olan Paşa, bazı yorumlara göre Mısır'ı önce bağımsız kılma, sonra da bir imparatorluğa dönüştürme emelindeydi (Marsot 1971: 333, Brown 1984: 26). Ancak yakınlarda yapılan bazı araş tırmalar, Paşa'nın böyle bir emelden çok, gerçekte ailesine güvenli bir tevarüs veya irsî bir hilâfet sağlama peşinde olduğunu göstermektedir (Kutluoğlu 1998: 190). Nitekim 1841 tarihli Londra
Antlaşması ile Paşa, ailesine ait ırsî bir makam olarak Mısır valiliğini kazanmıştı.

Şark Meselesi'ne ilişkin nâfiz incelemesinde L. C. Brown (1984: 60) da, bu süreçte Osmanlı Devleti'ne meydan okuyan hareketler içinde, Paşa'nın isyanını, ulusal bağımsızlık hareketlerine karşı Osmanlı tipi-derebeycilik kategorisinde mütalaa etmektedir. Kendisini, kültür ve dil olarak yönettiği halktan farklı Osmanlı yönetici seçkin zümresinin bir üyesi olarak gören (Cleveland 1994: 70) Paşa'nın isyanı, bu nedenle, geleneksel Osmanlı "saray devrim-leri"nden biri sayılabilirdi (Gencer 2000c: 214). Nitekim Mehmed Ali Paşa'nın Sultan II. Mahmud'a karşı başkaldırırken kullandığı söylem de "şeriat elden gidiyor" şeklindeki geleneksel Yeniçeri söylemine benziyordu.

Paşa, halk arasında *gâvur padişah* lakabıyla anılan II. Mahmud'a karşı isyanında, onun Batılılaştırıcı reform hareketini Hıristiyan Avrupa'yı taklit ve islâm'dan sapmakla ithamı ederek özellikle Arapça konuşan Suriyeliler, dahası Türkçe konuşan Anadolu halkının desteğini kazanmaya çalışmıştı (Kutluoğlu 1998: 189). Hâlbuki esas kendisi Batılılaşmada çok daha ileri giden bir reform hareketi gerçekleştirmişti. O, kırk yaşına kadar okuma-yazma bilmediği (Marsot 1984: 30) halde Machiavelli'nin yeni bir anlam verdiği *virtue* kavramı uyarınca iktidarı kazanma ve sürdürme becerisi geliştirmiş bir derebeyiydi. Mısır'da Batı'dan ilk yapılan tercümeler arasında, 1825 yılında Mehmed Ali Paşa için özel olarak tercüme edilen, ancak ona yetersiz geldiği için basılmadan elyazması olarak kalan Machiavelli'nin *Prensi* de vardı[15]

15 Emriyle Paşa için eseri, bir günde on sayfalık bir tempoyla tercüme eden bakanı Artin, onun tercümenin onuncu gününde kendisini şu sözlerle dur-durduğunu anlatmaktadır: "Machiavelli'den bana bütün çevirdiklerini oku-dum. ilk on sayfanda yeni olan fazla bir şey bulamadım, fakat gelişeceğini umdum; fakat sonraki on sayfa daha iyi değildi ve sonuncusu ise sadece beylik laflardı. Açıkça görüyorum ki Machiavelli'den öğreneceğim bir şey yok. Onun bildiklerinden çok daha fazla numara biliyorum. Artık ondan tercüme yapmana gerek yok" (Hourani 1993: 52).

Mısır'daki modernleşme, bir "yukarıdan devrim" şeklinde oldukça mekanik ve radikal gerçekleşti. Napoleon, Mısır'da bir "me-denileştirme misyoneri" (Safran 1981: 34) işlevi gördü. Mısır'da Fransız rejimi, doğrudan bir tahakkümden çok dolaylı bir egemenlik denemesiydi. Bonapart, ulemâdan, hükmeden bir zümre olarak yararlandı ve bunların iktidarını bir divan şeklinde kurumlaştırdı. Bu divan, Fransızların nezaretinde ülkenin hükümeti oldu. Yönetim çarkı, kent ve il meclisleri kurularak tamamlandı. Bu meclisin üyeleri, o yerdeki halktan seçildi. Fransız denemesi kısa ömürlü olsa da Mısır'ın hükümet sisteminde ve halkın Batılılaşmaya yönelmesinde, geleceğe yönelik derin izler bıraktı. En önemlisi Na-poleon, daha sonra yapılacak sosyal ve ekonomik reformların istikametini göstermişti (Marsot 1971: 332).

Fransız işgalinin uzun vadeli önemli sonuçları şu şekilde özetlenebilirdi: *Birincisi*, Osmanlı Devleti'nin güçsüzlüğü ortaya çıktı. *İkincisi,* Mısır'ın Batı dünyası için stratejik önemi anlaşıldı. *Üçüncüsü*, Napoleon'un 22 Ağustos 1798'de Mısır Bilim Enstitüsü'nü (L'Institut d'Egypte) kurması oryantalizmde bir çığır açtı (Muhâ-faza 1987: 204). Ona refakat eden Fransız oryantalistlerin hazırladığı, 1809'a kadar yayını süren *the Description of Egypt* adlı Mısır'ı her yönüyle tanıtan devasa eser, Egyptology'ye (Mısır bilimi) vücut verdi. *Dördüncüsü,* Napoleon'un seferi, Mısır'daki güç dengesini bozdu; Memlukların otoritesini sarsarak iktidara giden yolu başka bir güce açtı. *Beşincisi,* Osmanlı ve ingiliz birliklerinin Mısır'da kalmasına sebep oldu (Marsot 1971: 332).

Mehmed Ali Paşa, reform hareketine girişmeden önce tüm muhalefet odaklarını bertaraf etmeye yöneldi. 1811'de Memluk beylerinin büyük bir kısmını Kahire kalesinde topluca yok etti. Maliye politikasına muhalefete

kalkışmaları üzerine ulemâyı tasfiyeye yöneldi. Paşa, Ezher rektörünün önceden olduğu gibi meslektaşları tarafından seçilmesi yerine hükümet başkanı tarafından atanması yolunu açarak ulemânın gücünü kırmaya, onları bağımsız hareket etme kabiliyetinden mahrum bırakmaya başladı (Safran 1981: 32). Osmanlı ve Mısır modernleşme tecrübeleri[16] arasındaki temel farklılık da bu noktada belirir. Mısır'da geçmişin gelenek ve kurumlarını destekleyenler, Fransız işgali ve Mehmed Ali Paşa döneminde ortadan kaldırıldılar veya etkisizleştirildiler (Polk 1968: 32, 39). Bu yüzden Mehmed Ali ve halefleri, muhalefet ve direniş odaklarının tasfiyesiyle "dikensiz gül bahçesi" haline getirilen ülkede istedikleri Batılılaştırıcı reformları gerçekleştirmede hiç zorlanmadılar.

16 iki ülkenin reform hareketlerinin genel bir mukayesesi için, Cleveland 1994: 97.

iki milyonun biraz üzerinde bir nüfusa ve bir ortaçağ ekonomisine sahip, uzun asırlar izolasyon halinde yaşamış, geri kalmış bir ülke, belki de ancak bu tür aydın despotik ruhlu bir devrimle mo-dernleştirilebilirdi (Safran 1981: 29). Bu yüzdendir ki, Paşa, rahatlıkla "modern Mısır'ın babası" (Brown 1984: 42, Safran 1981: 30)
unvanını alabilirdi. Eğitim, idare, iktisat (tarım, sanayi ve ticaret), diyanet ve basın alanlarına uzansa da Mısır'ın modernleşmesinde de sürükleyici hedef, askerî modernleşme idi. Mehmed Ali Paşa da öncelikle modern ve vurucu gücü yüksek bir ordu kurmadan büyük planlarını uygulayamayacağı kanaatine vardı. Diğer bütün reformlar, 1815'te başlayan bu askerî modernleşmeye bağlı olarak gelişti.

Ancak N. Safran (1981: 30)'ın da belirttiği gibi Paşa, *devrim* kavramının esprisince, geleneksel siyasal, sosyal ve ekonomik yapıları yıkmakta, onların yerine yenilerini kurmaktan daha başarılıydı. Onun iktidar dönemi, bir geçiş ve daha yeni, daha mükemmel hükümet kurumlarını sürekli arama, fakat bunları bir türlü kura-mama dönemidir. Bu, muhtemelen, temelde, reformların yayılmacılık şeklindeki tek bir araçsal, iğreti hedefe odaklanmasından kaynaklanıyordu. Yayılma politikasının başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Mehmed Ali'nin modernleşmeye ilgisi de kaybolmaya yüz tuttu. Bununla beraber tarım ve genel yönetim

alanlarındaki yeniliklerin daha kalıcı olumlu etkileri oldu (Marsot 1971: 336; 1984).

Osmanlı'da olduğu gibi Mısır'da da modernleşmenin yöneldiği en önemli alanlardan biri eğitimdi. Zira ordu, idare, tarım gibi reforma tâbi' tutulan diğer tüm alanlarda ihtiyaç duyulan yetişmiş insan gücünü yetiştirerek modernleşmeyi amacına ulaştıracak olan eğitim sistemiydi. Geleneksel olarak Mısır'da medrese-odaklı dinî eğitim, yegâne eğitim kulvarını oluşturuyordu. Burada Osmanlı'da olduğu gibi devlete profesyonel yetiştirecek alternatif eğitim kurumları yoktu. Bu yüzden Mehmed Ali, 1810 ile 1840 arasında subaylar, mühendisler, veterinerler, mütercimler, işçiler, sulama uzmanları yetiştirmek için bir sivil okullar ağı kurdu. Gene Osmanlı'da olduğu gibi teknik okullar için yabancı uzmanlar ithal etti, Avrupa'ya öğrenci grupları gönderdi, misyon okullarının kuruluşuna izin verdi (Heyworth-Dunne 1938: 115-52).

Doğal olarak bu hareketin, ülkenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı üzerinde derin etkileri olacaktı. Osmanlı ve Mısır'ın da dâhil olduğu, statü tabakalaşmanın geçerli olduğu geleneksel dünyada sosyal hareketliliğin yegâne kanalı, ilmiye idi. Ancak şimdi Meh-med Ali'nin, özellikle yüksek ve orta kademe sivil kamu hizmetinde duyduğu yetişmiş eleman ihtiyacı, Mısır halkına, yeni eğitim kurumları yoluyla sosyal merdivende tırmanma fırsatı verdi (Safran 1981: 32, Cleveland 1994: 69-70). Örneğin Batı'da askerîye ve mühendislik eğitimi aldıktan sonra Mısır'a dönerek kısa sürede bütün hükümet okulları sisteminin müdürlüğüne terfi eden Ali Mübarek (1823-1893), bu tür yüksek rütbeli bir mevkie gelen ilk yerli Mısırlıydı. Böylece geleneksel statü tabakalaşmasından modern sınıf tabakalaşmasına geçiş, bir sosyal devrim olarak görülebilirdi. Ancak yakından bakıldığında görülecekti ki modernleşme, sadece iktidar ve tabiiyet ilişkisinin biçimini değiştirmişti, özünde değişen bir şey yoktu. Osmanlı'da olduğu gibi geleneksel seçkin tabakanın yerini yeni bir seçkin zümre almıştı ve bunlarla toplumun diğer kesimleri arasında gelir dağılımı yönünden var olan eşitsizlik daha da artmıştı.

Ayıca modernleşme sonucu durum, ekonomik olduğu kadar kültürel bakımdan da daha da kötüleşti. Marksist "sınıf bilinci" kavramının da anlattığı gibi, yeni seçkin tabakanın sınıf bakımından halktan kopması, tabiatıyla statü ve kültür bakımından da kopmasına yol açacaktı. Gerek

Batı'da, gerekse de Mısır'da kurulan modern okullardan yetişen ve Osmanlı'da olduğu gibi Fransızca bilgisiyle temayüz eden iktidardaki yeni elit, hem ulemâya, hem de topluma daha da yabancılaşmıştı (Cleveland 1994: 90—98). Modernleşme, böylece, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ekonomik olduğu kadar kültürel uçurumu da daha derinleştirmiş, daha da kötüsü, bu arızanın geleneksel telafi kanallarını da berhava etmişti. Egemen tabakanın yabancı kökenli bir seçkinler zümresinden oluştuğu Mısır'da da yönetenler ile yönetilenler arasında bağlantı işlevi gören tek tabaka ulemâ idi. Ancak eğitim ve idaredeki dönüşüm süreci, ulemânın çevre ile merkez arasında gördüğü bu bağlantı işlevini de köreltmeye başladı.

Mehmed Ali de Osmanlı'da olduğu gibi bir taraftan dinî eğitime alternatif çıkarırken diğer taraftan da onu güçsüzleştirmeye yönelmişti. O, dinî eğitim kurumlarına alternatif sivil okullar açtığı gibi, Osmanlı'dan farklı olarak dinî ilköğrenim kurumlarının verdiği eğitimi de hükümetin sivil eğitim amaçlarına hizmet eder hale getirmişti (Safran 1981: 32). Osmanlı'da olduğu gibi modernleşme sürecinde eğitimde "mektep/medrese çelişkisi"nin zuhuruyla cemaatin sözcüsü durumundaki ulemâ, merkezin yeni hâkimi seçkinlerden yabancılaşmaya ve merkezden dışlanmaya başladı. Rektörün hükümet tarafından atanması yeniliği, Ezher Universitesi'nin inisiyatif kabiliyetini azaltırken, yeni nesil bürokratlar nezdinde ulemânın geleneksel itibarlı konumu da kaybolmuştu (Marsot 1971:
333).

Göründüğü kadarıyla aydın despotik reformcuların, Osmanlı'da olduğu gibi herhangi bir meşrûiyet gözetme kaygısı yoktu. Osmanlı'da önceki yönetici sınıf, ulemâ, askerî silahı Yeniçerileri yitirmesine rağmen, Tanzimat Ricali ve kitleler üzerinde devam eden nü-fuzlarıyla önemli bir direniş noktası oluşturdu. Batılı reformlara karşı islâm adına muhalefette, ulemânın bıraktığı boşluğu Yeni Osmanlılar doldurdu. Böylece geleneğin muhalefeti sayesinde Tanzimat Ricali, eski ile yeniyi uzlaştırmaya mecbur kaldı. Bu suretle modernleşen bir imparatorluğun ihtiyaçlarını karşılayabilecek sağlam bir temele dayalı kalıcı bir yapı oluşturulmaya çalışıldı
(Polk 1968: 39).

islâm hukukunun cari olduğu Osmanlı’da olduğu gibi Mısır’da da ulemânın geleneksel olarak eğitimin yanında faaliyet gösterdiği en önemli alan yargı idi. Ancak Batılılaştırıcı reform hareketi, islâm hukukunun meriyet ve dolayısıyla ulemânın kadı olarak işlev alanını tedricen daraltmaya başladı. Mehmed Ali, Avrupalı tüccarlar ile ticarî imtiyaz (kapitülasyon) antlaşmalarının getirdiği hukuki sorunları çözme amacıyla Kahire ve iskenderiye’de, islâm hukukundan bağımsız iki nizamî mahkeme kurdu. ismail (1863—1879)’ in döneminde ise bu gelişme hız kazandı.

1876’da Fransız Medenî Hukuku’nu esas alarak yabancıların taraf olduğu tüm özel, yani medenî ve ticarî hukuk davalarına bakan Karma Mahkemeler kuruldu. Bu mahkemeler, Mısır’da ticaret yapan yabancılara neredeyse tek taraflı bir hukukî güvence öngören kapitülasyon şartlarının getirdiği hukuki çifte standarda, konsolosluk mahkemelerine son verme ve yabancılar karşısında Mısırlıların mağdur olmasını önleme amacıyla kurulmuştu (Hoyle 1986). Bunu, 1884 yılında Ulusal Mahkemelerin kuruluşu izledi. Karma Mahkemeler gibi Fransız hukukuna dayalı mevzuata göre işleyen bu mahkemeler, medenî, ticaret ve ceza hukukuna ilişkin tüm hususlarda bütün Mısırlılar üzerinde yargı yetkisine sahipti.

Böylece Karma ve Ulusal Mahkemelerin kuruluşuyla Mısır adalet sistemi büyük ölçüde, Avrupa hukukuna dayalı mevzuatı uygulayan Avrupalı yargıç ve hukukçular tarafından hükmedilir hale geldi. Bu süreçte şer’î mahkemeler varlığını sürdürmekle birlikte yargı yetkileri daha çok şahıs ve vakıflar hukukuna inhisar ettiği için ulemânın görev alanı oldukça daralmıştı. ismail, bir taraftan modern nizamî hukukun şer’î hukukun yerini almasına zemin hazırlarken, diğer taraftan, *Mecelleye* benzer şekilde şahıs ve mirasa ilişkin hükümlerin tedvini ve Hanefî hukukunun bütün ülkede tek-biçim uygulanması yoluyla şer’î mahkemelerin de modern tarzda yeniden organizasyonunu sağlamıştı. Öte yandan sosyal hareketlilik açısından da nizamî hukuk eğitimi rağbet kazandı; zira gerek Kahire Hukuk Mektebi, gerekse de Fransa’da hukuk tahsili alan Mısırlıları en gözde iş imkânları bekliyordu (Cleveland 1994: 93).

Bu otokratik modernleşmeye bağlı hukuk reformu, Osmanlı’da olduğu gibi Arap dünyasında da Müslümanların hâkim statüde bulunduğu

geleneksel toplumsal hiyerarşiyi altüst ederek galeyana yol açacaktı. Bu konuda islâm dünyasındaki ilk adım, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu ibrahim Paşa'nın Büyük Suriye[17] Valiliği (1831— 1840) esnasında atılmıştı. ibrahim Paşa, Tanzimat ve Islâhât fermanlarından çok önce, daha Aralık 1831'deki ünlü Fermanı ile, tüm dinî azınlıklara Müslümanlarla yasalar önünde eşitlik getirdi ve *zimmî* statüsündeki Yahudi ve Hıristiyanlardan alınan kelle vergisini *(cizye)* kaldırdı. Ancak geleneksel, hassas dinî ve mezhebî dengeleri altüst eden bu durumdan, gene Osmanlı'da olduğu gibi ne Müslümanlar, ne de gayrimüslim azınlıklar hoşnut kalacaktı.

17 Şimdiki Suriye, Lübnan, israil ve Urdün (Cleveland 1994: 87).

Islâhât Fermanı'na gösterilen tepkide olduğu gibi, bu düzenlemeyi, dinî kimlik açısından şeriatın ihlali olarak gören Müslüman eşraf galeyana geldi (Marsot 1971: 335). Bu tepki, Islâhât Fermanı sonrası süreçte olduğu gibi, kaldırılan zimmî vergilerine karşılık olarak getirilen zorunlu askerlik uygulaması ile daha da şiddetlendi. Kaderin cilvesi, reform süreci aynen Osmanlı'da olduğu gibi, bir taraftan Müslümanların geleneksel hukukî üstünlüğünü yok ederken, diğer taraftan da iktisadî dezavantajı pekiştiriyordu. Mısır'da olduğu gibi, ipek, yağ ve sabun kollarındaki yerli zanaat erbabını perişan eden tekelci sistem, Suriye halkının büyük tepkisine yol açtı. Sonuçta çıkan silahlı isyanlar ve alınan yenilgiler üzerine ibrahim Paşa komutasındaki Mısırlılar, Suriye'den çıkmak zorunda kaldı (Cleveland 1994: 72, 87).

Mısır'da ise Mehmed Ali nisbeten daha ihtiyatlı hareket etti. Paşa, Mısır tarihinde ilk kez bir Kıpti'yi Bey rütbesine yükseltmekle birlikte, Müslüman kamuoyunun tepkisinden çekindiği için daha ileri giderek yasal eşitlik yönünde herhangi bir adım atmadı. Bu konudaki radikal adım ise Said (1854—1863) ve ismail'in (1863— 79) dönemlerinde atıldı. ilginç bir şekilde 1856 Fermanından yaklaşık iki ay önce Aralık 1955'te ilan edilen ferman ile zimmî tebaaya kaldırılan *cizye* karşılığında askerlik yükümlülüğü getirildi. Islâhât Fermanı'nda Müslüman halk tarafından gayrimüslimler için *gâvur* gibi aşağılayıcı ifadelerin kullanılması yasaklandığı gibi, bu ferman ile de bir Kıpti'nin islâm'ı kabulü üzerine

Müslümanların sevinç gösterileri yapmaları yasaklanmıştı. ismail ise silahlı kuvvetlerde Kıptilere yer vermekle kalmamış, ilk kez bir gayrimüslimi, Nubar Paşa’yı bakanı yapmış ve ayrıca 1866’da kurduğu Danışma Meclisinde Müslümanların yanında gayrimüslim delegeler de yer almıştı (Wendell 1972: 163—4).

Bir “alaylı derebeyi” olarak Mehmed Ali, Allah vergisi zekâ ve becerisiyle “Modern Mısır’ın babası” unvanını almıştı. Oğlu I. Ab-bas’ın kısa hükümdarlık dönemi (1848—1854) ise Avrupalı olan her şeye bir tepki, adeta bir *irtica* devri olarak temayüz etti. Ancak onun arkasından gelen Said ve ismail’in devirlerinde Batılılaşma hareketi yeni bir ivme kazandı. Özellikle Batılı literatürde *Muhteşem* lakabıyla anılan ismail, aydın despotik tarzda radikal reformculuğu “Mısır’ın II. Abdülhamid”i sayılabilirdi. Mehmed Ali’nin bu torunu hakkında ne hüküm verilirse verilsin, onun politikalarının, Mısır’ın iç gelişimi ve dış münasebetlerini ta XX. asra kadar etkilediği inkâr edilemez (Cleveland 1994: 92).

Dedesinin iktidar ve yayılma arzusunu sürdüren ismail, güneye doğru Sudan’a, Ekvatoral Afrika ve Habeşistan’a uzayan bir Mısır imparatorluğu kurmaya çalıştı. Fakat dedesi yalnızca cephanelik ve fabrikalar kurarken o, operalar, saray ve mesireler de kurdu, Fran-sızcayı idare dili olarak benimsedi ve modern hukuk düsturlarını yürürlüğe koydu. Çünkü artık alaylı derebeyinin yerini mektepli hükümdar almıştı. Kırk yaşına kadar okuma-yazma bilmeyen Mehmed Ali’nin teknoloji ve organizasyon alanları dışında Avrupa medeniyeti hakkındaki bilgisi oldukça sınırlıydı. Hâlbuki torunu Fransa’da üç yıllık bir tahsil dönemini içeren prens-vari bir eğitim almıştı. III. Napoleon’un Paris’ine ve Tanzimat’ın istanbul’una âşi-na prensin özlemi, Mısır’ı bir Avrupa ülkesi haline getirmekten başka bir şey değildi; kendisini bir *medenileştirme misyoneri* olarak gören ismail’in bütün arzusu, Avrupa prensleri arasında eşit bir üye olarak kabul bulmaktı (Safran 1981: 32).

Osmanlı ile Mısır liderliğinin reform zihniyetleri arasındaki farklılık da bu noktada açığa çıkıyordu. Âlî Paşa-Stratford Cun-ning konuşmasından hatırlanacağı gibi, Osmanlı’da geleneksel Müslüman kimliğini zedeleyen hukukî reformlar, gerçekte Batıcı olarak bilinen paşalar tarafından bile “düvel-i muazzama”nın baskılarına karşı kerhen, Batı’ya karşı, Batı için yapılıyordu. Ancak Mısır’da ismail döneminde yapılan zimmîleri özgürleştirmeye yönelik reformlar Batılıların tehditleri tarafından dikte edilmiş değildi; bunlar, Batılılara jest kabilinden olsa da Hıdiv tarafından Mısır’ı politik ve kültürel olarak Batı seviyesine çıkarmaya yönelik hanedan programının esaslı bir parçası olarak gönüllüce yapılıyordu (Wendell 1972: 164). Yani “Batı’ya karşı” değil, sadece “Batı için” yaptığından ismail, reformları islâmî olarak meşrûlaştırma kaygısı da gözetmedi.

Onun iktidar yılları, iç ve dış politika, idare, iktisat, imar, hukuk, eğitim, basın, kültür alanlarında tam bir atılım dönemidir. Kentsel altyapı, imar faaliyetleri açısından da ismail’in dönemi, Mısır tarihinde bir dönüm noktasını oluşturur. Süveyş Kanalı başta olmak üzere köprüler, demiryolları, deniz fenerleri, sulama kanalları, fabrikalar, Kahire’yi Paris’e

benzetme özleminin ürünü bulvar ve parklar, gaz lambaları, tramvaylar, hep onun döneminin ürünüdür. ismail, 22 Ekim 1866 tarihinde çıkardığı bir fermanla kurulan danışma meclisi *(Meclisü Şûrâ en-Nüvvâb)* ile önce Avrupa'yı taklit, daha sonra da giderek artan iç mali sıkıntı üzerine kapıdaki Avrupa müdahalesinin önünü kesme amacıyla anayasal rejimi uygulamaya kalktı; ancak bu, onun ve ülkesinin nihaî kaderini değiştiremedi.

ismail'in dış politika alanındaki hedeflerini gerçekleştirmede başvurduğu yöntem ise dedesininkinden farklıydı; savaştan çok uzlaşma ve yaranma; Osmanlı görevlilerini hediye ve rüşvetlere boğarak kazanma. Yavuz Selim'den beri Mısır topraklarına ayak basan ilk Osmanlı sultanı olan Abdülaziz, 1863'de ismail'i ziyaret ettiği zaman görülmemiş bir ikramla karşılaştı. Osmanlı Sultanı ile ilişkilerini iyi tutmaya devam eden ismail, bunun ödülünü 1867'de aldı; Fuâd Paşa'nın önerisi üzerine Osmanlı sultanı tarafından *Hıdiv* konumuna yükseltildi. Farsça *efendi* anlamına gelen *Hıdiv*, valilikten çok krallığa yakın bir unvanı ifade ediyordu. Bu unvana ilaveten Mısır'a, ordusunu genişletmesi, kendi parasını basması ve sultanın onayı olmaksızın dış borçlanma sözleşmesi hakkı verilmişti (Cleveland 1994: 92—3).

ismail'in saltanat yıllarında, toplumu dönüştürme kanalı olarak eğitim alanında da ciddî bir atılım gözlendi. Mısır'ın radikal Batılı-laştırılmasında yeni eğitim, Osmanlı'da olduğundan daha büyük rol oynadı; çünkü bizzat lideri ismail, bu Batı-tarzı yeni eğitimin ürünüydü. 1826'da Mehmet Ali Paşa tarafından Paris'e gönderilen ilk öğrenci misyonuna imam olarak atanan Rifâ'a Râfi' Tahtâvi (1801—73), hem mütercim, hem de yazar olarak Batılı kültürün Arap dünyasına intikalinde önemli rol oynadı. Mısır'a döndükten sonra 1835'te Dil Okulu'nun kuruluşuna önayak olan Tahtâvî, 2000 civarında yabancı eserin Arapçaya tercümesini sağladı.

Osmanlı'ya benzer şekilde Mısır'da da düzelmesinden ümit kesilen medrese ve Ezher gibi geleneksel kurumları, yeni, rakip kurumlarla kuşatma yolu izlendi (Gesink 2010). Daha sonra 1879'da Muhammed Abduh'un da hocalık yapacağı önemli bir eğitim kurumu Dâru'l-'Ulûm, 1872'de Ali Mübarek'in himmetiyle açıldı. ismail, öğretmenlere, Ezher'de

öğretilen geleneksel konuların yanında modern konuları da öğretecek Dâru'l-'Ulûm'u zamanla islâ-mî nüfuzun ana merkezî muhafazakâr üniversitenin yerini alacağı ümidiyle açtı. Misyoner okulları da bu süreçte büyük bir artış gösterdi. 1878'de öğrencilerinin yüzde 52'si Mısır milliyetli olanlardan oluşan iki yüzün üzerinde misyoner okulu vardı. Bu süreç, ismail döneminde açılan ulusal kütüphane (1871), müze ve bilimsel der-nekler, opera, tiyatro gibi kurumlarla kendini gösteren kültürel atılım hareketiyle pekişti (Heyworth-Dunne 1938: 342—424).

Eğitimin yanında modernleşmenin önemli bir dinamiği de basındı; Fransız işgalinin açtığı çığırda Mısır, bu konuda da Osmanlı' ya takaddüm etti (Tafsilat, Abduh 1951, Ayalon 1995). işgal döneminde Fransız otoritelerinin girişimiyle çıkarılan *Le Courrier de l'Egypte* ve *La Decade Egyptienne* isimli iki Fransızca gazete yanında *et-Tenbîh* isminde Arapça bir gazetenin çıkarılması tasarlanmıştı. Daha sonra 1821'de Mehmed Ali döneminde dünyada basılan ilk Arapça gazete olan *Jurnâlü'l-Hidîv* çıktı. Bunu 1827 yılında önce Türkçe, sonra Arapça-Türkçe olarak çıkan ünlü *el-Vekâi'u'l-Mısriyye*'nin 1828'de Arapça yayını izledi. Bunun ilk editörü Tah-tâvî'nin hocası, ünlü Ezher âlimi Hasan Attâr idi. Gazetenin ilk yazarları arasında, 1826'da gittiği Paris'ten yazı gönderen Tahtâvî ve editörü Attâr'ın yanında, daha sonra Osmanlı Devleti'nde Sultan Abdülhamid'in himâyesinde ünlü *el-Cevâib* gazetesini çıkaracak olan Ahmed Fâris Şidyâk, Seyyid Şihâbüddin ve Muhammed Abduh vardı.

Mehmed Ali'nin halefleri I. Abbas (1848—1854) ve Said (1854— 1863) zamanlarında basının gelişimi sekteye uğradı; fakat ismail (1863—79) zamanında yerli Arapça basın, büyük bir atılım yaptı (Abduh 1951: 45—54; 62—98). Osmanlı'nın Ahmed Midhat'ı sayılabilecek Rifâ'a Râfi' Tahtâvî, bu alanda da başrol oynadı. ismail döneminde eğitim reformu alanında önemli rol oynayan Tahtâvî, 1869'da Mısır'ın çağdaşlaşması hakkındaki ana teorik eseri *Menâ-hicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye*'yi yayınladı. 1827'de çıkmaya başlayan ilk Mısır gazetesi *el-Vekâi'u'l-Mısriyye'ye* Paris'te iken yazı yazmaya başlayan Tahtâvî, 1870'te Ali Mübarek tarafından kurulan *Ravza-tü'l-Medâris* isimli derginin de editörlüğünü üstlendi.

XIX. asrın başından itibaren yönetenler ve yönetilenler ile iç ve dış siyasa arasındaki sınırların giderek aşındığı modernleşen ve küreselleşen bir dünyada Müslüman ülkelerin geleneksel otokrat hükümdarları, iç ve dış politikada rıza ve güç kazanmak için meşrûi-yeti gözeterek kamuoyunun desteğini sağlamaya başladılar. Osmanlı'da özellikle Sultan Abdülhamid döneminde, yöneten ve yö-netilenleriyle bir bütün olarak ülkenin selameti için bilinçli bir kamuoyu yaratılması hedeflenmişti. Mısır'da ise Osmanlı'dan farklı olarak basın ve kamuoyunun gelişiminde iç dinamiklerden ziyade dış dinamikler, dış baskılara karşı bir "kamuoyu yaratılması" ihtiyacı rol oynadı. Gerçekte dedesi gibi yönetimde halkı takmaksızın hareket etmeye alışkın bir otokrat olan ismail, danışmanı Riyaz Paşa'nın da tavsiyesiyle, dış borç batağı içindeki Mısır'da Avrupa ülkelerinin baskısına karşı hükümetine direniş gücü verecek bir kamuoyu yaratılması, bunun için de basının geliştirilmesi ihtiyacını duydu.

Bu konuda zaten Büyük Suriye'de önemli bir potansiyel vardı. Kendi ülkelerindeki sansürden kaçan Suriyeli Hıristiyanlar Mısır'a gelip yerleşmiş ve Mısırlılar ile birlikte Mısır basınının temellerini attılar. Burada ilk gazete ve dergileri kuran Suriyeli aydınlar, yazılı mesajların kitlelere ulaşmasını kolaylaştırmak için Osmanlı'da olduğu gibi Arapçayı basitleştirme yoluna gittiler. Suriyeli Hıristiyanların başlattıkları edebî-kültürel diriliş, seküler Mısır ve Arap milliyetçiliğinin inkişafına da zemin hazırlamıştır.

Bu arada ismail, 1877'de Mısır basınının geliştirilmesi amacıyla Cemâleddîn Afgânî'ye de rol verdi (Ahmed Emin t.y.: 294). Devrim yolunda kitleleri seferber etmek için propagandanın, geleneksel ve modern, tüm yollarından yararlanma azmindeki Afgânî için bu, bulunmaz bir fırsattı. Afgânî, 1871'de istanbul'dan kovulduktan sonra geldiği Mısır'da etrafına topladığı, Abduh'un da dâhil olduğu Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan çömezlerini sürekli periyodikler çıkarma ve yazı yazmaya teşvik ediyordu. Bunların sonucunda Mısır basın hayatı, ciddî bir canlanma yaşadı.

Ancak en önemli kamuoyu-oluşturma aracı basın, iki ucu keskin kılıç gibiydi; özellikle kriz zamanlarında. Mısır liderliğinin dış güçlere karşı kullanmayı tasarladığı bu kılıç, bir süre sonra kendisine döndü. Avrupa'ya

yönelik eleştiri, bir süre sonra ister istemez problemlerin, gerek kişisel ve konjonktürel, gerekse de sistemik içsel sebeplerinin tespiti arayışına dönüşerek meşrûtiyetçilik ve milliyetçilik akımlarının zuhuruna zemin hazırladı. Önceleri ismail’in kendi amaçları doğrultusunda kolladığı basının eleştirileri bilahare kendi hükümetine yönelince iş değişti. Bunun üzerine ismail, doğal tepkisini vererek sansüre başladı.

Sansüre maruz kalanlardan biri de ismail’e ağır eleştiriler yönelten Cemâleddîn Afgânî oldu. Azli için elinden geleni yaptığı ismail’in halefi Tevfik nezdinde de tutunamayan Afgânî, 1879’da Mısır’dan çıkarıldı (Safran 1981: 46). Muhammed Abduh ise ilk kez 3 Eylül 1876’da *el-Ehrâm* gazetesinde, daha sonra 1880’de genel yayın müdürü olacağı ilk Mısır gazetesi *el-Vekâi’u’l-Mısriyye*’de siyasî ve fikrî makaleler yazmaya başladı (Wendell 1972: 186). Daha sonra Yeni Osmanlıların Avrupa’ya kaçarak gazeteler çıkardıkları gibi, 1884’te Paris’de Afgânî ile birlikte ünlü *el-’Urvetü’l-Vüskâ* dergisini çıkardı. Daha sonra da talebesi Muhammed Reşîd Rıza’nın çıkaracağı *el-Menâr* dergisinde yazdı.

Zayıf Mısır ekonomisi, ismail’in tutkulu altyapı yatırımları ve Batı-tarzı, lüks yaşayışının malî yükünü kaldıramadı. Onun Osmanlı sultanından bağımsız dış borçlanma hakkı kazanması, sonuçta Mısır’ın şerrine oldu. Artan giderleri karşılamak için Avrupa finans kuruluşlarından yüksek miktarlarda borç para alan ismail hükümeti, yüksek faiz oranlarıyla katlanarak artan borç yükünün altından kalkamadı. Giderek artan malî kriz üzerine dolaylı olarak iflasını ilan etmesi, ismail’in sonunu hazırladı. Hıdiv’in her şeye rağmen direnmesi üzerine Sultan Abdülhamid’e başvuran Avrupa güçleri, ondan, Mısır üzerinde halen süren otoritesini kullanarak ismail’i azletmesini istediler. Sultan da resmî bir fermanla 1879’da ismail’i görevden alarak yerine Tevfik (1879—92)’i getirdi.

Ancak zaten artan ekonomik kriz ve politik muhalefet ortamında iktidara gelen Tevfik, bu bunalımı aşacak kapasitede değildi. Olumlu ve olumsuz faktörlerle Mısır’da kitle politikasının zemini oluşmaya başlamıştı. ilk meclis deneyimiyle birlikte, eğitimin yayılması, basının doğuşu, memur, profesyonel ve toprak sahibi burjuvadan oluşan yeni bir orta sınıfın zuhuru, sürekli vergi talebi, yabancı müdahale ve kamuoyu, sivik siyasî eylemin ilk

kıvılcımlarını çaktı ve bu tasvir edilen değişimin sonuçlarıyla başa çıkmaya yönelik ilk teşebbüslere vücut verdi (Safran 1981: 37). Basının gelişimiyle ismail'in Batı-yanlısı despotik yönetimine karşı başlayan meşrûtiyet arayışı, şimdi büyüyen Avrupa müdahalesine karşı uyanan milliyetçi eğilimle birleşerek güç kazandı ve 1881 yılı başlarındaki 'Urâbî ayaklanmasıyla kitlesel bir harekete dönüştü. Bu isyan yüzünden Hıdiv'in otoritesini ve ülkenin istikrarını kaybetmesi ise 1882'de ingiliz işgalini getirdi.

işgal, ingiltere tarafından Mısır'ın yönetimini temelli ele geçirmekten çok geçici ve sınırlı bir amaçla yapılmıştı. Baştaki niyet, Mısır'da 'Urâbî isyanının yol açtığı politik ve ekonomik istikrarsızlığa son vererek Mısır Hıdivi'nin otoritesini yeniden tesis etmek, böylece ingilizlerin çıkarları açısından hayatî önem taşıyan Süveyş Kanalının güvenliği için Fransa gibi rakip bir emperyal gücün zuhurunu önlemekti. Bunun içindir ki ingiltere'nin Birinci Dünya Savaşı'nda bir himâyesi *(protectorate)* olduğunu ilanına kadar Mısır, resmen irsî bir Hıdiv tarafından yönetilen, Osmanlı Devleti'ne tâbi' özerk bir eyalet olarak kaldı. Ancak Mısır'a konsolos olarak atanan Lord (Evelyn Baring) Cromer (1841—1917), işgali kalıcı
kıldı.

Hindistan'da yıllarca sömürge idarecisi olarak çalışan Cromer, Mısır'daki problemin sanılandan daha köklü olduğunu gördü. Ona göre sorun, birtakım özgül istismarlardan kaynaklanan geçici bir kargaşanın ötesinde, Mısır'da Muhammed Ali zamanından beri gelişen tüm bir sistemin çökmeye yüz tutmasında yatıyordu. Çöküş, temelde hükümetin otorite sağlama aczinden ileri geliyordu. Bu yüzden ingiltere'nin bölgedeki uzun vadeli çıkarları açısından bir dizi idari, malî, teknik ve eğitsel reformla Mısır'ın "kendi ayakları üzerinde durması" sağlanmalıydı. Geç Victoria döneminin birçok ingiliz görevlisi gibi Cromer de Batı medeniyetinin içkin üstünlüğüne inanmıştı. Birçok ingiliz için o, ingiliz emperyal geleneğinin tecessümü idi. Cromer, pratik ile teori, tecrübeleriyle düşüncelerini birleştirdiği *Ancient and Modern İmperialism* adlı 1910 tarihli eseriyle ingiliz emperyalizmine rehberlik sağladı.

O, sanıldığı gibi, tutkulu bir fetihçilik ve idealistik bir medeni-leştirme misyonundan çok Roma emperyalizminin akıbetinden ibret alarak “sağlıklı emperyalizm” adını verdiği gerçekçi bir siyasayı savunuyordu. O, emperyal yayılmayı özünde değişen durumlara karşı savunmacı bir tepki ve esefe şâyân bir zorunluluk olarak görüyordu (Chamberlain 1972: 67). Once bizzat Avrupa, Avrupalı aydınlar tarafından medenileştirmeye tâbi’ tutulmuştu. Doğulu bir ülkenin kendisi gibi medenileşebileceğini çok az sömürgeci öngörüyordu. Eğer Cromer böyle bir medenileştirme vizyonuyla hareket etseydi, Mısır’ı daha kapsamlı bir reform programıyla dönüştürmeye çalışırdı. Ancak o böyle yapmadı, çünkü özelde Mısır ve genelde Doğu’nun Batı-tarzı reformları benimseme iradesi ve kabiliyetinden yoksun olduğuna inanıyordu. Becerikli bir idareci olarak o, yalnızca Mısır’ı malî ödeme gücüne ve belli bir maddî ümrana kavuşturabilirdi, bunun ötesinde daha ileri Batılı fikirlerin bütünüyle kabulüne rehberlik edemezdi (Tignor 1963: 158).

Cromer’in “sağlıklı emperyalizmi”, ingiltere’nin, nüfuzu altına aldığı tâbi’ ırkların maddî ve manevî yükselişini sağlamak için elinden geleni yapması anlamına geliyordu (Tignor 1963: 145). *İnce emperyalizm* de denebilecek bu, bazı yazarların Cromer’de eleştirdiği, Doğuluların Batı medeniyetinin rehberlik ve vesayeti olmaksızın kendi kendilerine ilerleyemeyecekleri inancını yansıtan bir *paternalizm* olarak da görülebilirdi. Asyalıları kendi kendilerini yönetecek şekilde eğitmek için asırlara ihtiyaç olduğunu düşünenler için paternalizm doğaldı. Timothy Mitchell (1988)’in benzer sömürge projelerinin analizinde örnek oluşturan çalışması, Avrupalı modernlik tasavvuruna dayalı sömürge projesinin en sofistike bir şekilde Mısır’da nasıl uygulandığını gösterdi.

Sömürge idaresi, özellikle kapsamlı eğitim hareketiyle Mısır’ı okunmaya, elde edilmeye hazır bir kitap gibi çerçevelemiş ve böylece Mısır halkının öz-disiplinli vatandaşlara dönüştürülmesiyle dışsal kontrol ve iktidar görüntüden kaybolmuştu. Kabaca söylenirse bu eğitim mühendisliğinden amaç, Mısır’ı “sömürülebilir kıvama getirmek”ti. Hindistan deneyiminden aldığı dersle bizzat Cro-mer, benimsediği bu siyasanın ipuçlarını verir (Tignor 1963: 147). ingiliz görevlilerin Hindistan’da ağırlık verdikleri yüksek öğretim, “yüzeysel eğitimli bir üst sınıf yaratmaya”, aslında sömürgeciliğe muhalif aydınlar yetiştirmeye yaramıştı. Bu hata, Mısır’da

tekrar-lanmamalıydı. Burada bir ölçüde kışkırtıcı aydınların nüfuzunu dengelemek için ülke çapında eğitimin genel seviyesini yükseltmeye ihtiyaç vardı. Bu, temel ve teknik eğitime ağırlık vererek olacaktı. Aydınların kışkırtmalarına kapılmayı önleyecek kadar gerekli, temel vatandaşlık bilgisi almış, kendi halinde, işinde gücünde, daha fazla marangoz, duvar ve alçı ustası vs. den oluşan bir Mısır halkı.

BİRİNCİ BÖLÜM-KAVRAMSAL ARKAPLAN

Kavramlar, dünyanın aynası olduğundan, dünyanın geçirdiği değişimin izi, en iyi kavramların semantik evriminde sürülebilir. Bu yüzdendir ki Alman filozof Reinhart Koselleck (1923—2006), geliştirdiği *begriffsgeschichte* (kavram tarihi) metoduyla, çağdaş düşünce, toplum ve kültür tarihçiliğinde çığır açmıştır. Kavramların yansıttığı dünyadan kasıt, vücut buldukları topluluğun dünyasıdır; bu yüzden onların anlamları, vücut buldukları kültürel yapının dönüşümüne bağlı olarak sürekli değişir.

Kültürel yapının ve dolayısıyla kavramların semantik dönüşümüne yol açan önemli bir faktör, farklı kültürlerin karşılaşması sonucu ortaya çıkan *akültürasyon* denen kültürel etkilenmedir. Bu durumda eski kavramların anlamları değiştiği gibi yeni, ithal kavramlar da ortaya çıkar. Tarih boyunca özellikle büyük topluluklar arasında daima gerçekleşen bu tür kültürel alışverişlerde yabancı kavramlar bir şekilde özümsenerek yerli kültüre mal edilmiştir. Zira antik dünyada bu tür kavramsal alışverişler, Mısır, iran, Hin-

distan, Roma, Yunanistan gibi, az-çok ortak, geleneksel bir dünya-görüşünü paylaşan topluluklar arasında gerçekleşmiştir.

Oysa 1500'den itibaren geçirdiği büyük dönüşümle Batı, dün-yagörüşü bakımından kendisini, Çin, Japonya, Hindistan, iran ve Osmanlı gibi ülkeleri kapsayan geleneksel dünyadan köklü bir şekilde ayırmıştır. Batı, XIX. yüzyılda *modern* denen yepyeni bir dünyagörüşüyle ortaya çıkmakla kalmamış, nisbî maddî gücüyle bu dünyagörüşünün temel kavramlarını geleneksel Doğulu kültürlere de dayatmıştır. Bu tür bir asimetrik kültürel karşılaşma, tabiatıyla diğer geleneksel kültürleri bunalıma sokmuştur. Zira "toplum, devlet, ulus, demokrasi, ideoloji, medeniyet, kültür, hürriyet" gibi modern Batılı kavramların önemli bir kısmının geleneksel kültürlerde karşılığı yoktu. Ancak büyük kültürler, misilleme mantığıyla hâkim Batılı kavramları tercüme yoluyla kendilerine mal etmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Japonya, Çin ve -onlar kadar yeterli olmasa da- Osmanlı'ya ilişkin çalışmalar (Howland 2002, Lackner 2001, Kieser 2002), XIX. yüzyılda geleneksel toplulukların bu konuda modern Batı karşısındaki aktivizmini göstermeye yeterdir.

Modern Batılı kavramlar, ya yeni fikirlere yeni terimler uydurma veya eski terimlerin anlamlarını yeni fikirlere yaklaştırarak dönüştürme yoluyla yerli kültürlere mal edilmiştir. Bu ise, bir konvansiyondan çok mücadelenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Zira bunlar, modern dünyaya özgü siyasallaşmanın doğasındaki duygusal faktörlerin baskısından dolayı W. B. Gallie'nin deyimiyle "özünden tartışmalı kavramları" (Gray 1977) oluşturmaktadır. Bu kavramların anlamları, iktidar politikasıyla karakterize modern dünyada politik mücadelenin fikir silahlarını teşkil eden ideolojilere göre değişecektir.

Hiyerarşik bir eşya düzenine dayalı geleneksel dünyada, şeylerin ve tekabül ettiği kavramların sınırları bellidir. "Efrâdını câmi', ağ-yârını mâni'" deyiminin de anlattığı gibi, gelenekte *tanım*a *had,* yani *sınır* denmektedir. Orneğin henüz XIX. asırda Osmanlı'da yazılan bir ahlak terimleri eserine bakıldığında, modern dünyada "özünden tartışmalı" sayılan değer-yüklü ahlakî-siyasî kavramların nasıl "efrâdını câmi', ağyârını mâni'", titiz bir şekilde tanımlandığı görülecektir (Ahmed Rifat 1309). Oysa anormal bir şekilde değişerek altı üstüne gelen, *hiyerarşi* yerine

anarşi ile mütemayiz hale gelen modern dünyada kavramların sınırları da iyice bulanacak, kavram kargaşası, Batılı ve akültürasyonla etkilediği Doğulu dünyaların kaderi haline gelecektir.

Müslüman hayat tarzındaki çözülmeye paralel olarak inanç tarzının yapıtaşı kavramların özgül anlamı da çözülecek, sosyal kargaşa, kavramsal kargaşaya yansıyacaktır. Ele aldığımız dönem islâm dünyasında farklı idealler ve stratejilere göre, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi bazen modern kavramların içeriği gelenekselleşecek, bazen Mısır modernizminde olduğu gibi geleneksel kavramların içeriği modernleşecektir. islâm dünyasında modernleşme sürecinde anlamlarının aşınmasıyla “fıkıh, sünnet” gibi geleneksel, bütüncül kavramlar, “islâm düşüncesi, islâm hukuku, gelenek” gibi seküler kavramlara dönüşecek, *icma,* örneğin, *kamuoyu* anlamı kazanacaktır.

Bu bakımdan çalışmamız, esas itibariyle geniş anlamda bir *kavramlar sosyolojisi* veya *tarihsel anlambilim* olarak okunabilir. Çalışma boyunca geleneksel islâmî kavramların modern kavramlarla karşılaşma ve semantik dönüşme tarzı görülebilecektir. Bu bölümde kitap boyunca yapacağımız analizlerin dayandırılacağı “din, te-deyyün, şeriat, fıkıh, sünnet, bid’at, gelenek, modernlik, ideoloji” gibi islâmî ve Batılı temel kavramların anlamlarını netleştireceğiz. Ayrıca XIX. asır islâm düşüncesindeki değişimin tabiatını ve derecesini değerlendirebilmek için genelde islâm düşüncesi, özelde Osmanlı ve Mısır islâm yorumları hakkında bir arkaplan sunacağız.

Gelenek

Modernliğin *(modernity)* zıddı olan gelenek *(tradition),* özünde teolojik bir kavramdır. Katoliklik eleştirisiyle Aydınlanma’nın iyice gözden düşürdüğü

gelenek kavramının bunalımı XIX. yüzyılda zirveye çıkmış ve bunu modernliğe dönüştürmek için de A. Comte'un tasarladığı gibi, *teolojinin* sekülerleştirilmiş versiyonu olarak *sosyoloji* icat edilmiştir. Tabiatıyla modernliğe dönüştürebilmek için önce geleneği iyice tanımaya ihtiyaç vardı. Batı'da yüzyıl dönemecinde yaşayan Emile Durkheim ve Max Weber gibi, Yahudi ve Protestan güçlü bir dinî arkaplana sahip öncü sosyologlar, birbirlerine bağlı modernlik kadar geleneği de kavramayı başarmışlardı. Ancak bilahare Batılı sosyoloji giderek modernlik ve modernleşme incelemesine odaklanarak basitçe modernliğin zıddı olarak aldığı geleneği teoloji, folklor ve politik felsefenin ilgi alanına havale etmiştir. Zira yaygın kanaate göre Batı'da modernleşme ve sekülerleşmenin ilerlemesiyle kamusal bir fenomen olarak din ve gelenek tamamıyla geçmişte kalacaktı.

Ancak çağımızın ikinci yarısından itibaren Aydınlanma-kay-naklı modernlik projesine duyulan güvenin sarsıldığı postmoder-nizm çağında bu kez de modernliği aşmak/dönüştürmek için geleneğe vukufa hayatî ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Fakat zamanla sosyal bilimlerdeki aşırı uzmanlaşmanın getirdiği parçalanma sonucu Weber gibi öncü sosyologların temsil ettiği bütüncül bakış açısı kaybolduğu için geleneğe vukuf imkânı pek kalmamıştır. Bu yüzden çağımızda T. S. Eliot gibi muhafazakâr edebiyatçılar yanında Robert Nisbet ve Edward Shils (1981) gibi nisbeten güçlü dinî ar-kaplana sahip sosyologlar geleneği tekrar keşfetmeye çalışmışlardır.

Bunlar dışında Peter L. Berger, Robert N. Bellah ve Clifford Geertz gibi bilginler, teoloji ile sosyolojinin buluştuğu din sosyolojisi ve antropolojisi perspektiflerinden geleneğin yeniden keşfi yolunda önemli adımlar atmışlardır. Ayrıca Mircea Eliade ve Wilfred C. Smith gibi bilginler de çağımızda gelişen mukayeseli din incelemesi perspektifinden, dinin tecessümü geleneğin evrensel yönünü göstermişlerdir. Gene çağımızda Hans-George Gadamer de teoloji ile felsefenin buluştuğu hermenötik perspektifinden bu konuda canlı bir tartışma başlatmıştır (Watson 1997). Günümüzde ahlak alanında Aristo mirasında tecessüm eden geleneğe dönüşü savunan önemli bir filozof da Alasdair MacIntyre'dir. Bugün, başlıca teoloji, sosyoloji, felsefe, antropoloji ve edebiyat dalları açısından geleneği keşif çabaları devam etmektedir.

Çağımızın önde gelen mukayeseli din bilgini W. C. Smith (1998: 9)'ın da belirttiği gibi, dinler tarihinin dinin sembollerinin tarihi olarak alındığı Batı'da gerçek din tarihi henüz yazılmamıştır. Bunun sonucu olarak bugün üzerinde uzlaşılabilir bir *din* tarifine bile ulaşamamış Batılı bilim dünyasının *gelenek* kavramına nüfuzda da zorlanması tabiidir (Preus 1987). Batı'da en temelde din'in anlamı bulandıktan sonra ona bağlı "otorite, gelenek, kültür, medeniyet" gibi kavramların içeriği de bulanacaktır.

Birbirlerinin karşılığı olarak kullanılsalar da aslında Arapça *din* ile *religion*, farklı kavramlardır. W. C. Smith (1991: 98—102, 289— 90)'in gösterdiği gibi, eski Yakın Doğu dillerinde *din*, mutlak olarak kullanıldığında şeriat=yasa anlamına gelir. Hâlbuki Romalı Cicero ile doğan Latince *religion*, şeriatı olmayan bir inanç yığını anlamına gelen pagan bir kavramdır. Erken Hıristiyan apolojet Lactantius (250—325), otantik *din* kavramı yerine pagan *religion* kavramını Hıristiyanlığa mâl ettiği içindir ki Batı, *religion*'dan alternatif "medeniyet, kültür, ideoloji, dünyagörüşü" gibi pagan kavramlara geçmekte zorlanmamıştır (Schott 2008).

Bütün dinlerin özü "huy güzelliği"ni sağlamaktır; değişen, ahlakın *girdisi* ibadetler ve *çıktısı* hukuk'tur. *Dinin* kelime anlamı "hü-küm"dür (Tehânevî 1998: II/140) ki bu, hem kural *(rule)*, hem de yargı *(judgment)* anlamına gelmektedir. Din, şu halde, hem bu dünyada insanlara yol gösteren, *şeriat/yasa* denen bir kurallar bütününü, hem de âhirette bu kurallara uyulup uyulmadığının hesabını kapsayan, ebedî kurtuluşa giden ilâhî bir

yolu ifade etmektedir. Mutlağın izafiye açılım katları sayesinde din insana ulaşır; ilim, vahiy, din, şeriat, sünnet, kutsal, örf ve adet gibi. Fenomenolojik açıdan bu süreç, P. L. Berger (1969)'in gösterdiği gibi *dünyayı kurma* ve *sürdürme* veya *din/tedeyyün* olarak iki boyutta toplanabilir. *Vahiy* yoluyla *din* (religion), dünyayı *kurarken, tedeyyün (religiosity)* yoluyla dünyayı *sürdürmektedir.*

Daha yakından bakıldığında vahiy sayesinde dünyayı kurmak üzere gelen *din*in *şeriat* ve *sünnet* olarak iki boyuttan oluştuğu görülür. *Şeriat* veya Yunanca karşılığıyla *nomos,* dinin iskeletini oluşturan ana-yasadır. M. Weber'in de Çin ve Hint örneklerinde gösterdiği gibi, Sümerlerden itibaren bütün geleneksel kültürlerde *nomos, cosmos*'un, yani göksel, kozmik düzenliliğin yersel, dünyevî bir düzenliliğe yansıması kabul edilmiştir. Çağımızda P. L. Berger (1969), Eric Voegelin aracılığıyla buna tekrar dikkat çekmiştir. "Her insan toplumu bir dünya-kurma deneyimidir." diyen P. L. Berger (1969: 3, 9, 25, 27, 35, 36)'a göre din, bu deneyimde ayırıcı bir yer işgal eder.

Din, insanın dünya-kurma kaynağıdır. Sosyal dünya, özünde insanın dışsallaştırma faaliyetinden doğar; bu anlamda toplum, insan tarafından üretilir. Bu süreçte insanlar gerçekliğe anlam verirler ve bu sayede insan deneyiminin referansı için *nomos* adını verdiğimiz bir "ortak anlam düzeni" oluşur. Zamanla yeryüzündeki bu sosyal anlam düzeni, kâinattaki daha büyük bir anlam düzeniyle, *nomos, kozmos* ile birleşmeye yönelir. Arkaik toplumlarda *nomos,* mikrokozmik bir yansıma, insanların dünyası, haddizatında kâinatta içkin anlamların ifadesi olarak belirir. Beşerî anlam düzeni ile "eşyanın tabiatı" arasındaki uyum sayesinde *nomos,* insanoğulları-nın tarihî çabalarından daha güçlü kaynaklardan çıkan bir istikrar kazanır.

Bu noktada siyaset bilimindeki dar anlamının ötesinde meşrûi-yetin sosyolojik-ontolojik anlamı açığa çıkar. Bu geniş anlamda meşrûiyet, sosyal realitenin "sosyal olarak nesnelleştirilmiş bilgiye uyumu" şeklinde tanımlanabilir. Sosyal olarak nesnelleştirilmiş bilgi, sosyal düzeni açıklamaya, haklı ve anlamlı kılmaya yarar. Meş-rûlaştırma, kurumsal düzenlemelerin "niçin"i hakkındaki sorulara cevaplardan, yapısal-kurumsal değişikliklere gerekçelerden oluşur. Etkin meşrûlaştırma, diğer bir deyişle,

realitenin objektif ve sübjektif tanımları arasında bir tenazurun kuruluşuna delâlet eder. Sosyal olarak tanımlanmış dünyanın gerçekliği dışsal olarak, insanların birbirleriyle konuşmasında olduğu kadar, içsel olarak ferdin dünyayı kendi bilinci içinde kavraması tarzında da sürdürülmelidir. Meşrûlaştırmanın önemi, özellikle sosyalleşme ve sosyal kontrol sayesinde bireysel rol ve kimlik tanımında kendini gösterir (Berger 1969: 29—37).

Dünya-kurma, *nomos* sayesinde beşerî *dışsallaştırma,* toplum-kurma sürecini kapsarken, dünya-sürdürme, *sünnet* veya *kültür* sayesinde beşerî *nesnelleştirme* sürecini kapsar; böylece toplum, adeta orijinal üreticisi insandan bağımsız, kendine özgü bir varlık kazanır. Bu noktada insanın nesnelleştirme faaliyeti için yuvarlak *kültür* kavramını kullanan P. L. Berger (1969: 35), nomos ile sünneti ayrıştırmaya girişmemiştir; ancak “şeylerin doğru tarzı” şeklinde tanımını aktardığı Çince *tao*’yu *sünnet*’in karşılığı olarak alabiliriz.

islâm’da Peygamber-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâma atfedilen *sünnet, gerçek gelenek* olarak tanımlanabilir. Türkçede *gelenek,* Arapça ve Osmanlıcada *anane* ve *taklid,* ingilizcede *tradition* kavramları, sünnetin kendisi yerine aktarılış tarzını ifade ederler. *Sünnet* kavramının nisbeten derinlikli bir açıklamasını F. Schuon (1976: 111—7) vermiştir. *Sünnet,* Arapçada lâfzen *sîret* anlamına gelmektedir ki bunu Türkçeye *gidiş tarzı* olarak çevirebiliriz. Şu halde *tao*’nun da ifade ettiği gibi sünnetin esprisi *tarz*’da yatar.
ingilizce karşılığı *way,* Türkçedeki hem *tarz,* hem *yol* anlamlarını kapsamaktadır.

Adâb denen güzel davranış kurallarından oluşan *sünnet,* dini yaşayış tarzını ifade eden *tedeyyünün* ölçüsünü oluşturur. Ancak buradaki davranıştan kasıt, sadece dışsal, gözlenebilir davranış değildir. *Sünnet,* hem *inanç tarzı,* hem *yaşayış tarzını* kapsar, güzel inanma ve yaşama tarzı. Sünnetin karşılığı olarak alınabilecek Yunanca *ethos,* zamanla, Hıristiyanlığın teolojiye dönüşmesiyle Batı dünyasında “doğru inanç ve pratik” anlamında *orthodoxy* ve *orthop-raxye* bölünmüştür.

Bu bakımdan *sünnet* özel, “alışkanlık” anlamında *âdet* ise genel, sosyolojik bir kavram olarak belirir; denebilir ki her sünnet, adet, ancak her adet, sünnet değildir. Bu yüzdendir ki Kur’ân-ı Kerim’de *sünnet* Allah’a izafe edildiği *(sünnetullâh)* halde, *adet,* edilmemiştir. Sünnet, kozmosun yansıması olan nomosu, Berger’in sosyolojik tanımıyla *objektif* hale getirir. Fahr-ı Âlem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-se-lâm, Kur’ân’ın yirmi üç senede iniş sürecinde *dini* güzel algılayış ve yaşayış tarzını da göstererek, *tedeyyün*e dönüştürerek kemale erdirmiştir. Peygamber-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm ve sünnetine ait *masumiyet* ve *kemal* sıfatı, ondan sonra *ehl-i sünnet ve cemaat* deyiminin anlattığı gibi, bir bütün olarak cemaate geçmiştir. Tabiatı itibariyle eksik olan ferdî tedeyyün, sünnet ve cemaate uyduğu ölçüde kemale erecektir.

Sünnetin, kozmosun türevi nomosu *objektif* hale getirmesi, gök-sel-kozmik düzenin yersel-beşerî düzene yansıması demektir. “Melekler feleği, büyük melekler feleği, arş” gibi katmanlardan oluşan semavî âlemdeki hiyerarşik düzen, *sünnet* sayesinde yeryüzüne beşerî düzene yansır; sosyal *tabaka*lar, bu anlamda semavî *tabaka*ların aynasıdır. Böylece her insan ve grubun belli bir statü ve işlev taşıdığı, ahenkle işleyen organik bir topluluk modeli, *hey’et-i medeniye (body politic)* ortaya çıkar. Örneğin geleneksel dünyagörü-şünü özetleyen Nasîreddîn Tûsî’nin *erkân-ı erba’a* olarak bilinen, her birinin tabiî bir unsurla eşitlendiği dört sınıftan oluşan sosyal düzen modeli, irânî, Türkî ve Hindo-islâmî kültürel alanlarda top-lumsal-siyasal felsefenin standart ifadesi kabul edildiği gibi, Osmanlı düzeninin de temelini oluşturdu (Marlow 2002: 8, Itzkowitz1980: 39).

Modern dünyada en temelde din, hukuk ile ahlak arasındaki parçalanmaya paralel olarak gerçek gelenek sünnet de teolojik ve sosyolojik alanlar arasında bölünerek aslî bütüncül anlamını kaybetmiştir. Bunun sonucunda geleneğin özü ile kabuğu ve aktarılış tarzı birbirine karışmıştır. Nitekim lâfzen *gelenek, anane* veya *tradi-tion* terimlerine hâkim espri, *aktarma*dır. E. Shils (1981)’e göre, toplumdan çıkan ve ona dönen, maddî şeyler, inançlar, hayaller, âdetler, kurumların nesilden nesile aktarılması, bir *geleneği* oluşturur.

Sosyolojik tanımıyla gelenek, toplum içerisinde belirli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan bir ideolojik aygıttır. Geleneklerin içerdikleri şeyler oldukça farklı olmakla birlikte, tipik olarak toplumsal bir grubun ortak mirasının parçası olarak görülen bazı kültür unsurlarına işaret eder. Gelenek, çoğu kez toplumsal istikrar ve meşrûluğun kaynağı sayılır, ancak geleneğe başvuru, aynı zamanda mevcudu değiştirmeye de temel sağlayabilir. Kavram, sosyolojide modern toplumla karşılaştırmada ve otoritenin tabiatıyla ilgili tartışmalarda önemlidir (Abercrombie 2000: 363).

Geleneğin dört karakteristiği çıkarılabilir. Birincisi, *istikrar içinde süreklilik*tir.[18]Zamansal boyutta sürekliliğe dayanan gelenek, uzaysal boyutta ise istikrar içinde gelişimi, dünyanın sürekli yeniden üretilmesini öngörür. Nitekim Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “işlerin en hayırlısı az da olsa sürekli olanıdır” (Müt-takî 2004: III/27) hadisi, bu gerçeğin ifadesidir. *İdealizm* ile karak-terize modernizme karşılık geleneğin sürekliliğe bağlı ikinci karakteristiği, *realizm* olarak görülebilir; çünkü geleneğin varlık sebebi, realite, işi realiteyi sürdürmek, odağı, sekülerizmin parolası “burası ve şimdi”dir. Geleneğin bunlara bağlı üçüncü niteliği *bütünlük*tür. Gelenek, beşerî hayatın makro ve mikro tüm yönlerini ve kurumlarını kapsayan bir *bütüncül ölçü* ve buna bağlı olarak modern insanın özlemle aradığı bir *yekpare kimlik (seamless identity)* sunar. Böylece dünü, bugüne, bugünü yarına bağlayan gelenek, doğal olarak bir *kemal* (mükemmellik) anlayışını içerir. islâmî açıdan sünnet ve cemaat, bireysel kusurları telâfi ederek kemale götüren bir mekanizma gibi görülebilir.

18 Ziya Gökalp (1972: 280)’ın geleneğin bu yönüne dikkat çeken tespitleri önemlidir.

Modernlik

Gelenek, zıddı *modernlik* ile daha iyi anlaşılacaktır. *Gelenek/modernlik* kavram çifti en basit *eski/yeni* olarak alınabilir. Ancak yakından bakıldığında *eski/yeni* kavram çiftinin karşı kutuplardan çok aslında bir elmanın iki yüzünü andırdığı görülecektir. Geleneksel olarak *yenilik*ten kasıt, *nicel* bir yeniliktir, "eskinin yenisi" gibi. Oysa *yepyeni (novel)* anlamında *modern* kavramı, *nitel* bir yeniliği anlatır. Arapça ve Osmanlıcada birincisi *cedîd* (yeni), ikincisi ise *hadîs* veya *bedî'* (yepyeni) kavramlarıyla anlatılmaktadır. Bu bakımdan Arap-çada, islâm'da *sünnet/bid'at, gelenek/modernlik* kavram çiftine tekabül eder. Sözlükte "bir şeyi emsalsiz yapma, yepyenilik", terminolojide ise "kemale ermiş dinin normunu temsil eden Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın *sünnet*ine sonradan ilave" anlamına gelen *bid'at,* mutlak olarak sünnete aykırı düşen, reddedilen yenilikler, *bid'at-ı seyyie* (kötü yenilik) anlamında kullanılır. Buna karşılık Hz. Ömer'in başlattığı Ramazan ayında teravih namazı gibi dinde talî karakterde makbul karşılanan yenilikler ise *bid'at-ı hasene* (güzel yenilik) sayılır (Kevserî 2008: 94).

Bütün modern kavramlar gibi *modern* de görünüşte sosyolojik, özünde teolojik bir kavramdır. Sosyolojik bakımdan modernleşme, basitçe "köklü sosyal değişme" olarak tanımlanabilir. Örneğin Türkiye gibi bir tarım toplumunun sanayileşmeye başlaması, bu anlamda modernleşme denen oldukça köklü ve sancılı bir sosyal değişme sürecine girmesi demektir. Teolojik açıdan ise modernizm, ahir zamanda Mesîh'in kuracağı yeryüzünü cennetini ifade eden "yeni dünya düzenini *(Novus Ordo Seclorum)* öne çekme, sekülerizm sayesinde "şimdi ve burada" kurma projesi" olarak tanımlanabilir. Yeni bir düşünce tarzından yeni bir hayat tarzına, yeni bir dünya düzenine geçiş süreci, bize *modern* kavramının üç boyutunu verir: *Modernizm* (moderncilik), "yeni bir dünya tasarımı", *moder*

nizasyon (modernleş (tir)me)[19] "yeni bir dünya kurma süreci", *mo-dernite* (modernlik) ise, "yeni bir dünya, hayat tarzı" olarak tanımlanabilir. *Modernizm,* Aydınlanma'da olduğu gibi, birikimli beşerî tecrübe olarak geleneğin, basitçe, geçmişin otoritesinin reddiyle kurucu aklın kılavuzluğunda bir gelecek inşası tasarısını ifade eder.

19 *Modernization* kavramı, aslında geçişli fiil *(to modernize)* olarak *modernleştirme* anlamına gelirken, geçişsiz fiil olarak *modernleşme* anlamında da kullanılmaktadır

Bu yüzden modernizm, dünyagörüşünde köklü bir değişimi anlatır. Dünyagörüşünün değişimi ise bileşenleri arasındaki ilişki tarzının değişmesinden kaynaklanır. Bir dünyagörüşünün dört bileşeni belirlenebilir: Özneler olarak *Tanrı* ve *insan* ile beşerî deneyimin boyutları olarak *mekân* (evren) ve *zaman* (tarih). Hikmete dayalı geleneksel dünyagörüşü, varlığın kaynağı olarak Tanrı ve suretinde yarattığı insan ile beşerî deneyimin temel boyutu olarak mekân arasında bir uyumu öngörür zira *makro-kozmos dünya* ile mikro-kozmos *insan*, aynı varlığın parçalarıdır. Geleneksel dünya için bilgi *(nomos),* kâinatın *(cosmos), zübde-i kâinat* sayılan insana yansımasından ibarettir. Ancak Batılı insanın Hıristiyanlığın Tanrı tasavvuruna tedricî yabancılaşması sonucunda bu ontik uyum bozulmuş ve Descartes ile *varlık* ile *bilgi* arasındaki geleneksel ilişkinin yönü tersine dönmüştür. Varlık ve bilgiyi beşerî şuurda temellendi-ren Descartes'ın *cogito ergo sum* (düşünüyorum o halde varım) sözüyle başlatılabilecek modern dünyanın insan şuuruna göre yeniden kurulması hedeflenmiştir.

.

Böylece varlığın beşerî şuurun bir türevi haline getirilmesi, zamanın mekâna ağır basmasına yol açar. Seküler bir mesihçilik olarak modernizm, zaman bilinciyle karakterizedir. Bunu, en iyi Newton-öncesi ve sonrası çağların değişim anlayışlarını karşılaştırarak görebiliriz. Hint kaynaklı kozmogonilerin etkisiyle zamansal *(diakronik)* bir değişme ve *ilerlemeyi* reddeden kadim Yunan insanı, uzaysal yükselme makamlarına dayalı bir hareketi öngörür. islâm felsefesi terminolojisiyle, evrensel ve toplumsal gelişim, iki uçlu bir çevrim olarak kendini gösterir, ilerlemeci tarih felsefesinin öngördüğü bir "baş ve son" anlayışı yoktur.

insan deneyiminin gerçekleştiği tarih, başlangıçtan *(mebde)* çıktıktan sonra dolaşarak tekrar başlangıca dönüş *(me'âd)* hareketinden ibarettir. Bu, dikey, uzaysal bir harekettir; geçmiş, ardımızda değil, "ayaklarımızın altında"dır (Corbin 1993: 5). Greko-Romen tarih-yazıcılığına da damgasını

vuran bu anlayışa göre değişme, jeopolitik bir eksende tanımlanarak tarihî değişme ve ilerleme dışlanır. Böylece diyakronik değişimden uzak, hareketsiz, ideal şehrin, ancak politik-ideolojik düzen ve istikrarını kaybettiği takdirde çözüleceğini öngören, tekerrür ve çevrime dayalı bir tarih görüşü ortaya çıkar.

XVII. yüzyılda Aristo geleneğinden kopuşu simgeleyen Newton fiziği ile bu geleneksel değişim anlayışından modern, ilerlemeci değişim anlayışına geçiş gerçekleşti. Mekanik bir sistem olarak işleyen evren görüşünü ortaya koyan Newton ile tabiatın, hatta tüm canlı ve cansız dünyanın sırlarının çözülebileceğine, denetlenebileceğine olan inanç artmıştı. XVIII. yüzyılda kaydedilen entelektüel başarılar da insanların sürekli ilerleyerek hep daha iyiye ve güzele gittiği inancının doğmasına yol açmıştı. XIX. yüzyılda Fransız Devrimi'nden sonra Hegel, tarihin evrensel bir boyutta, düz bir çizgi üzerinde sürekli ilerlediğini öngören *unilinear* (tek-doğrusal) bir tarih felsefesi ortaya koydu.[20]

20 M. Eliade (1974: 90)'nin de belirttiği gibi, tarihin geri çevrilemez olduğunu öngören Hegelyen felsefe, buna karşılık, doğadaki şeylerin sürekli tekerrürü gibi geleneksel bir anlayışı da içermektedir.

Bu anlayış, Darwin'in evrim kuramıyla biyolojik ve Comte ve Spencer tarafından sosyolojik bir paradigmaya dönüştürüldü. XVIII. ve XIX. yüzyılın bilimsel ve teknik başarılarından beslenen bu ilerlemeci iyimserlik, XX. yüzyıla doğru yaşanan savaş ve bunalımlarla sarsılmaya başladı. Yüzyılımızda Alman ve ingiliz kültüründen iki tarihçi Oswald Spengler ve Arnold Toynbee, ilerlemeci iyimserliği ciddî şekilde sarsan çalışmalarıyla bir anlamda GrekoRomen dünyanın çevrimsel tarih görüşlerine dönüş yaptılar. New-ton'ın deterministik evren görüşünü sarsan Einstein'ın izafiyet teorisi eşliğinde Fransız tarihçi Fernand Braudel, *yapısal uzayzaman (structuralspacetime)* kavramıyla modern ve geleneksel tarih felsefelerini uzlaştıran bir görüş geliştirdi.

Çağımızdaki bu entelektüel gelişmeler, “modernizm/modern-lik” ilişkisinin yönü, diğer bir deyişle sosyal değişimin esas dinamiğine ilişkin tartışmalara da yeni bir boyut getirmiştir. “idealizm ve realizm” gibi ana rakip perspektiflerden incelenen “fikirlerle sosyal olgular” arasındaki ilişki,

sosyal bilim felsefesinin en temel sorunlarından birini oluşturmaktadır. Bu konudaki ana perspektifleri, modern Alman düşüncesinin üç ismi, Hegel, Marx ve Weber'in mukayesesinde görebiliriz (Yinger 1967: 296).

Pozitivistik açıklama *(explanation)* kavramı, fiziksel dünyada olduğu sosyal dünyada da bir sebep-sonuç ilişkisi kurmayı içerir. He-gel ve Marx, "fikirlerle olgular" arasındaki ilişkiyi tersinden "açıkla-ma"ya yönelmişlerdir. idealist Hegel'e göre fikirler, *ilk sebepler* olarak sosyal olguları, Marx gibi materyalistlere göre ise modernlik, maddî hayat şartları, fikrî değişimi belirler. Ona göre fikirler, gerçek maddî sebeplerin yansımaları olarak sadece *gölge görüngüler (epiphenomena)* niteliğindedir. Açıklamacı, pozitivistik sosyal-bi-limsel perspektife karşı *anlama* metodunu geliştiren Weber gibi bütüncülere göre ise sosyolojinin işi, modern fikirler ile hayat tarzı arasındaki etkileşimi "yorumlamak"tır. Marx ile Weber arasındaki bu perspektif farklılığını, özellikle kapitalizmin oluşumunun açıklamasında görmek mümkündür. Bu kavrayıcı metodu sayesindedir ki Weber, Batı düşüncesinde "modernliğin anatomisti" konumuna yükselmiştir.

Modernizm açısından bakıldığında modern Batılı dünyagörü-şünün temellerini atan iki isim öne çıkmaktadır: Bacon ve Descar-tes. Daha sonra gelen Newton ile birlikte bu üç isim (Bacon, Des-cartes, Newton), nedensellik ve determinizme, evrensel yasalara bağlı mekanistik bir evren tasavvuruna dayalı yeni dünyagörüşünün temellerini atmışlardır (Brinton 1963: 272—98). Bunlar, modern dünyagörüşünün teorik temellerini atarken, diğer düşünürler ise bu yeni dünyagörüşüne pratik boyut kazandırmışlardır. Fransız filozof Voltaire, Isaac Newton, Francis Bacon ve John Locke'u, Aydınlanma programının ruhunu ölümsüzleştiren üç kurucu baba olarak nitelendirir.

Unlü Amerikalı siyasî düşünce tarihçisi Sheldon S. Wolin (2003: 22) ise modernizmin temelini atan üç isim olarak Bacon, Descartes ve Hobbes'u anar. Bunlar, eserleriyle "bilgi ile iktidar"arasındaki ilişkinin çerçevesini çizerek modern iktidar ideolojisinin temellerini atmışlardır. Bunlara Machiavelli, Locke, Hume, Rous-seau, Montesquieu eklendiğinde, modern Batılı dünyagörüşünü şekillendiren sekiz anahtar isme ulaşılır. Bu gruba Alman düşüncesinin devleri Kant ile Hegel de eklendiği zaman on büyük isimden oluşan liste tamamlanır.

Ana Avrupa ırkları açısından bakıldığında, modern düşünce ve hayat tarzı, temelde Avrupa medeniyetinin Latin (ingiliz, italyan, Fransız) damarının eseri, ortaya çıkan bunalım sonucu modernizm ve modernliğin sorgulanması ise daha çok Cermen damarın işi olarak belirir. Nitekim Hegel, modernizmin (Habermas 1987: 4), Weber ise modernliğin anatomisti olmuştur. Batı'da teoloji, geleneğin disipliniydi; sosyoloji ise modern endüstriyel toplumun ihtiyacına karşılık olarak modernlikle başa çıkmak için doğmuştur. Durkheim, Marx, Weber gibi klasik sosyologlar, dinamikleri ve karakteristikleri bakımından modernliği kavrayarak arızalarının üstesinden gelmeyi hedeflemişlerdi.

Bugün Batılı modernlik, en büyük anatomisti Weber'e ait *dünyanın büyüsünün bozulması (disenchantment of the world), demir kafes (iron cage)* gibi imajlarla ayırt edilmektedir. Aslında bu iki imaj, şu şekilde birleştirilebilir: "Dünya, büyüsünün bozulmasıyla insanlar için bir demir kafes haline gelmiştir." Öncelikle bir din sosyologu olarak Weber'in burada "dünyanın büyüsünün bozulması"ndan kastı, *dünyanın, nihaî anlam temeli olarak kutsaldan mahrum kalması (desacralisation*)dır. Gelenek, dinin fenomenal boyutunu oluşturduğuna göre geleneğin dönüştürülmesi olarak modernleşmenin temelinde dinin dönüştürülmesi olarak sekülerleşme, sekülerleşmenin özünde de kutsaldan uzaklaşma yatmaktadır[21] Derin anlamı açısından kutsalın kaybının sonuçları büyük olacaktır.

21 Maalesef, *kutsal* anlamında ingilizce *holy* ve *sacred* kavramları, gerek ingilizce, gerekse de Türkçede birbirlerinin yerine gelişigüzel kullanılmaktadır. Burada Türkçede basit bir netleştirme için şu kadarını söyleyelim: *Holy,* özünde kutsal anlamında *kutsal, sacred* ise onun uzantısı olarak *kutsal kılınmış* anlamında *mukaddes* kavramlarıyla ayrıştırılabilir.

Dinin ingilizce karşılığı *religion, bağ* demektir; "Tanrı ile insanlar" veya "dünya ile âhiret" arasındaki üstün bağ. Din, bağ iken,*kutsal,* dinin içindeki esas bağ, "özün özü" anlamına gelmektedir; kutsalın elbisesi din, dinin elbisesi de gelenek sayılabilir. Geniş anlamda varlığın nihaî kaynağı ile çeşitli kürelerini, başlıca "ilâhî ile beşerî" ve "uhrevî ile dünyevî"yi birbirine bağlayan, kutsaldır. Etimolojik olarak *bütün (whole)den* gelen *kutsal (holy),* (Skeat 1974: 275, 714) parçaları birbirine bağlayarak insanın nihaî, varoluşsal yolculuğuna anlam kazandıran bir bütünü simgeler.

Meşrûlaştırma *(legitimation),* insanların dünyadan âhirete uzanan nihaî, varoluşsal yolculuğunun, beşerî pratiklerin anlamlandırılması, “nereden gelip nereye gidiyoruz?” gibi varlığın büyük sorularının cevaplandırılmasıdır ki bu, ancak dinin *kutsal* boyutuyla sağlanır.

Bu ontik bütünlüğün cansuyu kutsalın kaybının tabiî sonucu, bölünme ve parçalanmadır. Rousseau’dan Weber’e kadar birçok düşünürün vurguladığı gibi modernlik, temelde birleştirici olmaktan çok bölücü bir özellik taşır; modern insanın özlemle aradığı *yekpare kimlik (seamless identity)* deyiminin de anlattığı gibi. Geleneksel dünyagörüşü, hep belli düalizmlere dayalı birlik ve uyum üzerine kurulmuştur; Tanrı-insan, âlem-insan (makro-kozmos-mikro-kozmos), zaman-mekân, yeryüzü-gökyüzü, dünya-âhiret, akıl-gönül, amaçlar-araçlar, özne-nesne, bilgi-eylem gibi. Oysa modernlik ile bunlar parçalanmış, düalizmler dikotomiye dönüşmüştür.

Doğal olarak klasik sosyologlar, arızalarının üstesinden gelebilmek için önce modernliği tanımlayarak rasyonelleştirme ihtiyacı duymuşlardır. Weber, kısaca “araçların amaçlara uygunluğu” anlamında *meşruiyetin* yerini modernizmde “amaçların araçlara uygunluğu” anlamında *akliyetin* aldığını tespit eder. Durkheim ise, modernleşmenin karakteristiği parçalanmayı, *sosyal farklılaşma* olarak kavramsallaştırır. Bu, Marx’ınki gibi çatışmacı-diyalektik değil, uyuşumcu-fonksiyonel bir farklılaşmadır; ünlü eserinin başlığında olduğu gibi farklılaşma, uzmanlaşmaya dayalı bir *toplumsal işbölümü* anlamına gelmektedir (Carleheden 2001: 87—9). Geleneksel dünyada olduğu gibi sadece aile türü birincil gruplar değil, aynı zamanda uzmanlaşmayla gelen işlev esasına dayalı ikincil gruplar, kurumlar sayesinde toplum, “organik dayanışma” içinde bütünleşecektir ona göre.

Diğer taraftan modernliğin özgül birimi kapitalist ulus-devleti-nin akıbetini, Durkheim, *kuralsızlık (anomie)*, Weber *demir kafes (iron cage)*, Marx, *yabancılaşma (alienation)*, Lukacs ise *şeyleşme (reification)* kavramlarıyla karakterize etmişlerdir. Durkheim, toplumsal işbölümünün arızası, yan-etkisi olarak zikrettiği, Tevrat ve incil kökenli *anomi* kavramıyla sosyal farklılaşmaya dayalı modernliğin beraberinde getirdiği meşrûiyet krizini anlatır aslında. incil’de *“kutsalyasa nomosa riayetsizliğin doğurduğu günah”* anlamında kullanılan *anomi* kavramını Durkheim,

seküler/profanın egemenliği anlamında modernleşmenin bedeli, günahın seküler ifadesi olarak kullanır (Mestrovic 1985: 127). Bu, toplumsal işbölümünün ortaya çıkardığı artan hedeflerle sınırlı araçlar arasında uyum sağlayacak ortak bağlayıcı normların yokluğunun ifadesidir.

Modernliğin kavramsallaştırılmasına dair bu bahsi, P. L. Berger (1977: 70—82)'in saptadığı modernliğin beş karakteristiği ile bitirmek yerinde olacaktır:

Soyutlama (özellikle hayatın bürokrasi ve teknolojiyle karşılaşması tarzında)

Geleceksellik (birincil faaliyet ve tahayyül yönelişi olarak gelecek ve hayatın saatle yönlendirilmesi)

Bireyleşme (bireyin bir toplu varlığın herhangi bir anlamından ayrılması, böylece yabancılaşmanın doğuşu)

Serbestî (hayata kaderin değil, tercihin hükmettiği şey olarak bakma ; "şeyler olduklarından başka türlü olabilirdi")

Dünyevîleşme (dinî inancın makûliyetine kitlesel tehdit)

ideoloji ve Ütopya

Batı'da modernleşmenin yol açtığı meşrûiyetin kaybı, *akliyet* sayesinde telafi edilmeye çalışılmıştır. Meşrûiyet krizinin temelinde, beşerî eylemlerin anlam kaynağı *bilgi/yasadaki* değişim yatıyordu. Vahiy ile gelen din ve yasanın zamanla yozlaşması sonucu bireyler eylemlerini anlamlandıramaz hale gelmekte, bu durumda beşerî pratiği meşrûlaştırmanın yerini aklîleştirme amacı almaktadır. Ancak akıl, genel bir kaynaktır. *Din, nakil* veya *vahiy* adını alan genel ilâhî kaynaktan geldiği gibi, meşrûiyet krizi durumunda insan da *akıl* kaynağı sayesinde beşerî eylemlere anlam verecek bir düstur, modern dünyadaki adıyla *ideoloji* üretmek zorunda kalmıştır.

Modernizm, akla dayalı yepyeni bir dünya kurma projesini, *ideoloji* ise bunun aracını ifade eder. *İdeoloji,* bu sebeple Batı'da modernliğin meşrûiyet krizini anlatan merkezî kavram olarak belirir. Batı'da *sekülerleşme* de denen *ideolojileşme,* daha doğrusu *dinin ideolojileştirilmesi,* genel olarak köklü değişim anlamına gelen *modern* leşmenin fikrî boyutunu oluşturur. XIX. asır islâm dünyasında Batı' nın kültürel etkisiyle başlayan modernleşme de, başlıca Cemâled-dîn Afgânî tarafından islâm'ın ideolojileştirilmesi çabasına yol açmıştır. Dolayısıyla islâm dünyasındaki benzer gelişimi anlayabilmek için Batı'da ideolojileşmenin dinamikleri ve işlevleri hakkında bir fikir sahibi olmak zorunludur.

Çağımızda "bilgi sosyolojisi", ideolojiyi nesnel olarak inceleme ve kavrama ihtiyacından doğmuştur. XVIII. yüzyılda Fransız Devrimi ve arkasından XIX. yüzyılda Sanayi Devrimi ile sosyal realitenin kökten değişmesi sonucu büyüyen anlam boşluğu, ideolojilerin patlak vermesine yol açtı. Bu bunalım, Birinci Dünya Savaşı ve arkasından 1922'de italya'da faşist rejimin iktidara gelişiyle zirveye çıktı. Araçların hükmüne teslim olan Batı'da üretilen bilgi kontrolden çıkmış, bumerang gibi kendisine dönmeye başlamıştı. Bu gelişme, bilgiyi varlığa önceleyerek dünya-kurucusu olarak insan şuurunda temellendiren Descartes ile başlatılabilirdi. David Hume ile başlayan pozitivizm ile geleneksel metafiziğe dönüş imkânı kalmamıştı. Bu durumda insanlar-arası ilişkilerde toplu eyleme vesile olan siyasî-ideolojik bilgiyi, sosyolojik inceleme yoluyla kontrol altına almaktan başka çare yoktu.

Macar asıllı sosyolog Karl Mannheim (1960: 4, 30) tarafından kurulan bilgi sosyolojisinin amacı, düşüncenin toplumsal-durumsal köklerini incelemek suretiyle kolektif-bilinçdışı unsurları ortaya çıkarmak (the *unmasking of the unconscious),* böylece bir iktidar aracı haline gelen bilginin istismarını önleyerek siyasî hayatta rasyonel bilgiyi egemen kılmaktır. Bilgi sosyolojisinin hedefi, kısaca "düşüncenin sosyal temeli"ni tanımlamaktır. Mannheim (1960: 70) tarafından "'varlık şartlarıyla düşünce tarzları arasındaki etkileşim" anlamında "düşüncenin varoluşsal bağlılığı"

teorisi olarak tanımlanan bilgi sosyolojisi, bir bakıma geleneksel, ontolojik epistemolojiye dönüş yolunu açar.

Bilginin tarihî ve sosyal ortamla, zaman ve mekânla kayıtlı olduğu öncülünden hareket eden disiplinin amacı, “bilginin durum-sal belirlenimi”ni araştırmaktır. Düşünce tarzı, saf bireysel bir dünyada, bir boşlukta değil, insanın içine doğduğu kolektif bir zihniyet ve dil sayesinde vücut bulduğu için ancak bu sosyal ontolojik kökenin aydınlatılmasıyla anlaşılır hale gelir. Bu yüzden “sosyolojik düşünce tarihi”nin işi, herhangi bir yargıda bulunmaksızın düşünceyi etkileyen, fiilen mevcut sosyal durumdaki tüm etkenleri analiz etmek, belirli zihin yapıları ile var oldukları hayat-durumları arasındaki ilişkileri keşfetmektir (Mannheim 1960: 45, 69—76).

Mannheim’in oldukça karmaşık açıklamasından çıkarılabildiği kadarıyla bilgi sosyolojisi, tarihî perspektiften entelektüel değişimi tespit için iki temel faktörü dikkate almalıdır: *Normatif* ve onun dayandığı *kategorik* boyut. Sosyologun işi, tarihî süreçte belli sosyal şartlar tarafından belirlenen insan davranışları ve bunların değerlendirilmesine yarayan normatif yapı ile düşünsel tavırlar arasındaki ilişkiyi tespittir. Zira tarihî, sosyal ve ahlakî plandaki bir değişim sonucu normatif boyutta düşüncenin içeriği de değişir. Bu bakımdan yalnızca farklı tarihî dönemlerde değil, aynı zamanda farklı kültürlerde de düşünce tarzlarında farklılık görülür. Düşüncenin vücut bulduğu kategorik yapı, yani tüm unsurları belli bir durumda birbirlerine gönderme içinde olan ve belli bir düşünce çerçevesinde bu karşılıklı ilişkiyle vücut bulan anlamlar sistemi, ancak belli bir tarihî varlık, sosyal durum tipinde mümkün ve geçerlidir.

Bu noktada düşüncedeki değişimi saptamak için kelime/kavram analizi önem kazanmaktadır.[22]Kelimeler, söz konusu anlamlar dünyasının, düşüncenin dayandığı kategorik yapının aynasıdır; kelime ve atfettiği anlam, tam anlamıyla bir kolektif gerçekliktir. Dolayısıyla kelimelerdeki anlam ve vurgu değişikliği, hem özelde düşüncedeki, hem de genelde anlam-kültür sistemindeki değişikliğ gösterir. Kelimelerin aynı anlamları, aynı fikir yürütme tarzları, çocukluktan itibaren grubun her üyesine aşılandığı sürece, o toplumda aykırı düşünce süreçleri çıkamaz. Ancak belli düşünce yapıları ile temayüz eden grubun sosyal temeli, hızlı sosyal değişmenin etkisiyle aşınma sürecine girince baskın düşünce tarzlarının

yerini yenileri almaya ve kelimelerin anlamları değişmeye başlar. Bu, bilginin doğruluğu veya yanlışlığını saptamaya yönelik epistemolojik yaklaşımdan farklı, değersel-olmayan, dinamik bakış açısının amacı, sürekli değişen gerçekliklerin akışını kavramak, anlam-normlar sistemindeki değişime paralel olarak düşüncedeki kırılma noktalarını saptamaktır (Mannheim 1960: 6, 73, 78).

22 Alman bilginleri (Richter 1989; 1995) *begrffsgeschichte* (kavram tarihi) yaklaşımıyla düşünce tarihi incelemelerinde çığır açmışlardır. Bu konuda biz maalesef, ingilizcede The *Oford English Dictionary* gibi, kelime ve kavramların anlamlarının kronolojik gelişimini veren Türkçe sözlüklerden yoksunuz.

Mannheim (1960: 45—7)'a göre, iddiayı kanıtlayacak analitik bir metot ve bu sonuçlara bir kontrol sağlayacak bir ölçüt sunulmadığı sürece, belli bir düşünce tipini feodal, burjuva ya da proleter, liberal, sosyalist ya da muhafazakâr olarak nitelendirmekten daha kolay bir şey yoktur. Bu iddiaları temellendirebilecek bilgi sosyologunu iki aşamalı bir iş beklemektedir. Birincisi, düşünce küresinde anlam analizini o kadar incelikle yapmalı ki, incelikle ayrışmamış kavram ve terimlerin yerini çeşitli düşünce-tarzlarının gittikçe tam ve ayrıntılı karakterleştirmeleri alsın. Ve ikincisi, toplumsal tarihi yeniden kurma tekniğini o kadar mükemmel yapmalı ki, dağınık, ayrılmış olgular yerine araştırmacı sosyal yapıyı bir bütün olarak, yani farklı zamanlarda kendilerini gösteren mevcut gerçekliklere yönelik farklı gözlem ve düşünce tarzlarının doğduğu, birbirini etkileyen sosyal güçler ağı olarak algılayabilsin. Mannheim bizzat bu sosyolojik anlam analizi metodunu muhafazakâr düşüncenin gelişimine ilişkin bir vaka incelemesinde uygulamıştır. Bununla birlikte o, mevcut aşamada ne bilgi sosyolojisinin teorik temelinin, ne de sosyolojik anlam-analizi metodunun yeterince geliştirilebil-miş olduğunu itiraf eder.

Siyasî bilgiyi kontrol ihtiyacından doğan bilgi sosyolojisi, ideoloji incelemeleri ve düşünce tarihine de yeni, objektif bir yaklaşım sağlamıştır. Kontrol edilebilmesi için ideoloji denen siyasî bilginin Marks'ın yaptığı gibi reddedilmeden objektif bir şekilde ele alınarak tanımlanması zorunludur. Bu yüzden Mannheim, sosyolojik yaklaşımla ideolojiyi Marksistik, küçültücü yerine genel, değersel-olmayan *(non-evaluative)* bir

açıdan alarak objektif bir inceleme konusu haline getirir. Zira ideoloji, ruhban veya burjuvazi gibi egemen grupların kullandığı gerçekliği çarpıtmaya yarayan entelektüel silah olmanın ötesinde sosyal bir işlev gören evrensel bir olgudur. Yapılması gereken tarihî, sosyolojik ve mukayeseli bakış açısından ideolojilerin *niçin* ortaya çıktıklarını ve islâm ve Hıristiyanlığın egemen olduğu dünyalarda *nasıl* işlediğini keşfetmektir.

Bizzat toplumsalın doğasındaki eşitsizliklerden kaynaklandığı için ideoloji, evrenseldir. Her topluluğun başlangıcında bir *yeryüzü cenneti* veya *altın çağ* olarak görülen, tam eşitliğin sağlandığı bir dönem vardır (Levin 1969). islâm tarihinde Medine toplumunun yaşadığı Asr-ı Saadet buna örnektir. Ancak özellikle kozmopolisi hedefleyen büyük toplulukların zamanla kaçınılmaz olarak yaşadığı yayılma ve toplumsal değişimin getirdiği tabakalaşma olgusu, *altın çağ*a benzetilen bu eşitlik dönemine son verir. Sosyal tabakalaşma, eşitsizliğe ve iktidar ilişkilerine, böylece siyasetin organik toplumdan ayrı bir küre olarak doğuşuna, bunun sorgulanması da dinî açıdan *teodise* (ilâhî adalet) probleminin zuhuruna yol açar.

Teodise probleminin zuhuru, ilâhî düsturla beşerî pratik arasında bir uyumsuzluğu, meşrûiyet krizini gösterir. Normalde “hayrın ve şerrin Allah’tan olduğuna” dair genel, güçlü bir inançla bir bütün olarak dünyayı anlamlandırmak üzere vahyedilen dinler, toplumsal eşitsizlik ve iktidar mücadelesinin ürünü *politika* diye ayrı bir küre tanımaz. Ancak toplumsal eşitsizliğin ürünü politik mücadele, dini, *teodise* problemiyle yüzleşerek meşrûiyet krizini gidermeye zorlar. Böylece adalet ve eşitlik talebiyle *teodise* problemine karşılık olarak ortaya çıkan islâm’da *fırka (sect)*, Hıristiyanlık’ta *teoloji* ve modern dünyada *ideoloji* denen rakip öğretiler, toplumsal eşitsizliğe açıklama ve çözüm getirme, meşrûlaştırma amacını izlerler.

Bu bakımdan ideolojileşme, evrensel dinlerin ortak bir özelliğidir; aralarındaki fark, bunları aşma tarzında ortaya çıkar. Tarihî olarak bakıldığında islâm, meşrûiyet krizinin ürünü bu ideolojileş-me problemini aşmada Hıristiyanlık’tan daha başarılı olmuştur. Yakın Doğu’da orta çağlarda Nasîreddîn Tûsî gibi islâm filozofları, Hint kozmogonisinden ilham alarak tasarladıkları hiyerarşik bir toplumsal düzen modeliyle

eşitsizliği meşrûlaştırmayı başardı. Böylece islâm tarihinde Büyük Selçuklu Sultanlığından itibaren *fırka* adını alan rakip dinî projeler, tektanrı inancı ve araçsal siyaset anlayışı tarafından desteklenen dinin, *ehl-i sünnet ve cemaat akidesi* denen anadamar yorumu altında haksız dünyayı açıklayarak teselli sağlayan teolojiler olarak işledi (Tafsilat, Safi 2006).

Hıristiyan dünya ise bunu başaramadı. Orta çağlarda Batı'da da "aristokrasi, ruhban ve avam"ı kapsayan üçlü bir hiyerarşik tabakalaşma modeli gelişti. Ancak Katolik Kilise sayesinde hem tektanrı inancının zedelenmesi, hem de iktidar ilişkilerinin kurumsallaşması, yoğun meşrûiyet kriziyle birlikte ideolojik gerekçelendirme arayışına yol açtı. Normalde vahy edilmiş bir din, doğrudan politik alana hitap eden bir teoloji/ideolojiye dönüştürülemezdi. Ancak Hıristiyanlık'ta bizzat din, iktidar ilişkilerinin doğuşuna paralel olarak zamanla Kilise tarafından aslında belli bir politik vizyonu, resmî ideolojiyi temsil eden teolojiye dönüştürülmüştü. Bu yüzden alternatif din yorumları olarak teolojilerin ortaya çıktığı Reformas-yondan sonra, Max Weber'in "kapitalizme ruh veren Protestan ahlakı" olarak adlandırdığı John Calvin'in öğretisinde olduğu gibi *teoloji,* sekülerleşmekte, siyasallaşmanın ürünü *ideoloji*ye dönüşmekte zorlanmadı.

Modern dünyada yükselen *ideoloji, teoloji*yi dönüştürerek tahtından indirdi. Aydınlanma döneminde yoğun Kilise eleştirisiyle *tradition* ve *theology* kavramları zaten itibarını kaybetmişti. Bu yüzden Fransız Devrimi'nden sonra 1796'da Fransız yazar Destutt de Tracy (1754—1836) "fikirler bilimi" olarak *ideoloji* kavramını icat etti. Amaç, pejoratif bir anlam kazanan *teoloji*nin yerini alacak *ideoloji* sayesinde objektif, evrensel bir toplum projesi geliştirmekti. Ancak artık rayından çıkan bir dünyada iktidar ilişkilerinin artışına paralel olarak ideolojiler, yeni, sağlıklı bir toplumun inşasına objektif rehberliğin tam aksine entelektüel silahlar olarak işler hale gelecekti.

Machiavelli ile başlayan "iktidar politikası" sürecinde gelişen ideolojiler, Fransız ve Sanayi devrimleriyle gelen "kitle politikası" sürecinde patlak verdi. Tabiat boşluk kaldıramazdı; ideoloji de teoloji gibi, insanları şaşkın bırakan anlam boşluğunu gidermeye aday düsturlar olarak dinin yerini almış göründü. Sosyal realitenin kökten değiştiği bir dünyada ideolojiler, acil entelektüel kılavuz, "can simidi, yol haritası" olarak yön bulma

ıstırabını yaşayan insan ların imdadına yetişti. Bir yol haritası olarak ideolojiler, saf fiziksel mevkileri, birtakım rotalara bağlı ve ölçülebilen mesafelerle ayrılmış “mekânlar”a çevirir; bizim nereden gelip nereye gittiğimizi bulmamıza imkân verir (Geertz 1973: 216).

Bu nötr, sosyolojik ve antropolojik anlamda ideolojiler, fetret dönemlerinde kişilerin ve toplumların yön bulmasını sağlayan “kültürel sembol-sistemleri’, sorunsal sosyal gerçekliklerin anlam kazanmasına yarayan haritalar ve kolektif bilinç yaratmaya yarayan kalıplar olarak belirirler. Bu manada ideolojiler, sayelerinde insan hayatının belli bir kalıba göre düzenlendiği dışsal bilgi kaynakları *din, felsefe, bilim, sanat* gibi kültürel sembol-sistemlerinden biridir. Ancak her ne kadar C. Geertz (1973: 196—220), ahlakî, iktisadî, hatta estetik ideolojilerin varlığından bahsetse de, ideolojiler temelde siyasî karakterdedir; çünkü onlar, iktidar ilişkileriyle karak-terize modern siyasetin geleneksel toplumdan ayrışması ve gerçekliği bir bütün olarak anlamlandırmak üzere gelen islâm gibi dinlerin bu alana cevap vermede zorlanmasından doğarlar.

Siyasetin özerkleşmesi, siyasî eyleme yön verecek özgül bir kültürel modelin inşasını gerektirir; zira din-kaynaklı geleneksel farklılaşmamış modeller, böyle bir siyasî sistemin istediği rehberlik türünü sağlayamayacak kadar ya çok kapsamlı, ya da çok basittir. Bu bakımdan ideolojilerin işi, anlamlı kılacak yetkin kavramlar, sayesinde somut bir şekilde kavranabilecek çekici imajlar sağlayarak özerk bir politikayı mümkün kılmaktır. ideolojinin *gerçekliğin tahrifi* olarak olumsuz tanımlanmasına yol açan şey de, objektif beşerî tutumu önleyen, siyasî ilişkilerin doğasındaki öfke, arzu, umut, korku gibi duygusal saiklerin baskısıdır.

Nitekim Mannheim (1960: 36, 69)’ın geliştirdiği *ideoloji/ütopya* ayırımı, ideolojinin temelde politik karakterini gösterir. Bu ayırıma göre siyasî hayatın seyrine ilişkin, ister istemez bilinçdışı unsurlar taşıyan tüm kolektif düşünceler, *ideoloji* veya *ütopya* başlığı altında toplanır; bunlar, siyasî mücadelenin *iktidar/muhalefet* şeklinde iki kutbuna ait “entelektüel silahlar”ı yansıtır. *İdeoloji,* yönetici grupların mevcut iktidarlarını sürdürmeye yarar ve bu iktidarı sürdürmeye kararlı grupların düşüncesindeki kolektif bilinçdışı, onların gerçek toplumsal durumu görmelerine engel olur. *Ütopya* ise tam aksine kendilerini mazlum

hissettiklerinden mevcut sosyal düzeni belli bir doğrultuda değiştirmek isteyen muhalif kesimlerin düşünce tarzını yansıtır ki o da aynı ideoloji gibi gerçekliği tahrife yönelik bilinçdışı unsurla malûldür. Bu düşünce, asla durumun objektif bir teşhisini içermez, yalnızca eylem için bir doğrultu gösterir.

Bu itibarla iki kavram, temelde savunucularının işgal ettikleri muktedir/muhalif pozisyonlarına göre değişen izafî bir anlam taşır. Muhtemelen bu izafiyetten dolayıdır ki Mannheim'in kavramsal-laştırmasıyla ilerleyen sayfalardaki analizleri yer yer çelişkiye düşmüş ve kimi yazarlar, bu terimlere kısmen farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin *ideoloji,* bizim yaşadığımız toplum hakkında paylaştığımız değer ve inançlar manzumesi, *ütopya* ise onu yeniden inşaya yönelik yeni fikirlerin eleştirel ifadesidir (Macridis 1996: 12). *İdeoloji,* var olan sosyal yapıyı sürdürmeye yarayan, *ütopya* ise onun yerini almak için tasarlanan siyasî mitlerdir (Lasswell ve
Kaplan'dan Seliger 1976: 80—1).

Bu noktada ideolojinin karakteristiği siyasînin anlamı daha da netleşir. ideolojinin tekabül ettiği siyasî realite, ne açıkça tanımlanabilir, ne de diğer realitelerden kolayca ayrılabilir (Boudon 1989: 26). Mannheim (1960: 191)'ın da belirttiği gibi burada önemli olan, analistin bakış açısına ve amacına göre *siyaset*'tin anlamıdır. *Siyaseti,* olayların olduğu gibi kadersel bir kabulünün veya yukarıdan bir kontrolün zıddına, "toplumun tüm tabakalarının bazı dünyevî amaçların gerçekleştirilmesine az-çok bilinçli bir katılımı" olarak anlayan Mannheim, bu açıdan Anabaptizmin mesihçiliğini "siyasetin manevîleşmesi" olarak tanımlar.

Şu halde modern ideolojilerin karakteristiği, az-çok dünyayı değiştirmeye yönelik kolektif eyleme araçsallıktır. Kaderin cilvesi-dir ki Marx'ın mahkûm ettiği *ideoloji* yerine *devrimci praksis* olarak tanımladığı Marksizm, modern dünyadaki ana *ütopya* olarak belirdi. Ütopyaların radikalizmi, doğal olarak hem dünyayı *açıklama* ve hem de *değiştirme* tarzında kendini gösterir. Kökten değişen bir dünya artık retoriksel *haklılık/haksızlık* yerine bilimsel, epistemolo-jik bir söylemle *doğruluk/yanlışlık* terimleriyle değerlendirilir olmuştur. Bunun içindir ki geleneksel teoloji ve ideolojileri *sahte bilinç,* kendi sistemini ise *bilimsel*

kavramıyla tanımlayan Marx,modern dünyanın kökten *yanlış* olduğu iddiasıyla radikal bir alternatif sundu.

Kanaatimizce, geleneksel ideolojiler gibi belli bir zamansal/me-kânsal bağlamda ve siyasî bir gerçekliğe cevap verme şeklinde pra-tik-sosyal işlevin ötesinde, Marksizm gibi, bilgi işleviyle total bir gerçekliğe her zaman ve mekânda cevap verme, evrensel geçerlik iddiasında olan, mevcut realiteyi sürdürmekten çok, yeni bir realite yaratma, devrim peşinde olan modern ideolojileri *ütopya* olarak tanımlayabiliriz. Kısaca *ütopya* denen modern ideolojiler, "alternatif sosyal-siyasal projeler"dir. Burada örneğin *sistem* yerine kullanılan *proje* kavramı, ütopyaların pratik-ağırlıklı yönelişini anlatmaktadır. Boudon (1989: 11, 26)'ın da işaret ettiği gibi *ütopya* olarak tanımlanan modern ideolojiler, aslında beşerî rasyonaliteden bir sapma yerine tam aksine onun ürünüdürler ve Marksizm'inki gibi "sosyal düzenin bilimsel temellendirilmesi" gibi iddia ve özlemler, bir ya-nılsamadan başka bir şey değildir.

islâm Düşüncesi

Çalışmamızın ana konusu, XX. yüzyıl islâm dünyasındaki modernleşme sürecinin islâm düşüncesini nasıl etkilediğidir. Bu sebeple anahtar kavram "islâm düşüncesi"nin anlamını netleştirmek, bunun için de P. L. Berger (1969: 3—52)'in yaptığı "dünyanın kuruluşu ve sürdürülüşü" ayırımını hatırlamak gerekir. "Toplumun beşerî dışsallaştırılması" olarak tanımlanan dünya-kuruluşu, vahy edilmiş din gibi mutlak bir bilgi kaynağı sayesinde olur.

Kadim Yunan'da olduğu gibi, vahy edilmiş bir dinin ulaşmadığı zaman ve mekânlarda *felsefe* denen spekülatif düşüncenin ürünü bir sistem, bu kaynak işlevini görür. Felsefenin esas amacı, metafizik-sel araştırma yoluyla dünyanın kuruluşunu sağlayacak, islâm'da *şeriat* denen bir ana-

yasayı keşfetmektir. Şeriat, bu dünyada insanlara yol gösterecek hükümler bütünü olarak dinin iskeletini oluşturur. Din, aslî'yi temsil eden *marifet* ve fer'î'yi temsil eden *taat* olarak iki rükünden oluşur. Dinin parçalandığı modern dünyada *hukuk*, sadece beşerî ilişkileri kapsayan dar, formel bir anlam kazanmıştır. Oysa şeriat, "akâit, ahlak, ibadetler ve muamelât" denen inanma ve eylemeye ilişkin bütün hükümleri kapsar.

Şeriat, dünyanın-kuruluşunu sağlayan ilâhî yasadır. Oysa âhi-rette hesaba çekilecek beşerî deneyim tarihî bir ortamda cereyan eder. Bu yüzden kurulan dünyanın sürdürülmesi için, mutlak'ın izafî'ye, tarih-ötesi'nin tarihî'ye, ilâhî'nin beşerî'ye tercümesi gerekir; bu tercüme de P. L. Berger'in bahsettiği beşerî *dışsallaştırma/ nesnelleştirme* ayırımının bir başka ifadesi olan *kurma (construction)/ düzenleme (regulation)* diyalektiğince olur. Yani dünya-kuruluşu, şeriat, arkasından gelen dünya-sürdürülmesi ise *fıkıh* sayesinde olur. *Şeriat,* ilâhî, mutlak yasayı temsil ederken, lâfzen "şeriatın anlaşılması" anlamına gelen *fıkıh,* beşerî entelektüel çaba *(içtihat)* yoluyla bunun beşerî realiteye uyarlanmış versiyonunu temsil eder. Şeriat/fıkıh, formel olarak modern dünyadaki tabiî/pozitif hukuk ayırımının karşılığı sayılabilir.

Şu halde islâm'da ve genel olarak vahy edilmiş dinlerde düşüncenin amacı, Yunan'da olduğu gibi mutlakı araştırmak değil, peygamber tarafından getirilmiş ilâhî düstur *şeriat*ı, *fıkıh* sayesinde düzenleyerek beşerî pratiğe aktarmaktır. Bu bakımdan *İslâm düşüncesi* denen şey, aslında *fıkıh*'tan ibarettir (Gencer 2012). Fıkhın bu orijinal, bütüncül anlamını imâm-ı A'zam (699—767)'ın klasik tarifinde buluruz: "Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" (Tehânevî 1998: 1/41—2). Bu yüzden ilk dönemde ilimlerin ana tasnifi bu küllî *fıkıh* kavramı altında yapılmıştır; *fıkh-ı ekber,* şeriatın akâide dair nazarî, *fıkh-ı esgar* ise ibadetler ve muameleleri kapsayan amelî boyutunu kapsamaktadır.

Ancak zamanla islâm'ın evrensel bir din olarak gelişmesine paralel olarak artan ilmî faaliyet ve uzmanlaşma sonucu fıkhın kapsamı da daralmıştır. Önceleri *tevhid* veya *akâit* denen *fıkh-ı ekber,* daha sonra *usûlüd-dîn* veya *kelam* adıyla bağımsız bir ilme dönüşürken, imâm-ı A'zam'ın tarifine

“amelen” kaydının eklenmesiyle *fıkıh* tabiri, *fıkh-ı esgar* denen, şeriatın ibadet ve muameleleri kapsayan amelî kısmına hasr edilmiştir.

Fıkhın anlamındaki bu daralma, bizim ifade ettiğimiz gibi, aslında modern-öncesi çağa da uygulanabilecek geniş parçalanma anlamıyla sekülerleşmeyi gösteriyordu (Gencer 2012). Ünlü Osmanlı âlimi Taşköprî-zâde Ahmed (1495—1561), şer’î ilimlerin değerlerine ait bahiste Gazâlî’nin İhyâ’daki tespitlerini tekrarlayarak fıkhın aslî, küllî anlamının kaybolmasına hayıflanır (1985: III/ 12). imâm-ı A’zam’ın yolunda fıkhı, “âhirete giden yolun ilmi” olarak tanımlayan âlim, bunun ilk asırda, “aslen âhiret işlerini ve buna göre dünya işlerini bilmek” anlamına geldiğini belirtir. Hâlbuki bu asırda, (yani XVI. yüzyılın sonlarında) fıkıh, garip detayları ve acayip fetvaları bilmeye hasr edildi ona göre; kısaca, *fer’î, aslî* nin yerine geçti. Bu bakımdan fıkıh, aslen övülen bir ilim olmasına rağmen, bu şekilde olumsuz bir anlam yüklenerek yerilen bir ilim haline geldi.

Fıkhın uğradığı bu anlam çarpılması, XIX. yüzyılda itibaren Batı ile karşılaşmanın kültürel etkisiyle daha da arttı. XIX. yüzyılda dar da olsa fıkhın geleneksel anlamını koruduğu söylenebilirdi. Ancak XX. yüzyılda islâm dünyasını da etkileyen seküler ulus-dev-letleri döneminde *fıkıh* kavramı, aslî, küllî anlamını kaybederek iki seküler deyime parçalandı: *İslâm hukuku* ve *İslâm düşüncesi. İslâm hukuku,* hukukun dinden ayrıldığı seküler Batı mantığını yansıtan bir deyim olarak az-çok benzer bir gelişmenin yaşandığı XX. yüzyıl islâm dünyasında doğdu; *İslâm düşüncesi* de geleneksel *fıkıh* kavramının yerini aldı. Çağımızda *İslâm düşüncesi,* bazen W. M. Watt (1998)'ın yaptığı gibi, *kelâm* anlamında, bazen, gelenekte *hikmet* olarak ifade edilen *İslâm felsefesi* anlamında, bazen de *tevhid* ve *tasavvuf*la birlikte hepsini kapsayan daha geniş anlamda kullanılmaktadır. Diğer taraftan bu, çağımızda "islâmî sosyal bilimleri" de kapsayan çok daha geniş bir anlam kazanmıştır (Gencer 2012).

Fıkhın parçalanmasıyla "islâm düşüncesi"ni oluşturan esas islâ-mî ilimler "tevhid, kelam, tasavvuf, fıkıh" olarak gelişmiştir. "Tefsir ve hadis" aslında kaynakların, nasların bilgisi olarak yan ilimler olarak düşünülebilir. Bunların dışında islâm'da Batılı anlamda spekülatif düşünce karşılığında alınabilecek disiplin olarak *hikmet*i buluruz. islâm'da fikrî faaliyetin amacı, mutlak bilgiyi keşif yerine düzenlemek olduğuna göre, *nazar* denen spekülasyon ne tür işlev görecektir? Arapçada lâfzen *iç(ir)mek* anlamına gelen şerın dünyayı kurma, lâfzen *anlamak* anlamına gelen *fıkhın ise* düzenleme işlevini gördüğünü belirtmiştik. *Meseleci veya müşterek (casuistic or common)* olarak tanımlanan bütün geleneksel hukuk sistemleri gibi *fıkıh* da problem-çözme yoluyla dünyayı düzenler.

Teorik problemler, çözülmeden önce sorgulanma ve eleştirilmeye ihtiyaç duyar; bu bakımdan islâm'da *felsefe* karşılığında *hikmet*in işi, *nazar* denen, imanı tahkik için *sorgulamak* ve şüpheleri gidermek için *eleştirmek* olarak belirir. Zira inanmış bir zihin bile zaman zaman, gaybî, metafiziksel konularda şüpheye düşebilir, özellikle de yabancı bir kültürün etkisi durumunda. islâm'da spekülatif düşünce, lâfzen *bakmak* anlamına gelen *nazar* kavramıyla ifade edilmiştir; geleneksel islâmî literatürde kullanılan

ve o konunun sorgulama ve eleştiriye açıklığı belirten “fîhi nazar (onda spekülasyon vardır)” deyiminin gösterdiği gibi. Eleştiri yoluyla şüpheleri gidermek için önce *tevhid* denen saf inanç bilgisi, spekülatif inanç bilgisi anlamında *kelâm*a dönüşmüş, daha sonra *felsefe, hikmet* adıyla bağımsızlık kazanmış, daha sonra ise *nazar,* tekrar kelamın içine çekilmiştir.

Kadim dünyada *hikmet, ilm*i de kapsayan bir kavramdır. islâm âlimleri, aslında *hikmet* anlamına gelen Yunanca *logos,* Latince *rea-son*’ın nazarî boyutunu *(theoretical reason)* oluşturan *sophia*’yı *ilim,* hikmetin amelî boyutunu *(practical reason)* oluşturan Yunanca *phronesis,* Latince *prudence*’ı da *fıkıh* kavramıyla karşılamışlardır (Tafsilat, Rosenthal 1970). islâm’da amelden kopuk soyut ilmin bir değeri olmadığı için “ilim, hikmet ve fıkıh” fiilen özdeş sayılmıştır. Bazen anlamdaş olarak kullanılsalar da, Kur’ân’da *vahiy* ile özdeş olarak da kullanılan *ilim,* mutlak bilgiyi ve onun öğrenilmesini, *fıkıh* ise bunu anlama faaliyetini ifade eder (Fazlur Rahman 1992: 101).

islâm’da fikrî faaliyetin amacı, verilmiş mutlak bilgiyi anlamak olduğuna göre modern çağda mutlak ve beşerî olanın yan yana getirildiği “islâm düşüncesi” *(Islamic thought)* deyimi, bir galat-ı meşhur olarak belirir. Düşüncenin beşerî, izafî karakterinden dolayı doğru adlandırma, “Müslüman düşüncesi” *(Muslim thought)* olmalıdır. Bu, bir kelime oyununun ötesinde kritik bir nüansın ifadesidir. Bu gerçek, sadece “mutlak/izafî” değil, “evrensel/tikel” bilgi ayırımında da geçerlidir. Örneğin “Bilginin islâmîleştirilmesi” tartışmalarında, disiplinlerin az-çok evrensel karakterinden dolayı örneğin “islâm kimyası” veya “islâm matematiği”nden söz edilemeyeceği kabulüyle “islâm ekonomisi”, “islâm siyaseti veya edebiyatı” gibi deyimler yerine, bazıları tarafından haklı olarak “Müslüman ekonomisi, siyaseti veya edebiyatı” deyimleri önerilmişti.

A. Dini Yeni Tutmak

Hıristiyanlık ve islâm gibi ibrahimî dinlerin nihaî hedefi, evrensel bir kimliğin hâkimiyetidir. Ancak insan grupları arasında kültürel ortamın getirdiği eşitsizlikten dolayı mutlak bir monizm ve üniver-salizm imkânsızdır. Bu sebeple islâm gibi evrensel-yönelişli dinler, tikel ve evrensel kimlikleri bağdaştırmaya yönelik bir diyalektik çoğulculuk benimser. Bu diyalektik çoğulculuk, ingilizcede *nature/ nurture* olarak ifade edilen *fıtrat/terbiye* düalizmine dayanmaktadır. Dinlerin üniversalistik/monistik yapısı, insan fıtratının ortaklığı, tikelci/plüralistik yapısı ise, insanlar arasında kültürel ortamın getirdiği eşitsizlik olgusundan kaynaklanır. islâm, bu *monizm/plüra-lizm* veya *üniversalizm/partikülarizm* diyalektiğini "vahdet içinde kesret" olarak ifade etmiştir. islâm, *ehl-i sünnet ve cemaat* adıyla evrensel bir kimlik belirlerken, öte yandan alt düzeyde farklı meş-rûiyet taleplerinden doğan fırkaları *ehl-i bid'at ve firkat* genel başlığı altında topladıktan sonra bunları *ehl-i kıble* genel kimliği altında *ehl-i sünnet ve cemaat* ile birleştirir.

islâm dininin Asr-ı Saadet'in ardından hız kazanan yayılma sürecinde Müslümanlar sürekli yabancı kültürlerle karşılaşmış ve bu süreçte doğal olarak tikel ile evrensel Müslüman kimlikleri bağdaştırma gerilimini yaşamışlardır. *Ehl-i sünnet ve cemaat* ile *ehl-i bid'at ve firkat* kimlikleri arasındaki gerilim, *sünnet* ve *bid'at,* yani *gelenek* ile *modernlik* arasındaki bir gerilime dönüşmüş, bu da *fıkıh* denen islâm düşüncesinin bir "yozlaşma/safileşme" diyalektiğince gelişimine yol açmıştır. Akültürasyon durumlarındaki yozlaşmaya karşı islâm düşüncesini tekrar aslî içeriğine kavuşturma misyonu, islâm' da *tecdit* olarak tanımlanır. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Allah, her yüz senenin başında bu ümmete, dinini yenileyecek adam (lar) gönderecektir" hadisiyle *tecdit* misyonunu bildir-mişti.[23]

23 Landau-Tasseron (1989), ayrıca Kevserî (2008: 96—98). Tecdit tarihi hakkında Arapça bir eser olarak, Saîdî 1962.

Dini bildiren ve ideal uygulamasını ortaya koyan Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm'den sonra onun sürdürülmesi için âlimler varis

kılınmıştı; mücedditler ise bu âlimlerin kilometre taşlarını oluşturuyordu. Tecdit, atanmışlık veya seçilmişliğe değil, liyakate dayanan bir misyondur. Mücedditlerin, üstlendikleri bu misyona liyakatlerini ifade etmeleri doğaldı. islâm’da beşinci ve en büyük müceddit sayılan Gazâlî (1058—1111) başta olmak üzere, Celâleddîn Süyûtî ve Veliyyullâh Dihlevî gibi birçok müceddit, bu misyonlarını dile getirmişlerdi. Johannan Friedmann’a göre âlimler, tecdit iddiasında bulunduktan sonra bunun onay veya reddi icmâya kalıyordu (Landau-Tasseron 1989: 86).

islâm’da Batılı reformasyondan farklı bir anlam taşıyan “dinin yenilenmesi *(tecdit/renovation)”,* aslında “kemale ermiş dinin aslının korunması” anlamına gelir.[24] Mesihçilik ile onun seküler versiyonu modernizmin arkasında daha mükemmele ulaşmaya yönelik bir ilerleme fikri yatar. Hâlbuki islâm’ın da dâhil olduğu geleneksel dünyada tecdit veya restorasyondan amaç, belli bir süreçte oluşmuş mükemmel modeli daha da ileri götürmek değil, onu korumaktır. Hem öğretici, hem uygulayıcı Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın misyonunu sürdürecek âlimlerin *tecdit* misyonu da bu bakımdan hem teorik, hem pratik bir boyuta sahiptir. Batı’da *ortho-doxy* ve *orthopraxy* (doğru inanç ve doğru pratik) deyimleriyle karşılandığı gibi sünnet, Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın temsil ettiği “doğru inanç ve yaşayış tarzı” olarak alındığında tecdidin, teorik kadar pratik bir boyutu da kapsadığı anlaşılabilir. Ancak ilgili hadisteki *tecdîd-i din* ve imâm-ı Gazâlî’nin şaheseri *İhyâu ‘Ulûmi’d-dîn* (Din ilimlerinin Canlandırılması)’in başlığının da yansıttığı gibi *tecdit,* daha çok *din*’e ilişkin teorik bir yenileştirme sayılmaktadır. Pratik boyutlu yenileştirme ise *ihyâ* ve *ıslâh* kavramlarıyla ifade edilmiştir.

24 Bu konudaki karışıklık, ingilizce *renovation* ve *innovation* kelimelerinin her ikisinin de Türkçeye *yenilemek* olarak aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Türkçedeki isimden fiil türetme yollarındaki nüansı göz önüne alarak *inno-vationı yenileme, renovationı* da *yenileştirme* ile karşılayabiliriz. Daha çok sıfatlar için geçerli bu türetme tarzında, örneğin *güzellemek,* güzel olmayan bir şeyi güzel haline getirmeyi, *güzelleştirmek* ise zaten güzel olan bir şeyi daha da güzel hale getirmeyi ifade eder.

”Dinin yenilenmesi”nin aslında dinin normunu temsil eden Fahr-ı Âlem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın sünnetini koruma anlamına geldiği anlaşıldıktan sonra sıra, “dinin *nasıl* yenilendiği” sorusuna gelecektir. *Din, şeriat,* şeriat ta *fıkha* dayandığına göre *tecdit,* başta *fıkıhta içtihat* olarak belirir. Dinin daha basit bir ortamda, saf bir şekilde uygulandığı *selef* döneminden sonra gelen *müçtehit* imamlar, ümmetin mutabakatıyla dört mezhebi kurarak her ortamın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde dini evrenselleştirmişlerdi. Özellikle Hanefîlik ile Şâfi’îlik mezhebinin imamları, imâm-ı A’zam, yani “en büyük imam” lakabı kazanan Ebû Hanife ile Mu-hammed Şâfi’î, en önde gelen müceddітler sayılmıştır. Dört mezhep imamının uğraş konusu, *istinbat* denen hüküm-çıkarma yoluyla bizzat *fürû-ı fıkıh* denen fıkhın pratiği idi. Fıkıh ekollerini kurarken izledikleri metodolojiyi, *er-Risâle* müellifi Şâfi’î dışında ayrıca ifadeye gerek duyan olmamıştı; çünkü bu dönemde insanlara gereken, bizzat dinin hükümleriydi.

Ancak daha sonra ideal ölçü sünnetten sapmadan kaynaklanan tedeyyündeki yozlaşmanın, bizzat bu hükümlerin yetersizliğinden çok, eksik veya yanlış algılanmasından kaynaklandığı görüldü. Bunların doğru algılanarak uygulanması ise fıkhî/şer’î hükümlerin temellerinin bilincine varılmasına bağlıydı. Bu, islâm’da *asleyn,* yani *iki asıl* olarak ifade edilen *usûlü’d-dîn* ve *usûlü’l-fıkıh* disiplinlerinin kapsadığı alanı oluşturur. Buradaki *usûl (fundamentals),* Ba-tı’daki karşılığı *metodoloji* kavramı gibi, bilginin hem felsefesi, hem de metodu anlamına gelmektedir. Bu iki usul disiplini, modern deyimle *İslâmî dünyagörüşünün* dayandığı alanı oluşturmaktadır.

Böylece klasik içtihat döneminde dört mezhebin kurumsallaşmasından sonra *tecdit* denen içtihadın alanının fıkhın pratiğinden teorisine kaymasıyla *içtihat* da özel bir anlam kazandı. içtihat yoluyla tecdit, artık naslardan yeni hükümler çıkarma yerine, zaten çıkarılmış hükümlerin arkasındaki ilkeleri, değerler manzumesini, dünyagörüşünü yeniden keşfe yöneldi. Nitekim islâm’ın en büyük müceddidi sayılan imâm-ı Gazâlî, teknik içtihat kapasitesine sahip olduğu halde ayrı bir mezhep kurmak yerine mevcut

Şâfi'î mezhebine tâbi' olarak usulde içtihat yoluyla dini yenilemişti. Bunun başka örnekleri de vardı. Örneğin Osmanlı'da ibni Kemal'in çağdaşı büyük âlim Süyûtî, müçtehit olduğu gerekçesiyle dokuzuncu *müceddit* olduğunu iddia etmişti (Landau-Tasseron 1989: 87). Ancak müçtehitlik iddiasından kastı, içtihat kapasitesine sahip olduğu idi, yoksa o da Gazâlî gibi fiilen içtihat yoluna gitmemişti.

islâm tarihindeki mücedditler içinde özellikle Gazâlî, imam Ebu'l-Hasen Eş'arî ile başlayan sünnî paradigmayı kemaline erdirmişti. Abbâsî Hilâfeti ile başlayan islâm'ın evrenselleşmesi süreci, doğal olarak yeni kültürel tehditleri de beraberinde getirdi. inançtaki çözülme, siyasî çözülmeye yol açtığından mesele, birliği sağlayacak doğru inancı tanımlamak idi. imam Ahmed b. Hanbel'in hadis ekolüne karşılık rey ekolünün lideri olarak hücumlara uğrayan imâm-ı A'zam Ebû Hanife, fıkıhta *akılcı* olmasına karşılık, itikatta *nakilci* yani selefî bir tutum benimsemişti. Onun gibi selefî-ler, homojen bir Müslüman cemaate yönelik "kocakarı imanı" denen saf, *statik* bir inanç tanımıyla yetinmişlerdi. Hâlbuki gittikçe heterojen hale gelen bir nüfusa gereken, iman ile küfür, sünnet ile bid'at arasındaki sınırların netleştirilmesiyle yapılacak *dinamik* bir inanç tanımıydı.

Din, "marifet ile taat" olarak iki boyuttan oluşuyordu. Bu yüzden Gazâlî gibi mücedditler için en temel mesele, "inanmak ya da inanmamak" idi; ana hedef, Allah'a imanı ve itaati, *rububiyet* şuurunu güçlendirmekti. Denebilir ki Gazâlî zamanına kadar Eş'ariye, Mâtürîdiye'ye rakip bir kelâm mezhebini temsil ediyordu. Ancak bilahare islâm'da felsefenin gelişmesiyle Gazâlî zamanında teolojinin sınırlarını aşan, paradigmatik bir ayrışma ortaya çıktı. Onunla Eş'ariye, alternatif bir islâmî teolojik mezhep olmaktan çıkarak, iman ile spekülasyon, din ile felsefe arasındaki temel ayrışmanın kriteri haline geldi. Böylece tavizsiz imanı temsil eden Eş'ariye, Gazâlî ile, bir zihniyete, dünyagörüşüne, anadamar islâm düşüncesinin paradigmasına dönüştü. islâm tarihindeki mücedditlerin hemen hemen hepsinin Eş'arî olması, bu bakımdan bir tesadüf değildir.

Gazâlî'nin kariyerinden anlaşılacağı gibi, tecdidin karakteristiklerinden biri orta yolu bulmadır. Çünkü islâm'da *cahiliye* olarak adlandırılan

hakikatten uzaklaşmanın en belirgin sonucu, ifrat ve tefrit denen aşırılıklardır. islâm gelmeden önce Yahudilik ve Hıristiyanlık iki ayrı uca düşmüştü ve bunun için Kur'ân-ı Kerim, Müslümanları *vasat bir ümmet* olarak nitelendirmiş, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm de "işlerin en hayırlısı ortasıdır" buyurmuştu ('Aclûnî 2006: I/448). Aşırılıkları *zulüm* olarak gören geleneksel dünyagörüşü açısından *vasat*, bir anlamda *adalet* ile özdeşti; nitekim Arapçada *ılımlılık, ölçülülük* anlamına gelen *itidal* kelimesi, adalet *kökünden* geliyordu. Hemen hemen her çağın müceddidi, yaşadığı çağın zıt fikir akımları, aşırı uçları arasında orta yolu bularak meşrûiyet krizlerini aşmaya çalışmıştı. Örneğin Gazâlî (1988)' nin *el-İktisâd fil İ'tikâd* adlı eserinin başlığı, bu espriyi tipik olarak yansıtır.

Bu bakımdan modern selefiye ve ihyâ hareketlerinin çıkış noktasını oluşturan ibni Teymiye (1263—1328)'yi tecdit geleneğinde tartışmalı kılan şey de, başka bir aşırılığa düşmesiydi. Mu'tezile kelamının akılcı tavrını mahkûm eden ilk dönem selefilerine karşılık ibni Teymiye'nin de dâhil olduğu sonraki selefiler, sadece Mu' tezile kelamını değil, islâm inançlarının diyalektik müdafaası için geliştirilmiş Eş'ariye ve Mâtürîdiye gibi Sünnî kelamı da reddediyorlardı. Nakle karşı aklı öne çıkaran rasyonalistlere karşı ibni Teymiyeci selefilik, neredeyse aklı tamamıyla devre dışı bırakmış, nakle tanıklık dışında akla bir fonksiyon tanımamıştır. Gazâlî, kelam ilminin muhtemel sakıncalarına karşı avam tabakasını uyarmak *için İlcâmul-Avâm 'an Ilmi'l-Kelâm* (Kelam ilminden Avamı Sakındırma) adlı eserini yazmıştı. Ancak "Selef mezhebi gıda gibidir, kelam ise devaya benzer" diyerek, hem selef akâidinin, hem de kuşkulara karşı islâm inançlarını savunma işlevi gören kelam ilminin hakkını vermişti (izmirli 1981: 56, 66).

Bu mücedditlerin misyonu, kriterini sağlamak suretiyle sünneti bid'atten ayırmak, makbul olan ve olmayan bid'at türlerini belirlemekti. Diğer taraftan *sünneti diriltmek (ihyâu's-sünne)* daha çok aktivistlere düşen bir iş olacaktı. Buradaki *ihyâ* kavramından kasıt, birincisi, bir bütün olarak sünnetin asla ölmeyeceği gerçeği bakımından "sünneti ebediyen canlı tutmak"tır. ikincisi *ihyâ,* zamanın geçmesiyle unutulan ve terk edilen

sünnetin bazı kısımlarının canlandırılması sayılabilir. Nitekim bir hadisinde Rasûl-i Ekrem ‘aley-hi’s-salâtü ve’s-selâm, “insanların sünnetinden öldürdüklerini diriltenleri garipler” olarak övmektedir (Şâtıbî 1997: 8, 19—22).

Bu anlamda do ğ rudan pratikle ilgili olduğu için sünneti *ihyâ,* daha ziyade yöneticilere özgü bir misyon sayılmıştır. Nitekim yaygın kanaate göre islâm tarihindeki ideal ilk dört raşit halifeden sonra gelen beşinci raşit halife sayılan Ömer b. Abdülaziz, ilk ve baş müceddit kabul edilmektedir (Maududi 1998: 45—51). Bu noktada Eflatun’un *bilge-kral* kavramı hatırlanabilir. Arapçada *amele dönüşen ilim* anlamına gelen *hikmet* (bilgelik) ile *hükümet* kavramları aynı kökten geldiğine göre, *hakîm hâkim* gibi, *bilge-kral* demek bile fazlaydı. Bu halife veya hükümdarlar, bizzat yaşadıkları sünneti canlı tutmayı en doğal misyonları addedeceklerdi. islâm dünyasında olduğu Osmanlı’da da padişahlar *ihyâu’s-sünne*yi ana misyonları saymıştır. Örneğin Yavuz Selim, atalarının yolunu izleyerek gücünü “i’lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-i sünnet-i Rasûlillâh”a harcamayı dilemektedir (Aktaran, Gencer 2000b). Bu yüzden islâm tarihindeki birçok âlim ve hükümdar gibi Osmanlı padişahları da *muhyi’s-sünne* (sünnetin dirilticisi) lakabıyla anılmışlardır. Nitekim Namık Kemal de bu espri uyarınca Sultan Abdülhamid’i “asrın müceddidi” olarak tanımlamaktadır (Tansel 1967: III/345).

İhyâ ile *ıslâh* arasındaki fark, en iyi “emr-i bi’l-maruf, nehy-i ‘ani’l-münker” (marufu emredip münkeri yasaklamak) düsturu bakımından anlaşılabilir. islâm’da sosyal ahlakın temelini oluşturan bu düstur, islâm âlimleri arasındaki genel görüşe göre öncelikle halife ve hükümete ait olsa da, son tahlilde yeterli tüm Müslümanlar üzerine farz bir görevdir. imâm-ı Gazâlî’ye göre hükümete ait *hisbe,* hem *emr-i bi’l-maruf,* hem *nehy-i ‘ani’l-münkeri* kapsayan genel bir terimdir (Cook 2002: 429). Bu terim açısından *ihyâ,* daha çok *hisbenin emr-i bi’l-maruf* kısmı, yani marufun emredilmesi, sünnetlerin yaygınlaştırılması yoluyla toplumsal ahlakın korunması olarak alınabilir.

Ancak *Mecellede* yer alan “def-i mefâsid, celb-i menâfi’den evlâdır” kuralının da anlattığı gibi, islâm’da *nehy-i ‘ani’l-münker, emr-i bi’l-marufa* öncelik taşır. Çünkü insanın doğası açısından *salâh* (iyilik) asıl, *fesat* (kötülük) ise arızîdir; bu yüzden arızî olanı gidermek, yani *ıslâh, ihyâ*ya öncelik taşır. Örneğin Hanbelî akti-vistlerden Sehl b. Selâme, Halifenin kamusal düzen ve ahlakı sağlamada başarısız kalması durumunda her samimi Müslüman’ın *nehy-i ‘ani’l-münker* misyonunu üstlenmesi gerektiğini savunuyordu (Shapiro 1976: 448, Cook 2002: 107, 198).

Bu bakımdan *ı slâh,* toplumsal yozlaşmaya karşı “ahlakî bir cihat” anlamına gelmektedir. Muslihleri harekete geçiren *mefâsid* (bozukluklar), doğal olarak sünnetlerden uzaklaşmanın ürünü bid’ atlerden, modernlikten kaynaklanmaktadır. Bu yüzden toplumsal bir ahlakî dirilişi hedefleyen bütün ıslâh hareketleri, bid’atlere, modernliğe karşı savaş açan püritanizm/tasfiyecilik hareketi olarak ortaya çıkarlar. Bu durumda *ihyâ, sünnet için, ıslâh* ise *bid’ate karşı* bir mücadele olarak belirir. S. Shapiro (1976)’nun çalışması, vahy edilmiş veya edilmemiş bütün dinî reform hareketlerinin arkasında bu toplumsal ahlakî yozlaşmaya tepkinin yattığını göstermektedir (Ayrıca, Moore 2000). Örneğin Osmanlı tarihindeki belki de en büyük ıslâh hareketi olan Kadı-zâdeli hareketi de aynı şekilde, ahlakî yozlaşmadan dolayı bid’atlere karşı savaş açmıştı. Modern çağda Vehhâbîlik ile yeni-sufî hareketler de, bid’atlerle savaş yoluyla toplumu düzeltmeyi hedefleyen ıslâh hareketleri olarak ortaya çıkmışlardır.

Şematik olarak *tecdit* dini yenileştirmenin *teorik, ihyâ* ve *ıslâh* ise *pratik* boyutları olarak tanımlansa da, öğretme ile uygulamayı birleştiren peygamberin varisleri mücedditler için böyle mutlak bir işbölümü anlamsızdı. Bütün mücedditlerin benimsediği türden pratik tasavvuf, peygamberî misyonun sürdürüldüğü, *ilim, fıkıh* ve *hikmet* formasyonları ile *tecdit, ihyâ* ve *ıslâh* işlevlerinin birleştiği ana kanalı temsil ediyordu. *İlim,* bilmek, *hikmet* uygulamak, *tasavvuf* ise bu hikmeti aktarmak, eğitmek anlamına geldiğine göre *âlim,* bilen, *hakîm,* bilgiyle eylemi birleştiren, *şeyh* ise eğitendi. Bu yüzdendir ki ibni Sînâ ile Gazâlî’ye *şeyh,* ibni Teymiye’ye de *şeyhülislâm* lakabı verilmişti.

islâm'da bu küllî anlamda tasavvufun merkeze geçmesi de, misyonu açısından Batı Hıristiyan düşüncesinin kurucusu kabul edilen St. Augustine'e benzetilen Gazâlî sayesinde oldu. O, küllî ilim olarak fıkhın zamanla parçalanmasıyla ortaya çıkan "tevhid, kelam, tasavvuf, felsefe" gibi islâm düşüncesinin çeşitli boyutları arasındaki gerilimi büyük bir ustalıkla çözdü. Gazâlî, Ubeydullâh Debûsî (976—1039)'ye ait *Takvîmü'l-Edille* ve *el-Emedül-Aksâ,* Ebû Tâlib Mekkî'ye ait *Kûtül-Kulûb* ve Râğıb Isfahânî'ye ait *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a* gibi büyük kitapların birikimine dayanarak, *fıkh-ı bâtın* olarak tanımlanan tasavvufu, islâm düşüncesinin merkezi, ana mecrası haline getirdi.

Kısa bir süre sonra vahdet-i vücut doktriniyle ortaya çıkan ibni 'Arabî de bu trende ivme kazandırdı. Özellikle Debûsî'nin, *fıkh-ı bâtın* olarak tasavvufta temellenen hikmet-i teşriiye ile ilgili *el-Emedü'l-Aksâ* isimli eseri, islâmî dünyagörüşünün formülü olarak görülebilirdi. Bu birikime dayanan Gazâlî, şeriatın insanın fıtratına uygun beş maksadını, varlık ile bilgi ve değer, amaçlar ile araçlar, ideal ile reel, din ile dünya, din ile ahlak, hukuk ve siyaset arasındaki ilişkiyi tanımladı; insanı ebedî mutluluğa götürecek inanç ve hayat tarzını formüle etti, böylece eserleri icma ile ortodoks islâmî inancın standart ifadesi olarak kabul edildi.

Gazâlî-sonrası islâm düşüncesinde tasavvufun merkeze geçmesinden dolayı Gazâlî'den, ibni Teymiye'ye, Şa'rânî'den, Birgivî'den Serhendî'ye, Dihlevî'den Nablusî'ye bütün müceddidler temelde mutasavvıf, şeyh olarak belirdi. Tasavvuf, özellikle modern Suriye islâm düşüncesinin inkişafında temel rol oynadı. ibni Teymiye ve Birgivî gibi tasavvufu eleştiren müceddidlerin bu kategoriye sokulması belki ilk bakışta yadırganabilir. Nasıl Gazâlî, bizzat felsefeye değil, istismarına karşıysa bu isimler de pratik, sahîh tasavvufa değil, popüler inançlarla karışarak yozlaşmaya müsait senkretik veya ibni 'Arabî tarzı, panteistik, spekülatif tasavvufa karşı çıktı.

Aktivist ve radikal kişiliğiyle ibni Teymiye, tecdidin üç boyutunu da bünyesinde birleştirmişti. *Hikmet* esprisince ilmi amelle birleştirmeye azimli âlim, hem teorik olarak *asleyn* alanında fıkha yeni bir yorum

getirmeye çalışmış, hem sünnetin ihyâsı için büyük bir mücadele vermiş, hem bid'atlere karşı bir *muslih* olarak savaşmış, dahası zamanındaki Moğol istilasına karşı bizzat kılıcı eline alarak halkı seferber etmişti. Benzer şekilde diğer bir büyük müceddit imâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûki Serhendî (1564—1624) de, Moğol imparatoru Ekber'in, islâmî inancı tehdit eden tehlikeli senkretizmi üzerine harekete geçmişti (Friedmann 1971).

B. Komünalizm ile Kozmopolitanizm Arasında islâm Düşüncesi

Gördük ki "dünya-kurucu" olarak spekülatif düşünce sayesinde mutlak bilgi arayışının islâm dünyasında gerekçesi yoktur; eleştirel işleviyle felsefe, ancak *fıkıh* denen "problem-çözücü" düşünceye eşlik edebilir. Düşüncenin sosyal ontolojik karakteri itibariyle islâm dünyasında felsefenin öne çıkışı da, kelam tarafından emilişi de ancak sosyolojik olarak açıklanabilir. Zaman zaman yapıldığı gibi islâm düşüncesinin bu seyrini Gazâlî gibi "büyük beyinler"e atıfla açıklama girişimi, modern çağa özgü bir anakronizm olarak kalır.

Nihaî kozmopolisi hedefleyen her büyük dinî topluluğun tarihî gelişim sürecinde karşılaştığı ana mesele, "din ile medeniyet" ile buna dayalı komünal ile evrensel kimliklerin optimal uzlaştırılma-sıdır. Bu "büyük telif"in başarılmasını zorlaştıran faktör, kozmopo-lis idealinde, saf, insanî *barış* kadar emperyal *haşmet* güdüsünün de rol oynamasıdır. *Barış/haşmet* düalizmi, kabaca *din/medeniyetin* karşılığı olarak alınabilir. Aralarında bir denge noktası bulunamadığı durumlarda bu ikisinden biri diğerine ağır basacak ve arada kaçınılmaz bir gerilim ortaya çıkacaktır. Roma imparatorluğu, evrensel barış formülü için Stoacı felsefeyle Hıristiyan ideali birleştirmişti. Ancak ideal bir sentez için vakit artık geçti. Her zirvenin aynı zamanda inişin başlangıcı olduğu düsturunca Osmanlı'da Kâ-

nûnî zamanında olduğu gibi, Roma Barışı, daha doğrusu Roma Haşmeti'nin zirveye çıktığı Octavian (Augustus) (M. Ö. 31-M. S. 14) zamanında aynı zamanda mukadder çözülüş süreci de başlamıştı.

islâm dini de Abbâsîler (750—1258) zamanında bu emperyal vizyona ulaştı. Emevî taşralılığına tepki olarak Abbâsî Hilâfeti, zamanla dinî-komünal kimliği aşan bir kozmopolitan kimlik geliştirmeye yöneldi. Özellikle Halife Me'mun (813—33) zamanında zirveye çıkan bu eğilim, önce Mu'tezile'nin başlattığı spekülatif inanç bilgisi anlamında *kelam* ve doğrudan *felsefe*nin tervicine yol açtı. Kur'ân'ın yaratıldığını öngören Mu'tezilî görüşü resmî doktrin haline getiren Me'mun, aynı zamanda kurduğu veya aktif hale geçirdiği Beytü'l-Hikme ile Yunan felsefesinin islâm dünyasına tercümesini başlattı.

Gerek Mu'tezilî doktrin, gerekse de felsefe, evrensel bir kimliğe kaynaklık işlevi görecekti. Bu amaç, "ilk Arap filozofu" sayılan Kindî'yi, felsefeyi, "hakikatin evrensel, üstün mercii" olarak nitelendirmeye kadar götürmüştü. Ancak daha sonra aldığı tepkiler üzerine geri adım atan filozof, imanın gösterdiği hakikatle aklı rehber alan filozofların ulaştığı hakikatin özünde birbirleriyle uyum halinde oldukları gibi apolojetik bir tavra gitmişti. O, böylece hakikatin çifte-standardı anlayışına yol açmıştı; aklın kılavuzluğunu esas alan seçkinler/havasın ile imanın kılavuzluğunu esas alan kitleler/avamın hakikati (Hitti 1970: 123).

islâm'da felsefe, böylece saray kültürünün parçası saf entelektüel bir uğraş olarak elitistik bir çerçevede işleyecekti. Ancak hızlanan sosyal değişimle birlikte eşitsizlik ve tabakalaşmanın, dolayısıyla alternatif meşrûiyet talebi ve ideoloji arayışlarının arttığı bir ortamda felsefenin, siyasete tercüme edilmeksizin saf entelektüel bir zeminde kalması mümkün değildi. Halife Me'mun zamanında Ab-bâsî Hilâfetinin dayandığı ideolojinin (Mu'tezile) bizzat bir fırka haline gelmesi, genel bir meşrûiyet krizine yol açtı.

Felsefe, bu manada iki ucu keskin bir kılıç gibiydi; meşrûiyet krizinin sonucu olduğu gibi, bizzat sebebi de olabilirdi. Spekülatif düşünce, sosyal olarak hâkim konumda olanların elinde hâkim, evrensel bir kimlik yaratmaya yönelirken, aynı zamanda rakip grupların benzer amaçlarına da

hizmet edebilir, diğer bir deyişle hem ideoloji, hem ütopyaya dönüşebilirdi. Dini, felsefeye alet ettikleri gerekçesiyle Müslüman filozofları şiddetle eleştiren Gazâlî' nin kaygıları boşuna değildi; çünkü "dünya-kurucu" olarak felsefe, tarihte daima alternatif meşrûiyet arayışının, *el-Milel ve'n-Nihal* (ibni Hazm 1996, Şehristânî 1998) literatürüne vücut veren *nihle* lerin, yani modern anlamıyla ideolojilerin kaynağı olmuştu.

Bu sebeple doğal olarak islâm dünyasında felsefe, doğal, saf entelektüel bir gelişme fırsatı bulamadı. Kindî, Fârâbî, ibni Sînâ gibi Doğu islâm filozoflarının entelektüel faaliyetini, değişim sürecindeki islâmî dünyasının siyasî ve kültürel gerilimleri sınırlandırdı (Tafsilat, Walzer 1950, Nasr 1973, Jadaane 1973). Kindî örneğinde olduğu gibi bunlar bir yandan emperyal, diğer yandan da popüler/kültürel baskılar arasında sıkıştıkları için, denebilir ki, ne dinî, ne de felsefî düşüncenin hakkını verebildiler. Bu gerilimler yüzünden stratejik amaçla dinî ile felsefî metodolojiyi birbirine karıştırmak suretiyle Gazâlî'nin haklı eleştirisine sebep oldular. Özünde Gazâlî'yle aynı çizgiyi paylaşmasına rağmen ibni Rüşd'ün onlar lehinde tavır alması, muhtemelen Doğu islâmına özgü böyle bir mazeretten kaynaklanıyordu. Buna karşılık benzer çelişki ve gerilimlerden nisbeten uzak Batı islâm çevresinde yetişen ibni Rüşd gibi Endülüs islâm filozofları, dinî ve felsefî düşünce kulvarlarını birbirlerine karıştırmadan haklarını vererek islâm düşüncesine daha yaratıcı bir katkı yapmışlardır.

Taşköprî-zâde (1985: I/30) Ahmed, ilimlerin metot ve felsefesi hakkındaki bahsinde, pragmatik bir tutumla hiçbir bilgi dalının mutlak olarak iyi ya da kötü olarak alınmaması gerektiğini, meselenin, onların hangi yönde işlev gördükleri olduğunu belirterek şöyle der: "Bu ifademizden, ilim olarak sunulan her şeyin, hatta Fârâbî ve ibni Sînâ'nın uydurduğu ve Nasîreddîn Tûsî'nin düzelttiği hak görünüşlü hikmetin olumlu olduğu sonucunu çıkarma." O, bununla Gazâlî gibi, spekülatif felsefeyi eleştirirken Nasîreddîn Tûsî'nin onu düzelttiğini vurgulamaktadır.

Bu tespit, islâm dünyasında felsefenin göreceği potansiyel işleve işaret etmektedir. Abbâsî Hilâfeti, spekülatif entelektüel faaliyeti desteklerken, aynı zamanda islâm dünyasında yaşanan hızlı toplumsal değişimin getirdiği tabakalaşma, hâkim meşrûiyet kaynağını zorluyordu. Bunun üzerine Nasîreddîn Tûsî başta olmak üzere Râğıb Isfahânî ve Gazâlî gibi âlimler, bu sosyal tabakalaşmayı meş-rûlaştırmak için *eşitlikçi* yerine *hiyerarşik* bir sosyal model geliştirdiler (Marlow 2002). Tûsî'nin görüşü, Yakın Doğu'da özellikle iran, Türk ve Hint-temelli islâmî alanlarda, ideal sosyal düzenin modeli olarak ortak kabul buldu. Taşköprî-zâde'nin de işaret ettiği gibi onun başarısı, islâm dünyasının yaşayacağı meşrûiyet krizlerinde felsefenin görebileceği olumlu işlevin derecesi hakkında yeterli bir fikir vermektedir.

Gazâlî başta olmak üzere islâm âlimleri, meşrûiyet krizlerinin çözümünde bu anlamda felsefeden yararlanmışlardı. Unutulmamalıdır ki mantık ve matematik gibi formel ilimlere, doğru düşünmeye, dolayısıyla ilâhî öğretilerin anlaşılmasına olan katkısı yüzünden büyük önem veren Gazâlî, yazdığı eserlerle mantığı sünnî kelama sokmuştu. Modernistler tarafından islâm dünyasında "felsefenin katili" olarak gösterilen Gazâlî, bu bakımdan bizzat felsefeye değil, kitabının isminden *(Tehâfütul-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı)* de anlaşılacağı gibi filozoflara, yani onların felsefeyi kadim Yunan'dan aktarış ve kullanış tarzına karşıydı. Nitekim ünlü Osmanlı âlimi Kâtib Çelebî de bunu açıkça belirtir.[25]

25 Kâtib Çelebî (1980: 18).de, ilahî-semavî öğretilerle felsefî-hikemî öğretilerin genelde uyuşmasına rağmen, ayrışan yönlerinin de olabileceğini belirttikten sonra "Bundan dolayı Hıristiyan milletler de felsefiyatı reddettiler. Ama Müslümanlar Tehâfüt ile karşılık yazıp kesin olarak reddetmediler." diyerek Gazâlî'nin felsefeye karşı eleştirel tutumunu vurgulamıştır.

Gazâlî ile ibni Rüşd arasındaki ünlü *Tehâfüt* tartışması, aslında klasik islâm dünyasındaki en verimli entelektüel tartışmalardan biri olduğu halde, modern dünyada politik saiklerle karikatürleştiril-miştir; "felsefenin katili" Gazâlî'ye karşı, "felsefenin şampiyonu" ibni Rüşd. Oysa yapılan ileri araştırmalar, bu imajın gerçekle ilgisinin olmadığını, bu iki ismin temelde aynı yolun yolcuları olduğunu göstermektedir.[26]islâm'ın bâtınî boyutlarının tefsirinde felsefeden daima yararlanan ve bu yüzden O. Leaman (2002: 57)'ın deyimiyle onunla "sevgi-nefret ilişkisi" içinde olan Gazâlî, hatta *Makâsıdü'l-Felâsife* (Filozofların Amaçları) adlı eserinde felsefecilerin görüşlerini sistematik bir şekilde sunarak Ortaçağ Hıristiyan babalarına ilham kaynağı olmuştu.

26 F. Griffel (2002) gibi araştırmacılar, ibni Rüşd'ün yakınlarda bulunan Ga-zâlî'nin ünlü usûl-i fıkıh kitabı *el-Mustasfâ*'ya yazdığı bir telhis vesilesiyle aralarındaki ilişki hakkında yeni değerlendirmelere ulaşmıştır. Endülüs'te Mali-kî kadısı olan ibni Rüşd (1994), aynı zamanda *Bidâyetul-Müctehid ve Nihâ-yetul-Muktesid* adlı bir mukayeseli fıkıh kitabının yazarıdır.

Dikkatle bakıldığında o, eserinde teolojik tekfir söyleminden uzak olarak Müslüman filozoflara teknik bir eleştiri getiriyordu. Kitabının isminden de anlaşılacağı gibi onun amacı, dinî ile felsefî argümantasyonu birbirine karıştırmak suretiyle hem dini, hem de felsefeyi istismar eden filozofların metodolojik tutarsızlığını ve dolayısıyla ulaştıkları sonuçların yanlışlığını göstermekti. Ona göre Fârâbî ve özellikle ibni Sînâ gibi filozoflar, bilhassa Aristotelyen kavramları işlerine geldiği gibi aktararak geliştirdikleri “âlemin yaratılmasındaki Tanrı’nın rolü” konusundaki görüşleriyle hem felsefenin, hem de dinî inancın sınırlarını zorlamışlardı (Leaman 2002:

55—77).

Gazâlî ile ibni Rüşd’ün ikisi de mutlak bilgi kaynağı olarak dinin felsefeden üstünlüğünü ve felsefenin özerkliğini savunmaktadırlar. Örneğin ibni Rüşd de, Gazâlî’den aşağı kalmayacak şekilde Fârâbî ve özellikle ibni Sînâ’yı, Aristotelyen kavramların orijinal anlamlarını değiştirmesinden dolayı eleştirmiştir. O, bir anlamda filozoflar adına meslekî hassasiyet gibi psikolojik bir saikle ve özellikle “mümkün” ve “muhal” gibi bazı kipsel *(modal)* kavramlara yükledikleri farklı anlamlardan dolayı Gazâlî ile karşı karşıya gelmiş görünüyordu.

Özellikle Batılı, oryantalistik perspektiften bakışa göre, 1400’ den sonra islâm dünyasında entelektüel faaliyet, geri döndürülemez bir durgunluk ve çöküş sürecine girmiştir. Kanaatimizce bu bakış, temelde, bu tarihten sonra islâm dünyasında değişen politik konjonktür uyarınca değişen entelektüel faaliyetin doğasının dikkate alınması, dahası dönemdeki entelektüel üretimin tam dökümünün çıkarılmasındaki ihmalden kaynaklanmaktadır. XIII. asır, özellikle ibni ‘Arabî’nin 1240’ta vefatından 18 yıl sonra, 1258’de gerçekleşen Bağdat’ın Moğollara düşüşü, islâm dünyasında bir dönüm noktasını işaretlemektedir. Gazâlî’nin vefatının üzerinden yaklaşık bir yüzyılın geçtiği bu tarihte, islâm dünyasının siyasî meşrûiyet krizleri çözülmüştü. Şimdi islâm dünyası için hayatî mesele, siyasî birlik ve askerî güvenliğini sağlayarak ayakta kalmaktı. Batı medeniyetinin yükselişe

geçtiği 1500'den sonra islâm dünyası Osmanlı Devleti'nin liderliği altında politik bir istikrar dönemine girdi.

Bu gelişme, entelektüel faaliyetin doğasını da etkilemiştir. Batılı ve onlardan etkilenen Doğulu araştırmacılar islâm dünyasının entelektüel performansını, "sert bilgi" denebilecek, Batı'ya özgü spekülatif felsefe ve deneysel bilim bakımından değerlendirmektedirler. Hâlbuki Gazâlî sayesinde islâm dünyasının meşrûiyet krizi çözülürken, böylece alternatif meşrûiyet taleplerinin kaynağı olarak varlık sebebi kalmayan felsefe de sünnî islâm dünyasında tedricen özerkliğini kaybetmiştir. Dahası Gazâlî, felsefenin özerkliğine son vermekle kalmamış, kelamı da rayına oturtmuştur. "Mütekaddimîn"[27]adı verilen kelam âlimlerine göre daha soyut ve spekülatif bir içerik taşıyan kelam, ondan sonra tabiri caizse "empirik" bir içerik kazanmıştır. Ona göre kelâm, bilinebilir olan her şeyi değil, ancak mevcudu, mevcut olması hasebiyle ele alır (izmirli 1981: 1—2).

27 Kelam ilminde *mütekaddimîn,* imâm-ı Gazâlî'den önce, *müteahhirîn* ise, ondan sonra gelen islâm âlimleri anlamına gelmektedir. Genel olarak islâm ilimlerinde ise *müteahhirin* deyimi, Sa'deddîn Taftazânî (1322—89)'den sonra gelen islâm âlimlerine işaret etmektedir.

Diğer taraftan Gazâlî'nin açtığı bu çığırda Fahreddîn Râzî (1149—1210), Batı'da Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi felsefeye kelâmla uzlaştırmış, diğer bir deyişle onu kelâmın sınırları içine almıştır. Böylece islâm düşüncesi, değişen sosyal arkaplana bağlı olarak sürekli bir denge arayışı ve dinamizm göstermiştir. Muhyiddîn ibni 'Arabî (1165—1240), henüz 18 yaşındayken yazdığı mektupta Fahreddîn Râzî'ye yaptığı entelektüel sentezin eksik olan marifet boyutunu kendisinin tamamlayacağını belirtmiştir. Böylece Râzi' nin felsefe ile kelam arasında yaptığı sentezi, ibni 'Arabî tasavvufla tamamlamıştır.

Vahdet-i vücut doktrinine dayalı tasavvuf, bazı yeni çalışmaların tespit ettiği gibi (Knysh 1999), islâm düşüncesinde yeni bir çığır açmış, ona yeni bir ivme kazandırmıştır. Nasîreddîn Tûsî, Molla Fenârî, Molla Câmî, Mîr Dâmâd gibi isimlerden sonra gelen Molla Sadra'da, islâm düşüncesindeki

bu sentez arayışı zirveye çıkmış sayılabilirdi. islâm dünyasında kelam ve tasavvuf yanında fıkıh usûlü veya hukuk felsefesi, entelektüel faaliyetin yoğunlaştığı üçüncü alanı oluşturdu. Bu bakımdan “şerh ve haşiyeler” gibi pejoratif etiketler yapıştırılan bu dönemin tam entelektüel dökümü çıkarılmadan verilecek “durgunluk, gerileme, çöküş” gibi hükümler havada kalmaya mahkûmdur.

islâm Yorumları

Din ile ilgili bütün kavramlarda görüldüğü gibi, insanın ontik deneyimini karakterize eden kavram “yolculuk”tur; dünyadan âhirete kurtuluş yolculuğu. Yolculuk, “yol”larda gerçekleşir. *Din* ve *şeriat, sünnet, mezhep, tarikat, meşrep* gibi ilgili bütün kavramların ortak esprisi “yol (way)”dur. Bunların bu Arapça farklı kelimelerle ifadesi

ise aralarında kritik nüanslar olduğunu gösterir; ana yol, tâlî yol, tercihli yol, patika yol gibi. Bu noktada *din/tedeyyün* ayırımı önemlidir. *Din (religion),* ilâhî, mutlak ve mükemmel yolu, *tedeyyün (religiosity)* ise beşerî, izafî ve eksik yol ve yürüyüşü ifade eder. Din, insana rehberlik eden şaşmaz bir düsturu, “din yorumu” denebilecek *tedeyyün* ise insanların belli bir zaman ve mekânda dini algılayış ve yaşayış tarzlarını ifade eder. *İslâm anlayışı*, dinin algılanma tarzını anlatırken, *İslâm yorumu,* teori ve pratiğin etkileşimiyle dinin algılanma ve uygulanma tarzının bileşimini anlatır. *Mezhep, tarikat, meşrep* vs. ise, genel tedeyyünün özel tezahürlerini ifade eder. ideal, mümkün olduğunca *gayr-i mükemmel tedeyyün*ü, *mükemmel din*e yaklaştırmaktır.

Bu bakımdan din tek ve evrensel, tedeyyün/ler ise çoğul ve tikel olarak belirir. Din, *fıtrat* denen insan doğasına, karakterine, ihtiyaçlarına uygun olarak gönderilen bir nizamdır. Dinin evrenselliği, insanın evrensel

karakterinden ileri gelir. Ancak ingilizcede *natu-re/nurture* (tabiat/terbiye) düalizminin anlattığı gibi, insanın evrensel karakteri yanında bir de kültürel/çevresel faktörlerle belirlenen tikel karakteri vardır. Dolayısıyla insanın evrensel karakterini yansıtan dinlere karşılık tedeyyünler, insanların tikel karakterini yansıtır. Hatta dünya çapında bakıldığında bizzat dinlerin karakteristikleri bakımından belli topluluklara uyduğu görülür. Bazı din sosyoloji çalışmaları, dinler arasındaki genel kültür farklılıklarının bir şemasını çıkarmışlardır (Robertson 1970: 78—105). Burada yazar, Doğulu ve Batılı dinleri, kurtuluş idealinde vurgu yaptıkları sfer (bu dünya-âhiret), sosyal yaptırım gücü olarak hukukî ve ahlakî normlar arasındaki kurdukları denge gibi kriterlere göre karşılaştırmıştır ki bu şemada islâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortasında bir yere yerleştirilmiştir.

Bu bakımdan din yorumları, kolektif beşerî karakterin çapına göre değişmektedir. *Ulusal veya komünal karakter,* din yorumlarını belirleyen bu tikel kolektif karakteri anlatmaktadır. Dolayısıyla evrensel dinlerde belli başlı kültürel topluluklar kadar tedeyyün olduğu söylenebilir. Kültürün, dolayısıyla kültürel toplulukların belirlenmesinde *ırk* ve *coğrafya* ana faktörler olarak alınırsa, örneğin Hıristiyanlığın vatanı Avrupa’da ırkî bakımdan Latin, Yunan ve Cermenlere özgü Katoliklik, Ortodoksluk, Protestanlık adlı, coğrafî bakımdan da Anglo-Amerikan, Kıta Avrupası, iskandinav ve Akdeniz’e özgü tedeyyünlerden bahsedebiliriz.

Çağımızda sosyal bilimlerde ibni Haldun ve Montesquieu’nın izinde yapılan, ingiliz, Alman, Fransız vb. *ulusal karakter* incelemeleri görmek mümkündür; ancak *dinî karakter* konusunda bu tür bilimsel çabayı görmek zordur. Zira ulus-devletleriyle karakterize modern çağda, komünal sadakatin odağı olarak *din*in yerini *ulus* ve *medeniyet* almıştır. Bu konuda seyrek olarak, örneğin edebiyat düzleminde, empresyonistik tarzda çalışmalara rastlamak mümkündür; Shakespeare (Taylor 2003) üzerinden ingiliz Hıristiyanlık yorumunun incelendiği bir çalışmada görüldüğü gibi.

Çağımızda din yorumlarına ilişkin sistematik incelemelerde görülen bu eksikliğin temel sebebi, muhtemelen aşırı-uzmanlaşma olgusudur. Her din içinde tikel yorumları temsil eden *mezhep* ve *tarikatları* tanımlamak nisbeten kolay olsa da bunları kapsayan ana tedeyyünler için aynısını yapmak zordur. Din yorumu, bir topluluğun inanç ile hayat tarzının

etkileşimiyle oluştuğu için, inceleyicinin, yorumun her iki boyutuna da, hem teorik dinî boyuta, dinlerdeki doktrinal ayırımlara, hem de tarihî sosyolojik boyuta vâkıf olması gerekir. Oysa sosyolojinin teolojiden boşandığı çağımızda sosyal bilimcilerin özgül uzmanlık alanlarından din yorumlarını incelemeleri de iyice zorlaşmıştır.

Gene de bu bütüncül perspektife en yakın düşen disiplin, din sosyolojisidir. Din sosyolojisinin öncüsü Max Weber, tarihî sosyolojik açıdan Protestanlık denen Hıristiyanlık yorumunu inceleyerek bu konuda Batılı sosyal bilimde çığır açtı. Çağımızda sosyolojik açıdan din yorumlarını inceleyen hepsi Alman kökenli öncü isimler olarak M. Weber'in yanında Ernst Troeltsch ve H. Richard Nie-buhr'u anabiliriz. Burada M. Weber'in ilk kez tespit ettiği, Protestanlığın doktrinal, teolojik anlamının ötesinde gördüğü tarihî-sos-yolojik işlevin sonuçları idi. Ancak onun buradaki esas amacı, kapitalizmle karakterize Batılı modernliğin kökenlerinin keşfi olduğu için genel anlamda Protestan din yorumunun incelemesine girmemiştir.

Din yorumu, inanç ile hayat tarzı arasındaki etkileşimin, kısaca "bir topluluğa özgü duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı, değer ve normlar manzumesi" olarak tanımlanabilecek *kültür*ün ürünüdür. Buna göre araştırmacının işi, karmaşık inanç ve hayat tarzlarını ayrı ayrı kavradıktan sonra bunların nasıl etkileşerek ortaya nasıl bir din yorumunun çıktığını tespittir. *İnanç tarzı*, dinin doktrinal yapısı özellikle giderek beşerî pratikle bağını koparan Hıristiyanlık'ta oldukça karmaşıktır. *Hayat tarzı* ise zamanla toplulukların çapı büyüdükçe karmaşıklaşmıştır; zira kültürü biçimlendiren, ırk, coğrafya, siyaset, tarih, eski kült ve dinler gibi birçok faktör vardır. Bu konuda belki de anahtar kavram "adet"tir ki bunu "bir şeyi sürekli yapış tarzı" olarak anlatabiliriz. Zaten bir anlamı *adet* olan *din* de insan fıtratına uygun adetlerin tasdik ve tarifi için gelir.

Bundan sonraki mesele, inanç ve hayat tarzı arasındaki etkileşim tarzını kavramaktır ki *hermenötik*, buna en uygun perspektif olarak belirir. *Hermenötik* disiplini, *tekst* (metin) ile ve bu tekstin tarih ve toplumda tekabül ettiği *konteksti* (bağlam), karşılıklı atıfla birlikte anlamayı amaçlar. Burada *tekst*, *inanç tar*zı, *kontekst* de *hayat tarzı* olarak alınabilir. *Tekst* açısından bakıldığında, örneğin, Protestanlığın Katolik din yorumuna bir

tepki olarak ortaya çıktığı, ancak Luther ve Calvin'i izleyen Alman ve ingilizlerin farklı hayat tarzlarında Protestanlığı farklı din yorumlarına dönüştürdüğü görülebilir. Şu halde sosyolojik perspektiften, bir dinde çıkan soyut inanç akımlarının haddizatında bir değeri yoktur; tutunacak bir çevre ve insan grubu, sosyo-kültürel bir taban bulamadığı takdirde bunlar yok olmaya mahkûmdur; Rumeli'deki Melâmilik örneğinde olduğu gibi.

Din yorumunun düzeyleri, beşerî topluluğun çapına göre değiştiğinden Batı'da Latin, Yunan ve Cermen gibi ırklar, en geniş çaplı beşerî kolektiviteler olarak ana din yorumlarının kaynağını oluşturmaktadır. islâm dünyasında ise ana din yorumlarına vücut veren üç ana ırktan bahsedilebilir: Araplar, iranlılar, Türkler. Bütün büyük topluluklarda görülen klasik etnosentrik ayırımla bunu *Arap/Acem* olarak da belirtebiliriz. *Acem*, özelde iranlıları, genelde Türklerden başlayarak diğer toplulukları ifade etmektedir. Ancak burada söz konusu olan, biyolojikten ziyade filolojik anlamda ırktı. ilginçtir ki 1500 civarında tarih sahnesine çıkan üç büyük islâm imparatorluğu, Osmanlı, Safevî ve Hint-Timur liderlerinin üçü de (Yavuz Selim, Şah ismail, Babür) ırken Türk idi. Ancak bunlar aslında üç ana islâm topluğuna ait üç ana islâm yorumunu ve idealini temsil ediyorlardı; sonunda Osmanlı bunların en dinamiği olarak ortaya çıktı.

Bu iki ana islâm yorumuna belli bir tarihî tecrübenin ürünü Hint islâm yorumunu ilave edebiliriz. Ancak bölgenin çok-dinli, çok-kültürlü, heterojen yapısından dolayı bu yorum, senkretizme, uçlara düşme riski taşımıştır. Sözgelimi Hint Kıtaaltı, imâm Rab-bânî ve Şâh Veliyyullâh Dihlevî gibi sünnetin güçlü temsilcilerini çıkardığı gibi, Seyyid Ahmed Han gibi radikal modernistleri de çıkarabilmişti.

Modern dünyada süren bu üç ana yorumun yanında Batı Arap-larının zengin bir tarihî tecrübeyle geliştirdikleri dördüncü, dinamik bir islâm yorumundan da bahsedebiliriz. Endülüs Müslümanları, Malikî mezhebi sayesinde dinamik bir islâm yorumu geliştirmiş, burada örneğin ibni Hazm, Şâtıbî gibi âlimler, bir taraftan usul alanlarındaki çalışmalarıyla islâm düşüncesinin yenilenmesi, diğer taraftan bid'atlere karşı mücadeleleriyle islâm'a büyük katkılarda bulunmuşlardır. Ancak maalesef bu yorumun

modern dünyaya mirası pek kalmamıştır. Gene de modern dünyada Tunuslu Hayreddîn'in bu coğrafyadan çıkması bir tesadüf değildir. Batı islâm mirası, onun entelektüel dünyasının arkaplanının anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir"[28] hadisince rahmet sayılan, farklı mezhepler ve tarikatlarla kendini gösteren islâm yorumlarındaki çeşitlilik, geleneksel dünyada bir çatışma olmadığı sürece ciddî bir mukayese, tasvir ve sorgulama konusu olmamıştır. Böyle bir çaba, doğal olarak islâm yorumlarına objektif yaklaşmayı gerektirir. Hâlbuki insan, normalde "Ol mâhîler ki derya içredirler/Derya nedir bilmezler" sözünün anlattığı gibi, bizzat içinde yaşadığı bir şeye objektif ba-kamaz. Bir islâm yorumu, ancak farklı bir islâm yorumuyla karşılaşma ve mukayese sayesinde fark edilebilir.

28 Müttakî 2004: X/58. Bu sözün hadis olup olmadığının tahkiki için 'Aclûnî (2006: I/85).

Diğer taraftan modern dünyada Batı'nın kültürel darbesi karşısında gündeme gelen geleneği dönüştürme ihtiyacı, zorunlu olarak geleneği ve onun arkasında yatan islâm yorumunu tarif ihtiyacını da gündeme getirmiştir. Zira farklı ülkelerden Müslüman düşünürler, dayandıkları islâm yorumlarına göre modernliği kavramsal-laştırmakta ve çözümler ileri sürmektedir. Modernlik, böylece farklı islâm yorumlarının zamana dayanıklılığının test edilmesine yarayan bir turnusol kâğıdı işlevi görmüştür. Dolayısıyla islâm mo-dernizminin incelenmesi, aynı zamanda düşünürlerin dayandığı islâm yorumlarının tasvirini de zorunlu kılmaktadır. Oysa bugüne kadar islâm modernizmine ilişkin yapılan araştırmaların çoğunda, fikirlerin dayandığı islâm yorumlarının tespiti ihmal edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bu hususa dikkat atfeden başlıca isim, W. C. Smith (1977: 169) olmuştur. Ayrıca L. Ostrorog (1972: 43—5), B. Lewis (1962: 11—7) ve M. G. Hodgson (1977) Osmanlılar ile Arapların islâm yorumlarını mukayese eden nadir isimler olmuşlardır.

A. Osmanlı islâm Yorumu

Osmanlı ve Mısırlı aydınların Batılı modernliği tasavvur tarzlarını daha iyi anlamak için, Türk ve Arap islâm yorumlarını tarihî perspektiften tanımlamaya ihtiyaç vardır (Gencer 2010c). Arap ile “Acem” denen Arap-olmayan belli başlı Müslüman toplulukların islâm kültürünün gelişmesinde oynadıkları rol hakkında ilk ilmî gözlemler, ibni Haldun (1332—1406)’dan gelmiştir. O, islâmî ilimlerin gelişiminde asıl unsur olmalarına rağmen Araplardan çok başlıca iranlılar ve Türkleri kapsayan Acemlerin rol oynadığını belirtir. Ona göre ümmî Araplar, başlangıçta islâmî ilimlerin tedvinine ihtiyaç duymadan Peygamber-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm ve sahabeden şifahen öğrendikleri islâm’ı saf bir şekilde yaşıyorlardı. Ancak zamanla islâm topluluğu büyüdükçe islâmî ilimleri tedvin zorunluluğu ortaya çıktı. Bu tedvin işi ise, başta iranlılar olmak üzere ilim ve kültürde becerikli, köklü, medenî kavimlere düştü.

Bir islâm yorumu, birçok faktörün etkileşimiyle oldukça karmaşık bir süreçte oluşur. Genel olarak islâm yorumlarını belirleyen faktörler arasında, toplulukların etnik, kültürel karakteristikleri, eski kült ve âdetleri, yaşadıkları coğrafya ve hayat tarzları, islâm ile tanışma ve onu algılama biçimleri, dünya düzeni idealleri ve tarihte kendilerine nasıl bir rol biçtikleri sayılabilir. B. Lewis (1962: 8—17; 1998: 88), Türklerin islâmla tam özdeşleşmeyi başaran yegâne ulus olduğunu belirtir. Örneğin Araplar veya iranlıların, az-çok islâm-öncesi antik, mitolojik kimlikleriyle övünme eğilimlerine karşılık Türklerde bu yönde bir işaret bulmak mümkün değildir. Birkaç parça halk şiiri ve şecere menkıbesi dışında islâm-öncesi Türk geçmişin medeniyet, devlet, din ve edebiyatları silinmiş ya da unutulmuştu. Türkler islâmla öyle özdeşleştiler ki, gerek kendileri, gerekse de Hıristiyan Batılılar nezdinde Türk ile Müslüman kelimeleri anlamdaş hale geldi.[29] islâm’a bağlılıklarındaki ciddiyet ve samimiyet açısından başka hiçbir kavim Türklere uyamaz.

29 Türklerin hidâyetten hemen sonra kendilerini islâm ile özdeşleştirdiklerinin en somut göstergesi dildir. *Malta Konferanslarında* eski

Türkler ile Arapların başka kavimlere verdiği adları anlatırken Ziya Gökalp (1977: 43), Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügati't-Türk* adlı sözlüğünden naklen, islâmı kabul ettikten sonra Türklerin, Budist soydaşları Uygur Türkleri "Türk= Müslüman olmayan, kâfir" anlamına gelen *tat* olarak adlandırdıklarını belirtir. Dolayısıyla Avrupa dillerinde Türklüğün Müslümanlıkla özdeşleşmesi, bu öz-tanımlamanın doğal sonucudur.

Bu noktada Türklerin kendilerini niçin islâm ile tam özdeşleştirdikleri sorusu gündeme gelecektir. Türkler, islâm'ı, tarihî ideallerine en uygun din olduğu için benimsemişlerdi. Bu tarihî ideal ise *kızıl elma* efsanesiyle anlatılan *kozmopolis* veya *nizam-ı âlemdir.* Türkler, Bilge Kağan'dan itibaren Çin'den ilhamla tevhîdi, evrensel bir dine dayalı kozmopolis idealini beslemişlerdir. Onlar, Z. Gökalp'e göre, islâm'a girmeden önce de zaten "Bir Tanrı"ya inanıyorlardı. O da barışı istiyor ve bunun için cihada sevk ediyordu.

Göktürkler dönemi Orhun Kitabelerinin yazarı Bilge Kağan (683—734), Türk beylerine hitap ederek ulusal bir atılım için uyarılarda bulunmakta, şehir ve medeniyet kurmak için Buda dinini benimsemelerini tavsiye etmektedir. Ancak onun kayınpederi ve veziri Bilge Tonyukuk, ferdî-merkezli mistik bir dünyagörüşüne dayanan Budizmin, benimseyen toplulukları pasifleştirdiğini, hâlbuki kendilerinin harp yoluyla sulhu hâkim kılmakla yükümlü olduklarını söyleyerek bu teklife karşı çıkar. Bu yüzden Z. Gökalp (1977: 45)'ın da belirttiği gibi, mistik bir barışçılık anlayışıyla mensuplarını pasifizme sevk eden Budizm yerine lâfzen *barıştırmak* anlamına gelen islâm, barışı tarihî bir misyon olarak telakki eden Türkler tarafından candan benimsenmiştir.[30]

30 Türklerin barışçılığı, Çin dünyagörüşünden gelmektedir. Türkçede "il"şeklinde de kullanılan "el" kelimesi, aslen "barış" ve mecazen "Rumeli"ndeolduğu gibi "şehir", "elçi" kelimesi de, böylece aslında "barışçı" anlamına gelmektedir.

Osmanlılar, ibni Haldun'un *nesep/sebep asabiyeti* ve *şeriat/mülk* kavramlarına dayalı toplumsal gelişme modelinin tipik örneğini oluşturmaktadırlar ki bunu aşağıda Arapların islâm yorumlarıyla karşılaştırırken açacağız. ibni Haldun'un *asabiye* mefhumuna göre, kabile

veya beylik gibi küçük siyasetlerin büyük bir siyasete dönüştürülmesi, islâmî bir imparatorluğun kuruluşu için gerekli itici gücü sağlayan Osmanlılar, nesep asabiyetinden sebep asabiyetine geçmekte, Türklüğü arkaplana iterek sembolik olarak dini Araplarla özdeşleştirmekte gecikmemiş, onları da Yunanlılarla birlikte emperyal şemsiye altına almıştır. 1258'de Bağdat'ın Moğollara düşmesi sonucu evrensel ümmet idealinin rafa kaldırılmasından sonra Yavuz'un zamanında bir islâm imparatorluğuna dönüşen Osmanlı, *hilâfetin* yerini alan *gaza* misyonuyla islâm dünyasının liderliğini üstlendi (inalcık 1986). Böylece Selçuklular ile başlayan "doğru inanca dayalı birlik" arayışı, ehl-i sünnet ve cemaat duyarlığı, Osmanlı'da zirveye çıktı. [31]

31 Tafsilat, Safi 2006. Ocak (2002)'ın nedense Batı dillerindeki kaynakları hiçkullanmaksızın yaptığı araştırma da aynı şekilde Büyük Selçuklu dinî siyasetince ehl-i sünnet inancının oluşması sürecini derli-toplu bir şekilde tasviretmektedir. Diğer taraftan Safi (2006) de bu çalışmadan habersiz görünmektedir.

Özellikle istanbul’un fethinden sonra bir islâm imparatorluğunun ötesinde II. Roma’nın varisi bir Akdeniz ve Dünya imparatorluğuna dönüşen Osmanlı, M. G. S. Hodgson’ın dünyanın *meskûn bölge* adını verdiği Afro-Avrasya kesiminde, kendini tarihî bir barış misyonuyla yükümlü buldu. Heterojen bir nüfusa sahip bir coğrafyada barışı sağlayacak emperyal bir düzenin kuruluşu ve sürdürülü-şü, çok-katlı bir kimlik, bu da bir tür senkretizm gerektiriyordu. Ancak kozmopolitan bir vizyonla doktrinal boyutta bir senkretizme yönelen Abbâsîler ile Osmanlı’nın çağdaşı Safevî ve Hint-Timur imparatorluklarının hepsi, sonuçta esas Müslüman kitle açısından müzmin bir meşrûiyet krizine yakalanarak çözüldüler. Bu tarihî dersi alan Osmanlılar, daha sofistike bir sentez yapmak zorunda kaldılar. Birbirine bağlı olarak *birincisi,* yönetenler, *ikincisi* yönetilenler açısından.

Coğrafî olarak Çinli, iranlı, Arap gibi köklü medeniyetlerin kavşağında bulunan Türklerin stratejik konumu, onlara geniş bir kültürel sentez avantajı verdi. Türkler, islâmla tam özdeşleşerek, kalıcı bir kozmopolis projesi için, Çinli medeniyet ideali ile iranlı emperyal kültürü islâmî tevhit inancıyla terkip fırsatını buldular.[32]Karahanlılar devrinden başlayarak, daha çok Türk asıllı âlimlerin yetiştiği Mâverâünnehir bölgesinde islâmî ilimler gelişirken, Yakın Doğu’da Sasanî, Abbâsî ve Bizans gibi emperyal sistemlerin yörüngesine giren Büyük Selçuklu Sultanlığı zamanında da *edeb* kavramına dayalı iran monarşik yönetim kültürü geliştirilmiştir.

32 Nitekim Ziya Gökalp (1977: 41—3) eski Türkler ile Arapların başka kavimlere verdiği adları açıklarken bu konuda önemli bir ipucu vermektedir. Kaşgarlı Mahmud’un *Dîvânü Lügati’t-Türk* adlı sözlüğünden naklen Gökalp, eski Türklerin kullanımında, *Tat* kelimesinin Farslılar, *Tawgaçın* da Çinliler için kullanıldığını belirtmektedir.

M. G. S. Hodgson (1977: III/123)’ın da belirttiği gibi, bütün Türk yönetimli toplumlarda olduğu üzere, Osmanlı’da da iran kültürü baskın durumdaydı; ancak daha çok yönetim kültüründe. iran dili ve kültürüyle özdeşleşen Bağdat Selçukluları, yönetimde iran emperyal kültürüne dayanırken, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Türkleri, islâm-kaynaklı dinî-ahlakî idealler ile iran-kaynaklı ev-rensel-medenî idealleri sentezleyen

Mevlana’da görülen daha dengeli ve bütüncül bir kültürel vizyon benimsedi. *Kalemiye* denen Osmanlı yönetici seçkinlerinin genelde Mevlevî tarikatına bağlanması bu açıdan tesadüf değildir (inalcık 1997: 201).

Safevî ve Hint-Timur imparatorluklarından farklı olarak tüm kültürün başşehirde temerküze yöneldiği bir toplumda her iki, iran ve Arap kültürel gelenekleri Osmanlı’da dengeli olarak temsil edildi. Özellikle hem Arapça şer’î, hem de Farsça edebî kültüre vâkıf ulemâ, iki kültür ve dünya arasında köprülük işlevi gördü. Örneğin Kânûnî döneminin ünlü şeyhülislâmı Ebus-Suud (1490—1574), bu sentezin ideal örneğini oluşturur. Organizasyon sürecinde devletin islâmî-hukukî temellerini atan ve böylece “Nu’mân-ı Sânî” (ikinci imâm-ı A’zam) lakabını kazanan âlim, üç dilden, Türkçe, Farsça ve Arapça şiirleriyle nam saldığı gibi, aynı zamanda ünlü Arapça tefsiriyle islâm dünyasında *Hatîbul-Müfessirîn* (Müfessirlerin Hatibi) unvanını kazanmıştır (Kâtib Çelebî 1994: I/112).

Yönetilenler açısından da Osmanlı komünal ile evrensel, Müslüman ve gayrimüslim kimlikleri bağdaştırmaya yönelik daha rafine bir meşrûiyet çerçevesi geliştirdi (Gencer 2004b). Osmanlı Barışı, islâm ile Hıristiyanlık, diğer bir deyişle, islâm ile Garb medeniyetlerinin iki ana halkı, Araplar ile Yunanlılar arasında ortak yaşama *(symbiosis)* yönelik sosyal bir senkretizme dayanıyordu. Osmanlı, Katolik-Protestan, Latin-Cermen Batı medeniyetinin ötekileştir-diği Ortodoks Yunanlıları sahiplendi. imparatorluğu, itici güç olarak Türk *nesep asabiyeti* sayesinde kuran Osmanlılar, bilahare bu heterojen nüfusa ikincil, üst-kimlikler sağlayacak *sebep asabiyeti* geliştirmeye yöneldi. Birbirlerine sıkıca bağlı *din* ile *medeniyet,* sebep asabiyetinin en önemli iki kaynağıdır. Ancak bu ikisi arasındaki ilişkinin yönünün tespiti, ibni Haldun’un yaptığı gibi çok dikkatli bir sosyolojik gözlemi gerektirmektedir. Kısaca ona göre din, sebep asabiyetinin *sebebi* değil, *sonucudur.*

Asabiyet, “kolektif eyleme sevk eden ortak duygusal bağ” veya kısaca “dayanışma duyusu” olarak tanımlanabilir. *Nesep asabiyeti,* etnisitenin

sağladığı birincil bağdır. *Sebep asabiyeti,* dayanışma peşindeki birincil grupların ötesinde farklı soy ve dinden beşerî toplulukları medeniyet denen daha gelişmiş sosyal organizasyonlar gerçekleştirmeye sevk eden ikincil psikolojik bağı ifade eder. *Sebep asabiyeti* sayesinde sağlanan sosyal gelişim süreci sonunda din veya inanç, temel bir belirleyici gibi asabiyetin yerini tutmuş görünür (Gencer 2000a: 155). Şu halde din-temelli görünen sebep asabiyetine vücut veren aslında ortak, medenî hayat tarzıdır.

Bunu bilen Osmanlı, Müslüman olan, olmayan tüm tebaası için *barışın* sebebi *adalet* ve adaletin sebebi olan *refahı,* ana sosyal ideal olarak aldı. Bu doğrultuda Müslüman ile gayrimüslim tebaanın *memâlik-i mahrûse-i şâhâne* olarak ifade edilen bir *komonvele* mensubiyetini *ehl-i kitap* denen bir üst-kimlikte birleştirmiş, böylece *sebep asabiyetinde* medenî ile dinîyi mezcetmişti. Monistik bir çoğulculuk içinde *ehl-i Hanefiyye, ehl-i sünnet, ehl-i islâm* ve *ehl-i kıble* gibi kademeli olarak genişleyen dinî kimliklerle Müslüman halk, en sonunda *ehl-i kitap* evrensel kimliğinde gayrimüslim tebaayla buluşuyordu.

Bu açıdan Osmanlı tedeyyünü, islâmînin ötesinde hikmete dayalı geleneksel dünyagörüşünün bir tecessümüdür. Postmodern çağda anlaşıldığı gibi dünyagörüşleri arasındaki esas ayırım, Hıristiyanlık/islâm gibi uzaysal-dikey-ideolojik değil, geleneksel/modern şeklinde zamansal-yatay-hikemî ayırımdır. Geleneksel ile modern dünyagörüşünü birbirinden ayırmaya yarayacak anahtar kavram ise *seküler*’dir.

Modern çağda *seküler,* ilâhî ve kutsala karşı *beşerî ve profan* ile özdeşleştirilir hale gelmiştir. Bu yanılgı, bizim dikkat çektiğimiz gibi (Gencer 2010b), geleneksel hikemî dünyagörüşünün vasfı *seküler* ile modern ideolojik dünyagörüşünün vasfı *sekületistik,* yani sekülerlik ile sekülerizmin birbirine karıştırılmasından kaynaklanır. Latince *saeculum* (çağ) kökünden türeyen *seküler,* burada ile orada, şimdi ile geleceğin sıkıca birbirine bağlandığı, kutsal ve profan ayırımının silikleştiği orijinal anlamda “çağdaş, hâle ait” anlamına gelir. Zira dinin kalıbı olarak sünnetin varlık sebebi, mevcut beşerî realiteye, insanın çağına karşılık=anlam vermektir. Bizzat Arapça *anane,* Türkçe *gelenek* veya ingilizce *tradition*

kavramlarının lâfzî anlamlarından anlaşılacağı gibi, geleneğin kemale yönelik sürekliliği, sekülerliğini göstermeye yeter.

Hikmete bürünen dinin bu orijinal anlamda sekülerliği, bütün kadim kültürlerde, özelde son ibrahimî din olarak islâm'da görülebilir. Örneğin I. Goldziher (1981: 23), islâm'ın dini dünyevîleştir-diğini söyler. M. Watt (1994: 15) da, islâm'ın çöl Araplarının değil, gerçekte ayakları dünyaya basan tüccarların dini olduğunu belirtir. Mesiyanistiğe karşı nomisistik (şer'îci) bir din olarak uhrevî kurtuluşun, ancak dünyevî, toplumsal deneyimle başarılacağını öngören islâm, bu dünyanın vasıtalarıyla bu dünyanın krallığını kurmayı amaçlamıştır.

Batı'da ise Paul, hikemî bir evrensellik adına Hıristiyanî şeriatı tasfiye ederek sekülerizmin tohumlarını atmıştı. Augustine ise Donatistlerin "Kilise ve Dünya"ya işaret eden uzaysal "burada ve orada" ayırımını zamansal "şimdi ve gelecek" ayırımına çevirerek sekü-lerleşme sürecinin kıvılcımını çaktı. "Orada ve gelecek"e bu vurgu, dini "çağ"dan kopararak derin bir meşrûiyet krizine yol açtı. Vahim bir meşrûiyet krizi doğuran "orada ve gelecek"e bu teolojik-ütopik vurguya tepki ise zamanla seküleristik "şimdi ve gelecek"e vurguya yol açarak Batı'yı bir başka uca düşürdü. Geleneksel sekülerlikten modern sekülerizme bu kayma ile "burada ve şimdi", "orada ve gelecek"ten, içkin, aşkından kopmuş, böylece modern çağda sekü-leristik, ilâhî ve kutsala karşı *beşerî ve profan* olanla özdeşleştirilir hale gelmiştir (Gencer 2010b).

Aydınlanma filozofları ve özellikle Hegel ve Marx gibi seküler dünyagörüşünün babaları, geleneksel hikemî dünyagörüşünü vasıflandıran bir kavram olarak seküleri, dayandığı hikemî ile özdeşleş-tirerek "Kilise ideolojisi dışında, teolojik-ideolojik olmayan, çağdaş ve evrensel" anlamında kullanmıştır. Seküler'i neredeyse "ideoloji-dışı"yla özdeşleştiren Marx'ın *ideoloji* kavramına yüklediği "gerçekliğin tahrifi" şeklindeki olumsuz anlam, sekülerin bu orijinal anlamına duyduğu özlemin sonucuydu. Onun teolojilere olduğu kadar ideolojilere tepki duyması, bugünün ideolojilerinin eskinin kılık-değiştirmiş teolojileri olmalarından dolayıydı (Tucker 1978: 26— 52). Ancak Hıristiyan âlemin şeriat ile birlikte zamanla hikmeti de kaybetmesi sonucunda bu özlemleri suya düşen

adı geçen düşünürler de sonunda sekülerlik yerine sekülerizme mahkûm olmuşlardır.

Son islâmî ve Akdenizli imparatorluk olarak Osmanlı, seküler dünyagörüşünün hem dikey-islâmî, hem yatay-Akdenizli boyutlarını birleştirmiştir. Osmanlı dünyagörüşü, Mezopotamya ve Akdeniz kültürel havzasına özgü bir sosyal ahlaka dayanıyordu. *Hikmet* esprisince bütün eski kültürlerin paylaştığı, sosyal düzenin *refah* gibi evrensel ilkelerini ifade eden bu sosyal ahlakı, Aristo, *Nicomac-hean Ahlakı* adlı eserinde standart ifadesine kavuşturmuştu. Kınalı-zâde Ali Çelebî (1511—1584)'nin *Ahlâk-ı Alâî* başta olmak üzere islâm ve Osmanlı dünyasında pratik ahlaka dair yazılan eserlerin çoğu, *Muallim-i Evvel* Aristo'nun ahlakına dayanıyordu; islâmî açıdan tek fark, bunların tevhidî bir perspektiften âhirete yaptığı atıftı. Bu bakımdan modern Batı medeniyeti, otantik dinle birlikte bu ortak geleneksel dünyagörüşünden, Aristo mirasından da kopmuştu. Batılı aydın, sonunda seküleri de karşı çıktığı teoloji gibi bir ideolojiye, *sekülerizm* adıyla bir izm'e dönüştürmüştür. Aslında *amaçlar* açısından geleneksel dünyagörüşünü karakterize eden *sekü-ler* kavramı, böylece *araçlar* bakımından modern dünyagörüşünü karakterize eder hale gelmiştir.

Aristo'nun verdiği *adalet dâiresi* formülü, erken modern dünyada Osmanlı'da kıvamına erişen bu geleneksel dünyagörüşünün ifadesi sayılabilirdi (Mardin 1996: 115). Bu formül, *olan* ile *olması gereken*in optimal bir uyumunu, deskriptif olduğu kadar normatif bir düzen anlayışını yansıtır. Buradaki *normatif* kavramı, *ideal* anlamına gelmez; zira Ziya Gökalp'ın karşılık olarak *mefkûre* kavramını uydurmasından anlaşılacağı gibi, geleneksel dünyada *ideal* kavramının karşılığı bile yoktur. Osmanlı gibi geleneksel dünyada mesi-yanik beklentilerle *ertelenmiş hayat* yoktur; asıl olan, hayattır, bugündür, dinin her hâlükârda anlamlandırmayı, sürdürmeyi hedeflediği beşerî yolculuktur.

Dâire-i 'adliye vecizesinde ifadesini bulan dünyagörüşü, meşrulaştırma yoluyla fiilî ile normatifi birleştirmeye çalışır. Modern dünyada *ideal/reel* dikotomisine paralel olarak beşerî eylemler hakkındaki hükümler de *kognitif/normatif, aklî/meşrû* uçlarına düşmüştür. Oysa P. L. Berger (1969: 30), bütün sosyal olarak nesnelleşti-rilmiş bilginin meşrûlaştırıcı olduğunu,

bu açıdan *kognitif/normatif* ayırımının anlamsız olduğunu göstermiştir. Nitekim *meşrû* kavramının etimolojisi, bunu açıkça gösterir. Niyazi Berkes (1984: 28)' in de dikkat çektiği gibi, bugünkü Türkçeyi kullananlar *meşrû* kavramının orijinal anlamını unutmuşlardır. Bugün *meşrû* olarak çevirdiğimiz Batı dillerindeki *legitimate*'in Arapça ve Osmanlıcada esas karşılığı *şer'î* iken, *meşrû*, "kitabına uydurmak" deyiminin de gösterdiği gibi, şeriata uydurulmuş" anlamına gelmektedir.

B. Arap islâm Yorumu

islâm yorumu, belli bir islâmî anlayış ile tarihî tecrübenin etkileşi-miyle oluştuğuna göre, islâm tarihinin ikinci dalgasının baş aktörü olarak Türklerin islâm yorumunu belirlemek nisbeten kolay, Arap islâm yorumunun tasviri ise daha spekülatif ve zor olarak belirmektedir. Bu zorluktan dolayı Arap islâm yorumu, temelde iki açı
dan, etnik karakter ve tarihî roller itibariyle Araplar ve Türkleri karşılaştırarak tasvir edilebilir.

islâm tarihine damgasını vuran üç büyük halk olarak Araplar, iranlılar ve Türkler, birbirlerini tamamlayıcı roller oynamıştır. Siyasî ve askerî üstünlük dönemleri kısa sürmesine rağmen Araplar, islâm vahyinin ilk muhatapları ve Kutsal Kitabı'nın dilinin sahipleri, sembolik anlamda Yunanlılar olarak ümmetin içinde hep merkezî ve itibarlı konumda kalmış, diğer taraftan köklü ve yetişmiş bir topluluk olarak iranlılar ve taze, dinamik bir güç olarak Türkler giderek islâm tarihine ağırlıklarını koymuşlardır. iranlılar, özellikle Sâsânîlerden gelen yönetim kültürü ve pratikleriyle temayüz ederlerken, Türkler de askerî ve siyasî üstünlükleriyle öne çıktılar (Le-wis 1967: 158—9). islâm tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden 1258'deki Bağdat'ın

Moğollara düşüşünden sonra giderek Araplar ve iranlılar islâm dünyasında merkezî konumlarını kaybederken Türkler öne çıkmışlardır.

Müslüman tarihçiler, evrensel ümmet anlayışınca etnik terimlerle düşünmekten uzak oldukları için, islâm liderliğinin Araplardan iranlılar, Türkler ya da bir başka ulusa geçmesine aldırmamışlardır. Nitekim islâm âleminin en büyük tarihçisi sayılan ibni Haldun, etnik duyarlıktan uzak objektif bir yaklaşımla Türklerin tarih sahnesine çıkışını, Müslümanların maslahatına yönelik ilâhî lûtfun bir tecellisi sayar. Ne zaman bir Müslüman ulus çöküşe geçse, Allah'ın daha güçlü bir başkasını liderliği alması için ortaya çıkardığını belirten ibni Haldun, Türk üstünlüğünün doğuşunu da bu ilâhî sünnetin bir tecellisi olarak görür *(Kitâbu'l-'Iberden* Lewis 1987: 80).

Tarihî rollere bitişik etnik karakter açısından L. C. Ostrorog (1972: 43—5)'un Araplar ile Türkleri mukayesesi dikkate değerdir. Ostrorog, Araplar ile Türkleri, Yunanlılar ile Romalılara benzeterek karşılaştırır. Kısaca, metafiziksel, idealist, romantik, özgürlükçü, eşitlikçi, öğretici Araplara karşılık seküler, realist, rasyonalist, disiplinci, hiyerarşik, uygulayıcı Türkler. Bu Arap ve Türk karak-terleştirmesi, temelde doğru olmakla birlikte eksiktir. Burada Araplar ile Türkler için yapılan Yunanlı/Romalı benzetmesi, daha ziyade semboliktir. ibni Haldun'un da gözlemlediği gibi, islâmî ilimler ve kültürün gelişiminde Yunan rolünü Araplardan çok Acemler, iranlılar ve Türkler oynamıştır.

Bu konuda Arapların belki de Yunanlılara benzeyen yegâne yönleri, şiirdeki maharetleridir. ibni Haldun (1954: I/401—11, II/ 489, III/238—352), Arapların islâm medeniyeti tarihindeki rollerini objektif, bilimsel bir tutumla tasvir etmiştir. O, kitabının ilimleri konu alan bölümünde, Araplara özgü yegâne kültürel meziyet olarak şiiri anlatır. Araplar için şiiri, kendini ifadenin yegâne kültürel aracı olarak gören ibni Haldun, etnik-lengüistik karakter bakımından şiiri dünyada neredeyse Arap ırkına münhasır bir sanat sayar. O, şiir dünyalarını tasvir ederken Arapların uçsuz bucaksız çöllerde, yıldızların altında, sevgili veya kahraman imajlarıyla süslü romantik bir hayat-görüşüyle yaşadığını anlatır.

Tarihçimiz, islâm dininin Arap bir peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm ve kavim aracılığıyla gelmiş olmasına rağmen, gerek dinî, gerekse de dünyevî ilimlerin gelişiminde rol oynayan bilginlerden çoğunun Acemlerden çıkmasının ilginç olduğunu belirterek bunu medeniyet farkıyla açıklar. Ona göre göçebe Arapların vahşî karakteri, medenî hayata uymaz, bu yüzden onlar ilim ve kültürden uzak bir kavimdir. Ancak, birincisi, ona göre Arapların bu olumsuz özellikleri, biyolojik yapılarından çok hayat tarzlarından, yaşadıkları ortamdan kaynaklanmaktadır. Şehirlilerin göçebelere entelektüel üstünlüğü, yaratılıştan değil, göçebelerin mahrum olduğu şehir ortamının sağladığı imkânlar sayesinde entelektüel ve kültürel melekelerini geliştirmiş olmalarının sonucudur. ikincisi, ibni Haldun, Arapların bu vahşetleri sayesinde aynı zamanda peygamberlerin irşadına elveren, yaratılıştan gelen saflıklarını, yani *nesep asabiyeti*ni koruduklarını da belirtir.

Türkler pratik zihniyet açısından Çinli ile iranlı karakteri birleştirmiş sayılabilir. iranlılar ise sadece hükümet sanatı gibi pratik hikmet alanında değil, felsefede de dehasını göstermişlerdir. islâm’ı Araplardan daha iyi anlamaya azmeden Türk âlimleri de sadece pratik Romalı zihniyetiyle hukuk=fıkıh alanında değil, temel islâmî ilimlerde ve öncelikle hepsinin anahtarı olan sarf, nahiv, belagat gibi alet ilimlerinde de büyük varlık göstermişlerdir. islâm tarihinde Arapça gramer ve sözlük âlimlerinin çoğu iranlılar ve Türklerdir. Gazneliler (969—1187) zamanında yetişen Türk âlim Mahmud Zemahşerî (1075—1144)’nin Ebî Kubeys dağına çıkarak “Babalarınızın, dedelerinizin dilini gelin benden öğrenin” şeklinde nida etmesi (Bilmen 1974: II/464), Türklerin islâm dini ve dilini öğrenme azim ve gayretinin çarpıcı örneğini oluşturur. Aynı Ze-mahşerî, *Keşşâf* adlı eseriyle islâm dünyasının en ünlü dirayet tefsirini vermiştir.

Bunun ikinci bariz örneği de Ebus-Suud’dur. *Mefâtîhu’l-Gayb* müellifi Fahreddîn Râzî örneğinde olduğu Kur’ân’ı tefsir, bir âlimin ilmî kariyerinin taçlanması sayılmıştır. Kânûnî’nin şeyhülislâmı Ebus-Suud da *irşâdü’l-’Akli’s-Selîm* adlı tefsiriyle ilmî kariyerini taçlandırmıştır. Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ı ve Beyzâvî’nin *Envâr*’ından sonra islâm

dünyasında yazılan üçüncü büyük dirayet tefsiri sayılan bu eser, çoğu yorumcuya göre bunların en orijinali değilse de mükemmelidir. Daha da ilginci Ebus-Suud, Osmanlı islâm ilminin gücünü göstermeye yeten bu abidevî eserinin özellikle giriş kısmında Arapça üslupta gösterdiği ustalıkla, islâm dünyasında *Hatîbül-Müfessirin* (Müfessirlerin Hatîbi) (Kâtib Çelebî 1994: I/112) unvanını kazanmıştır.

Bir Türk âlimin, üstelik herhangi bir Arap ülkesinde bulunmadığı halde, islâm dünyasının en parlak Arapça nesir örneğini vermesini, bugün akıl zor alır. Âlimin bu mahareti sadece Arapça nesirde değil, şiirde de geçerlidir. Arapça, Farsça ve Türkçe olarak üç dilde de eşit ustalıkla şiir yazan Ebus-Suud, Osmanlı altın çağının aynası gibidir. Arapça vasıtasıyla bir yüksek islâm geleneğinin yaratılmasına büyük özen gösteren Osmanlı Türk âlimleri, eserlerini hep Arapça vermişler, bu yüzden bazıları çekinerek Türkçe yazmışlardır (Cici 2001: 25).

ibni Haldun’a özgü *asabiye* kavramı, islâm yorumlarının oluşum tarzının analizinde anahtar önem taşır. Göçebe hayat tarzına özgü dayanışma ihtiyacından dolayı Türkler de Araplar da güçlü *nesep asabiyeti* geliştirmiş halklardı. Örneğin halen çağdaş Türkiye’de bile sosyal ilişkilerde çok önemli rol oynayan *hemşericilik*, bu nesep asabiyetinin süreğenliğini göstermektedir. Ancak dünya düzeni idealini benimseyen Türklerin Araplar veya iranlılara nisbetle övünebilecekleri çok eski ve şanlı bir geçmişleri yoktu. Bu sebeple *nesep asabiyeti* güçlü bir halk olarak sağlam bir *sebep asabiyeti* sayesinde birincil kimliklerini dönüştürebilecekleri bir üst-kimlik arıyorlardı ve bu yüzden islâm ile tam özdeşleşmeyi başararak tarihlerini onunla başlattılar. Türkler, at üstünde, sınır boylarında gazi dervişler aracılığıyla islâm’ı benimsedikleri için, saf *nesep asabiyetini*, güçlü bir *sebep asabiyetine*, din ve medeniyet uğrunda gaza ruhuna dönüştürmeyi başarmışlar, bu aktivizm ile islâm dünyasının liderliğini üstlenmişlerdir.

ibni Haldun’un gözlemlerinden, Arap islâm anlayışına dair bir fikir edinmek mümkündür. Çöllerde veya saraylarda şiirle mütemayiz bir hayat tarzı ve görüşü, Araplarda romantik bir tarih mefhumu ve soyut, idealistik bir islâm anlayışına yol açmıştı. Türk islâm anlayışı Osmanlı örneğinde

somutlaştığı gibi, Arap islâm anlayışı da belli ülkelerde somutlaştı. Özellikle Moğol istilalarından sonra islâm dünyasının merkezine geçen Mısır, Arap islâm anlayışının temsilcisi olarak alınabilirdi. Mısır'ı ziyaret eden Gelibolulu Mustafa Âlî (1541—1600) ve Evliya Çelebî (1611—1682) gibi Osmanlı bürokratlarının aktardığı izlenimlerden Arap islâm anlayışı hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

Henüz Kânûnî dönemi ihtişamının korunduğu sırada Mısır'ı ziyaret eden Gelibolulu (1975: 29—39) Mustafa Âlî, önce Mısır'ın takdire şâyân yönlerini tasvire girişir; ancak bu başlık altında bile (36, 37) halkın olumsuz yönlerine dikkat çekmekten geri durmaz. Daha sonra Mısır ve halkının aleyhine Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm'den iki hadis-i şerif zikreden Osmanlı seyyahı, ülke halkının islâmî anlayış ve yaşayışını aşağılayarak ve küçümseyerek tasvir eder. 5 Nisan 1863'de Avrupa'ya seyahate gönderilen Hayrullah Efendi (2002: 84) de, kendisinden daha önce Fransa seyahatnamesi yayınlanan Rifâ'a Tahtâvî'yi Paris'teki yanlış izlenimlerinden dolayı küçümser. Osmanlı seçkinleri bu tavırlarıyla zımnen islâm'ı hakkıyla anlama ve uygulama iddialarını dile getirirler.

Osmanlı, Fatih'de görüldüğü gibi, fetihten sonra tarihî bir dönemeçte islâm düşüncesinin belli başlı kanalları arasında kalıcı bir sentez yaparak islâm deneyimini medrese ile kurumsallaştırılan bu yüksek islâm anlayışına dayandırmıştı. Bu Osmanlı sentezi, medrese ile tekke arasında bir işbirliği ve dengeye dayanıyordu. Ezherli Mısır ise bu sentezi yapmakta aciz kaldı. 1500 civarı, bütün islâm dünyasında islâm anlayışlarının yeniden tanımlanması arayışında bir dönüm noktasını oluşturdu.

Mısır'da Abdülvehhâb Şa'rânî (1493—1565), Mısır islâm anlayışı bakımından kilit önemde bir sima olarak belirdi. Hem güçlü bir âlim, hem önde gelen bir sûfî şeyh olan Şa'rânî, kabaca çağdaş olduğu Osmanlı âlimi Birgivî (1522—73) gibi bir taraftan skolâstik tutumlarının kendilerini halktan ve dinden kopardığını hissettiği Ezher ulemâsına, diğer taraftan öğretileri sünnî çizgiden sapan popüler mistik şeyhlere karşı mücadele ederek uç tedeyyünler arasında denge bulmaya çalıştı (Winter 1982). Ancak Ezher, Şa'rânî' yi dışlayarak kapılarını tedricen tasavvufa kapatmakla bu

denge fırsatını kaçırdı ve giderek skolâstik bir çizgiye saplanarak optimal, dinamik bir islâm anlayışı geliştirmekte aciz kaldı. Ve Hudson (2004)'ın çalışmasının gösterdiği gibi, Şa'rânî'nin dinamik islâm anlayışı, ilginçtir ki Mısır dışında Suriye ve Osmanlı gibi Müslüman ülkelerde etkisini gösterdi. Bu da gene, bir islâm anlayışının ancak deneyimle birleşerek, islâm yorumuna dönüşerek dinamizm kazanabileceğini gösterirken, XIX. asırda Suriye ve Osmanlı'nın, Mısır'dan çok daha dinamik bir şekilde modernlikle hesaplaşmayı nasıl başarabildiklerini de yeterince açıklıyordu.

İKİNCİ BÖLÜM-İSLÂM MODERNIZMI

Ulemâdan Aydınlara

Bilgi anlayışının değişmesiyle tabiatıyla bilginin öznesi ve taşıyıcısı sınıf da değişecektir. Batı'da dinin ideolojiye dönüşümü sürecinde Hıristiyanlık'ta *ruhban* ve islâm'da *âlimin* yerini *aydın* almıştır. Batı'da nisbeten daha uzun bir süreçte gerçekleştiği halde islâm dünyasında esas itibariyle XIX. asırda gerçekleşen bu dönüşümün elbette bir arkaplanı vardı. imâmu'l-Harameyn Cüveynî (2003: 240)'nin hadis-i şeriflere istinaden dikkat çektiği gibi,

islâm’da şeriatın çekilmesi veya modern tabiriyle “islâm düşüncesinin çöküşü” denen şey, onun taşıyıcısı ulemâ sınıfının çekilmesi anlamına geliyordu. Bu yüzden XIX. asırda islâm modernizmine giden yol, ancak erken modern dünyada ulemânın serüvenine bakarak anlaşılabilirdi.

Öncelikle bilgin=âlimin işlevini kavrayabilmek için islâm’ın da dâhil olduğu geleneksel dünyada bilgi=ilmin anlamına bakılmalıdır. Bu noktada Platonik ile Kur’ânî bilgi mefhumunun örtüştüğü görülür. Kur’ân’daki *ilim/zann* kavramlarına karşılık olarak *episte-me/doxa* kavramlarını kullanan Eflatun’a göre ilim/bilgi, *logos* sayesinde “temellendirilen doğru inanç *(justified true belief’dir.* Bu tarifin islâm geleneğindeki karşılığı “realiteye uyan kesin inanç”tır (Cürcânî 2003: 233). Eflatun’un inancın temellendiricisi olarak zikrettiği Yunanca *logos,* Arapça’da *hikmet* demektir. Bunun “hik-met-i nazariye” denen kısmı *sophia*’nın islâm’daki karşılığı doğrudan *ilimdir.* Buna göre Kur’ân’da artikel ile *el-’ılm* olarak zikredilen, vahiy tarafından temellendirilen doğru bilgi, *iman* (faith) ile özdeş hale gelmektedir. Nitekim Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın şu iki hadisi bu gerçeği anlatıyordu: “ilim dindir, namaz dindir; şu halde bu ilmi kimden almakta ve bu namazı nasıl kılmakta olduğunuza bakın, zira kıyamet gününde bunlardan sorguya çekileceksiniz (…) ilim, benim ve benden önceki peygamberlerin mirasıdır” (Müttakî 2004: X/58).

Mutlak olarak Allah’tan çıkan ilim, vahiy meleği Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâma ve ondan varisleri âlimlere intikal eder. Bu bakımdan mutlak olarak Allah’tan çıkan ilmin sıhhatinin korunması, bu nakil zincirinin ebediyen korunmasına bağlıdır. Bunun içindir ki Osmanlı dâhil islâm dünyasında âlimler, icazet (diploma) denen bilme ve öğretme yetkisi belgelerini, modern dünyada olduğu gibi anonim bir merciden, bir kurum-dan[33] değil, sonu, bilginin mutlak kaynağı Allah’a ulaşan bir âlimler silsilesinin son halkası durumundaki hocalarından alırlar ve bu şekilde kendileri de o sahici bilgi özneleri halkasına eklenirlerdi

33 Kanaatimizce eğitimde yetkin özneler yerine bu tür isimsiz mercilerin, okulların ortaya çıkması, tüzel kişilik, devlet vb. pek çok örnekte olduğu gibi, Batı’da Newton ile başlayan mekanistik dünyagörüşüne bağlıdır. (Berkey 1992: 21—43, Robinson 1996, Graham 1993, Idriz 2007).

Osmanlı medreselerinde de eğitim-öğretim faaliyeti asırlardır nakil zincirinin ta Allah'a dayandığı bu şer'î icazetlerle yürütüldü. Âlim, otantik ilmi, ancak bu tür şer'î icazetle kazanandır, geleneksel dünyada. Batı'da olduğu gibi üniversite adındaki bir kurumdan, anonim bir merciden alınan bilgi ise "anonim" ve dolayısıyla "neseb-i gayr-i sahîh", temellendirilmemiş inanç, yani doxa/zandan ibaret sayılır.

Âlimin nihaî olarak Allah'tan edindiği ilim, Kur'ân'da artikel ile zikredilmesinden anlaşılacağı gibi, bütünsel bir bilgi, "ilm-i küll" dür; Hz. Ali'nin "ilim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözünün de anlattığı gibi. Buna göre âlim, fıkıh, felsefe, kelam, sosyoloji gibi belli bir dalın uzmanı değil, bütünsel âlim, "âlim-i küll"dür. Elbette bundan kasıt, ansiklopedik tarzda bütün bilgi birikimini kavramak değildir. Küllî bilgide asıl, bu anlamda nicelik değil,imâm-ı A'zam'ın "nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi" şeklindeki fıkıh tarifinin de anlattığı gibi niteliktir. Amaç, Hz. Ali'nin sözünün de anlattığı gibi nihaî olarak ilmî-fikrî faaliyetin hareket noktasını bulmak, ağaçların üstünde ormanı görme perspektifini kazanmaktır. Geniş anlamda felsefeye dayalı bu perspektifi kazandıktan sonra ancak akademik uzmanlaşma sayesinde merkezden çevreye doğru bilgiyi arttırmak ve tekrar çevreden merkezî küllî bilgiye ulaşmak mümkün olur.

Buna göre âlimliğin iki şartı olarak "şer'î icazet ile otantik, küllî bilgi kazanımı"nı sayabiliriz. Böylece âlim/aydın veya bugünkü akademik dünya açısından islâmiyatçi/sosyal bilimci ayırımı ortadan kalkacak ve şer'î icazetle belgelenen bu sahici, bütünsel bilgi sayesinde âlim, dünü ve bugünü, ideal ve reeli birbirine bağlayacaktır. Âlimliğin kanaatimizce, bu iki esasa bağlı iki usul şartından söz edilebilir. *Üçüncüsü*, hafızlık, Kur'ân-ı Kerim'in tamamını ezberinde bulundurmak, *dördüncüsü* de Latincenin Hıristiyan Batı medeniyetinde oynadığı rol gibi, âlimlerin eserlerini genelde Kutsal Kitab'ın ve medeniyetin dili olan Arapçada vermeleridir. Bir bütün olarak islâm tarihine bakıldığında, hemen hemen bütün âlimlerin bu dört vasfı taşıdıkları görülmektedir.

islâm topluluğunda "peygamberlerin varisleri" (Müttakî 2004: X/59) sayılan âlimlerin işi, Batı'daki düşünür, bilgin ve aydınlardan beklendiği gibi, mutlak bir bilgi üreterek dünyayı kurmak değil, vahiy ve sünnet ile

kurulmuş dünyayı sürdürmektir. *Fıkıh*, mutlak, ilâhî düstur anlamına gelen *şeriat*ın anlaşılması demek olduğuna göre, âlimlerin görevi, bilgiyi mutlaktan izafiye dönüştürmektir. *Şeriat*, temelde dünyanın kuruluşunu, *fıkıh*, düzenlenmesini, onunla bitişik *hikmet* ise ilmin amele uygulamasını üstlenir. Bu anlamda âlimin işlevi, Kur'ân'ın isimlerinden birini oluşturan ve "hakkı batıldan ayırma" anlamına gelen *furkan* kavramı ışığında daha iyi anlaşılabilir. Buna göre *müçtehit* veya *mukallit, fakih* olarak âlim, elindeki şaşmaz bir ölçüyle hakkı batıldan, helali haramdan, marufu münkerden ayırmak suretiyle ümmete rehberlik eden, reeli mümkün olduğunca ideale yaklaştırmaya çalışandır. Peygamber varisi olarak âlim, hem fıkhı yenileyen *müceddit,* hem sünneti canlı tutan, marufu emreden *muhyi,* hem bid'at ve münkeri önleyen muslihtir. Âlimin işi kısaca *meşrulaştırmadır, birincisi* problem çözme yoluyla dünyaya anlam verecek bilgiyi canlı tutmak, *ikincisi* gerektiğinde anormal derecede değişen dünyayı eleştirerek beşerî realitenin fıtrata uygunluğunu denetlemek suretiyle her iki ucuyla meşrûlaştırmayı sürdürmek.

Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Eflatun'un *bilge-kral* tanımına uyar şekilde hem öğretici/bildirici *(muallim),* hem uygulayıcı/yönetici *(imam),* kısaca *şeyh* olarak dinî ve dünyevî otoritenin birleştiği tek, ideal rehberi temsil ediyordu. Doğal olarak, Ömer b. Abdülaziz örneğinde olduğu gibi, onun varislerinden beklenen de bu bütüncül işlevdi. Önceleri bazı islâm âlimleri tarafından halifede aranan *içtihat* şartı, bu ideal rehberlik modelinin gereğiydi. Ancak zamanla erdemli şehirden imparatorluklara dönüşümle kaçınılmaz bir ayrışma ortaya çıkacaktı. Bunun üzerine Gazâlî, meşrûiyet krizini gidermeye yönelik geleneksel realizmle halife ile âlim arasında işbirliği modeli geliştirdi. *İçtihat* gücünü taşımayan halife, bir *mukallit* olarak şeriatın temsilcisi âlim ile işbirliği yapacaktı (Lambton 1974).

Özellikle yüksek Abbâsî hilâfetinin kozmopolitan ideolojisinin yarattığı akidevî anarşi karşısında teyakkuza geçen Büyük Selçuklu Sultanlığı zamanında ulemâ, devrimsel sapma tehlikesine karşı medrese sistemiyle örgütlenmeye başlamıştı. Bu kurumsallaşmanın kemale erdiği Osmanlı'da ise ulemâ, idarî mekanizmanın bir parçası haline gelmişti. islâm'da *ruhban* gibi ayrı bir din adamları sınıfı söz konusu olmamasına rağmen, Osmanlı

idaresinde adalet ve eğitim alanlarında şeriatın bekçileri sıfatıyla oynadıkları rol, ulemâya müstakil bir konum vermişti (Lewis 1962: 16). Bu yüzden Osmanlı'da *âlim* kelimesi, sadece "din bilgini" anlamına gelmeyip, aynı zamanda resmî bir makamı temsil etmekteydi.

Mısır'da ise bu örgütlenme Ezher Üniversitesi çevresinde gerçekleşmişti. Ulemânın misyonu, kısaca bir deyim haline gelen *din ü devlet, mülk ü milleti* korumaktı; şeriatın ihlalini önlemek, inanç toplumunun bekçisi sayılan siyasî teşkilatın varlığını korumak ve *sünnet ve cemaat ehlinin akidesi* olarak ifade edilen, ümmetin çoğunluğunun benimsediği, anadamar islâm inancı ve son ve mükemmel din islâm'e bağlılığın verdiği mutlak üstünlük duygusuna dayalı olarak Müslümanlar arasındaki birlik ve özgüveni korumaktı.

A. Ulemânın Düşüşü

Âlimin geleneksel formasyon ve işlevini böylece gördükten sonra, Osmanlı örneğinde onun düşüş tarzına bakabiliriz. Meşrûlaştırmak için görev aldığı Osmanlı gibi emperyal rejimlerde modernleşmenin yol açtığı meşrûiyet krizi, ulemâyı da yaşadığı dünyaya yaban-cılaştıracak bir siyasî bilinç zaafına uğratacaktı.

Geleneksel dünyada Yunan *polisi* veya islâm *medinesi* gibi erdemli şehirlerde yaşayan topluluk, ortak bir değer ve normlar manzumesine dayalı kuşatıcı bir ahlakî düstura göre örgütlenmişti. Siyasetin ahlakın içinde konumlandığı bu saf şehirlerden orta ve yakın çağlarda Yakın Doğu'da Roma ve Sasanî gibi imparatorluklara geçişle siyaset de özerkleşmeye başladı. islâm dünyasında bu gelişme Abbâsî Hilâfeti ile başladı. Emperyal rejimlerin doğuşuyla siyasetin özerkleşmesi, *sekülerleşme* anlamına

geliyordu; zira siyaset artık, dinlerin yasalarının özünü oluşturan ahlaktan ayrışarak kendine özgü, rasyonel ilkelere dayalı bir alan haline gelmişti.

Özellikle Osmanlı'da olduğu gibi idarenin çapı büyüdükçe zorunlu olarak yetkinin devredildiği kapıkulları, patrimonyal rejime özgü padişahın şahsî hizmetkârları olmaktan çıkarak rasyonel bir bürokratik heyete dönüşmeye başlamıştı. Böylece hükümetin padişahın şahsından bağımsız yarı-tüzel kişilik kazanması, insanlar-arası ilişkilerde temellenen geleneksel hukuka, şeriata yabancı sözde bir kamusal hukuku, seküler kânunu zorunlu kılmıştı; bu, Osmanlı'da Moğol veya Cengiz Yasası idi.

Temel entelektüel kaynaklarından birini oluşturan ibni Haldun, erdemli ve istikrarlı bir hükümetin varlığı için *mülk* ve *şeriat*ı yeterli görmesine rağmen Osmanlı, emperyal rejimin işleyebilmesi için şeriatın yanında kânunu kerhen benimsemek zorunda kaldı. islâm' da genel anlamda özel hukuka tekabül eden *muamelât* alanı, Osmanlı'da *fıkıh*, kamu hukukuna tekabül eden *'ukubât* alanı ise sultanın yetki alanına bırakılan *kânun* veya *örf-i sultanî* tarafından düzenleniyordu.

Ancak islâm dünyasında emperyal politik gelişmenin zirvesini temsil eden Osmanlı'da bu *şeriat/kânun* düalizmi iyice rafine edilerek sakıncaları asgariye indirildi. Osmanlı Devleti'nde *şeriat, de ju*-re, *kânun* ise *de facto* geçerliydi; birincisi *aslî*, ikincisi *arızî* idi. Öyle ki kimi padişahlar tarafından *şeriat* ile *kânun* kavramlarının resmî metinlerde bir arada kullanılması yasaklanmıştı[34] Ferdî olarak Osmanlı sultanları bile şer'î hükümlere tâbi' olarak kadının önünde diz çökmek zorundaydı (inalcık 1997: 75). Ebedî mutluluğun sağlayıcısı, Allah'ın değişmez kânunu şeriat, asıl ve idealdi Osmanlı için, Osmanlı *megali ideası*, *ilâ-yı kelimetillâhtı*.

34 Osman Nuri Ergin'den aktaran, Pakalın 1993: III/341.

Osmanlı, Abbâsî Hilâfeti'nin akıbetinden aldığı dersle bu vizyona ulaşmıştı. Yakaladığı geçici medeniyet başarısının iğvasıyla zamanla şeriat yerine felsefeye dayalı bir kozmopolis projesi benimseyen Abbâsî Hilâfeti, ulemâyı saraydan dışlayarak vahim bir meşrûiyet krizine düşmüştü. Hâlbuki nihaî olarak şeriata uygun olmayan bir rejimin, meşrûiyet, rıza ve süreklilik kazanması mümkün değildi. Bu yüzden Osmanlı, meşrûiyet için ulemâ ile

işbirliği yolunu tuttu. Bu, bir taraftan şeriatın idealizasyonu, diğer taraftan siyasetin nötralizasyonu ve iki sfer arasındaki sınır ve köprülerin net tanımıyla başarıldı. Bu suretle Müslüman ulemâ, Osmanlı gibi seküler emperyal rejimleri kabullendi.

Genelde islâm, özelde Osmanlı dünyasında yarı-seküler emper-yal rejimlerin meşrûiyetini sağlamak üzere şeriatın idealizasyonu, siyasetin nötralizasyonu ile pekiştirildi. Siyasetin modern Batı ile geleneksel, emperyal Doğulu dünyadaki özerkliği arasında kritik bir fark vardı. Emperyal dünyada siyaset, yönetilenlerden soyutlanmış nötr, teknik bir alan olarak görülürken, modern Batı'da, altında iktisadî mücadelenin yattığı bir iktidar mücadelesi alanı haline gelmiştir. Kısaca, birincisinde özerklik, siyasetin nötralitesine, ikincisinde ise negatifliğine işaret etmektedir. *Elit politikası* olarak da adlandırılan birincisine *araçsal politika,* ikincisine ise *iktidar politikası* diyebiliriz. Modern anlamda *siyaset* ve *iktisat*'ın Osmanlı geleneğinde karşılığı yoktu. "Siyaseten katl, siyaset meydanı, siyaset kılıcı" gibi deyimlerin de gösterdiği gibi *siyaset*, geleneksel olarak sultanın hizmetkârları kapıkullarının cezalandırılması özgül anlamını taşıyordu. Siyasete en yakın olarak "tedbir-i ümûr-ı memleket" (ülke işlerinin görülmesi) deyimi alınabilir; *iktisat* ise *tutumluluk* anlamına gelmektedir (Gencer 2004b).

Geleneksel dünyada özerkleşen siyasetin bir iktidar alanına dönüşmesine izin verilmediğinden dolayı ulemâ, emperyal rejimlere *ehven-i şerreyn* gözüyle baktı. Ta Abbâsîlerden beri dinin ancak güçlü bir *devlet* sayesinde ayakta kalabileceği tezi, *de facto* seküler emperyal siyaseti meşrûlaştırdı. Ulemâ, onları daha ziyade iç düzeni ve dış emniyeti sağlayan güç organizasyonlarından ibaret birer araçlar olarak görerek kabullendi (Gibb 1978: 117). Onlar için seküler hükümetler, resmen şeriatı tanıdıkları ve islâm'ın sosyal kurumlarına karışmadıkları sürece evrensel islâm ümmeti idealine halel gelmesinden söz edilemezdi. Osmanlı'da hükmen egemen *fıkıh* ile fiilen geçerli *kânun*un geçerlik alanları görülmemiş bir incelikle birbirinden ayrıldı ve böylece Moğol yasasına dayalı politik toplum ile şeriata dayalı sivil toplum bir arada yaşayabildi. Şeriata göre yaşayan mutlu

bir Müslüman cemaat ideali hep tüm ülkece paylaşılırken seküler kânunlar, emperyal siyasetin gereği olarak kerhen benimsendi.

Osmanlı idarî sisteminde kadı olarak ulemâya şeriatın bekçiliği görevi verildi. Ulemânın kadı olarak yargı yetkisini haiz olduğu *muamelât* alanında tam olarak fıkıh geçerliydi. islâm tarihine bakıldığında bu açıdan Osmanlı'da bir yenilik yoktu. Esas yenilik, *lukûbât* alanında yetkili sultan ile işbirliği yapacak *meşihat/şeyhülislâmlık* makamındaydı. Doğrudan Allah tarafından vahyedilen ve bütün geleneksel hukuklar gibi bir meseleci hukuk olan şeriat açısından islâm'da yasa-yapıcı *(legislator)*, mecâzî bir anlama sahiptir. Hâlbuki Osmanlı'da padişah, kamu hukuku alanında yasa-yapıcı idi ve sözde kamu hukuk alanında *de facto* geçerli seküler kânunu, *de jure* geçerli şeriata uydurmak, *meşrû* hale getirmek, baş müftü olarak şeyhülislâmın uhdesine düşüyordu.

Osmanlı'da geleneksel olarak meşrû yenilik sayılan *bid'at-ı ha-senenin* kabulü, "icmâ-ı ümmet" denen, şeyhülislâm liderliğindeki zamanın âlimlerinin oybirliğine bağlıydı. Ancak bürokratlar için bu, önceden bid'at izni almak için değil, pragmatik bir tutumla oldu-bitti şeklinde yapılan yeniliği şer'an onaylatmak, geçmişe bağlamak suretiyle meşrûlaştırmak içindi (Davison 1963: 66). Yani, *kalemiye* tarafından pragmatik bir şekilde hükümetin hikmetince alınan kararlar daha sonra ulemâ tarafından *aposteriorik* bir şekilde "kitabına uydurularak" meşrûlaştırılmak zorundaydı.

Meşrû kavramı ilk kez ne zaman kullanıldı, *şer'î* kavramının yerini mi aldı, yoksa "pozitif hukuka uygun" anlamında onunla birlikte mi kullanıldığı sorularının cevaplandırılması, geniş tarihî araştırmalar gerektirmektedir[35] *Şerî/meşrû* düalizmi, yakından bakıldığında, zamanla dikotomiye dönüşecek *cemaat/devlet* ve *şeriat/kânun* düalizminin arkasında yatan kaçınılmaz, gizli bir gerginliği yansıtıyordu. Bir tarafta, tüm ülkenin bekasının temel aracı olarak görülen devlet mekanizmasının muhakkak işletilmesi kaygısı, diğer tarafta şeriat sayesinde iki cihan saadetini kazanma ideali.

35 *Meşrû* kelimesi, görebildiğimiz kadarıyla *el-Kâmûsu'l-Muhît* veya *Ahterî-i Kebîr* (1310) gibi klasik Arapça sözlüklerde geçmemektedir. Ancak kavramın, örneğin XII. asırda yazılmış Alâeddîn Buhârî (1985: 3)'ninki gibi eserlerde kullanıldığını görüyoruz. Ancak buradaki "meşrû husus" deyiminde olduğu gibi, daha çok doğrudan dinin hükümlerini anlatmak için kullanılan kavramın, bugünkü anlamda ne zaman beşerî pratikleri -şeriata atıfla- değerlendirmek için kullanıldığının tespiti, titiz araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

Böylece Osmanlı yöneticisi, iki zıt güçlü saik arasındaki çelişkinin gerilimini yaşaya gelmişti; bir tarafta mülkün maslahatı uğruna kararların pragmatik olarak alınması zorunluluğu, kânunun *de facto* önceliği, diğer tarafta bunların her hâlükârda şeriata uydurulması, yani bir tarafta *tedebbür,* diğer taraftan *meşrûlaştırma* kaygısı. Orta Asya'dan çıkarak Ön Asya yoluyla Avrupa'ya yönelen ve kendilerini tarihî güç mücadelesinin yoğunlaştığı kritik bir coğrafyada bulan Türkler, zamanla yakaladıkları maddî gücün ancak manevî güçle, kısaca iktidarın otoriteyle korunabileceğini kavradıkları için aslında kânuna dayalı olanlar dâhil tüm pratiklerini, bütün Müslüman topluluğun benimsediği bu ebedî ilâhî kânuna uygun kılmaya, meşrulaştırmaya çalışmışlardı (Zilfi 1988: 27, 111).

Bu yüzden Osmanlı ulemâsı da ünlü italyan Marksist teorist Gramsci'nin geleneksel aydınlar için kullandığı deyimle "meşrûlaş-tırmada uzmanlar" işlevi gördü. Klasik dönemde taşıdıkları gerekli kaliteden dolayı iki taraf, sultan ile ulemâ arasında ideal bir işbirliği söz konusuydu. Bir tarafta hikmet-i hükümet ile meşrûiyeti denge-leyebilen Sultan ve kalemiye, diğer taraftan hikmet-i hükümet bilinciyle tamamlanan güçlü bir fıkıh bilgisine sahip ulemâ. Kânûnî ile Ebus-Suud, bu ideal işbirliğinin tipik örneğini oluşturdu. Ebus-Suud'un topraklarda *rakabe* denen soyut devlet mülkiyetini öngören içtihadıyla geleneksel islâmî miras fıkhınca toprakların parça-lanması önlenerek Osmanlı sisteminin belkemiğini oluşturan tımar rejiminin temeli atılmıştı (Imber 1997).

Aslında bu süreçte *bid'at* tartışmasıyla sanki modernist/gelenek-selci olarak karşı karşıya gelen Ebus-Suud ve Birgivî, eşdeğer islâ-mî bilgi ve duyarlığa sahip âlimlerdi. Hatta Ebus-Suud, islâm dünyasında kendisine *Hatîbü'l-Müfessirîn* lakabını kazandıran anıtsal tefsirinin mükemmelen

gösterdiği gibi, islâmî bilgi ve duyarlıkta Birgivî'yi aşmış sayılabilecek bir âlimdi. Ancak bulundukları farklı konumlar, onların dünyaya bakışını az-çok değiştiriyordu. "Taç giyen baş akıllanırdı"; Ebus-Suud gibi bir şeyhülislâm, yüklendiği sorumluluk gereğince hikmet-i hükümeti gözetmek zorundaydı. Birgivî ise Ebus-Suud gibi resmî değil, sivil bir âlim olarak dünyaya idealistik baktığı için hikmet-i hükümet gerekçesiyle şeriatın zorlanmasına karşı çıkıyordu.

Bu meşrûiyet kaygısının, Türkiye Cumhuriyeti dönemine kadar sürdüğü görülebilirdi. Özellikle Tanzimat sürecindeki tüm reformlar Ahmed Cevdet gibi aynı zamanda devlet adamı olan âlimler tarafından *îcâb-ı şer'î* gerekçesiyle meşrû kılınmaya çalışılmıştı. Dinî metinlerin maksada uygun tevili yoluyla pragmatik meşrûlaştırma-nın en ibretli örneği, Cumhuriyet kurulduktan sonra hilâfetin ilgasında görülmüştü. Asırlardır Osmanlı hilâfetini meşrûlaştırmak için kullanılan Hanefî fıkhı, Cumhuriyet döneminde bu kez aynı kurumu "gayr-i meşrûlaştırmak" için kullanılacaktı (Deringil 1999:
174).

imparatorluk, çıktığı zirveden sonra irtifa kaybettikçe tabiatıyla Kânûnî-Ebus-Suud örneğinde görülen ideal işbirliği bozulmaya başladı. imparatorluk modernleştikçe, yani bürokrasinin, padişahın şahsından bağımsızlaşarak otonomi ve rasyonalite kazanmasıyla tü-zelleştikçe, *şer'î* ile *meşrû* arasındaki gizli gerginlik su yüzüne çıktı ve siyaset ile şeriat iki ayrı uca düşmeye başladı. Bu süreçte bir taraftan yönetici katında şeriatı gözetme kaygısı azalırken, diğer taraftan ulemâda da hikmet-i hükümet bilinciyle birleşmiş fıkıh bilgisi zayıfladı. Artık ne Ebus-Suud gibi emperyal siyaset ile fıkhî hükümleri bağdaştırabilecek, ne de Birgivî gibi böyle bir teşebbüsü eleştirebilecek çapta âlim kalmıştı. Ulemâ, modernleşen siyaset ile ebedî geçerli şeriatın nihaî uzlaşmazlığını gördükçe siyasetin fiilî öncelik ve özerkliğini zımnen tanıma yoluna giderek, hatta sorumluluktan kaçmak için "duymadım, görmedim" tutumunu benimsedi. Tanzimat'ta Abdülmecid döneminin liberal şeyhülislâmı Meh-med Arif'in yenilikçilere tepkisi, bunun çarpıcı örneği olarak görü-
lebilirdi[36]

36 1826'da Yeniçerilerin imhasından sonra, muhtemelen Keçeci-zâde Izzet Molla'nın teklifi üzerine II. Mahmud tarafından kurulan Şûra-yı Mahsûs'un

tasarlanan bir yeniliği meşrûlaştırmak için fetva istemesi üzerine Abdülmecid döneminin liberal şeyhülislâmı Mehmed Arif şöyle cevap vermişti: “Efendi, her şey için bizim reyimizi sorma. Bize sorulmadığı takdirde biz sizin ne yaptığınıza karışmayız!” (Heyd 1993: 49)

Böylece siyaset, zamanla “ulemânın aklının ermediği devlet işlerinin yürütülmesi” sanatı haline gelmişti. Meslekî bilgisinin reel, politik dünyada karşılıksız, işlevsiz kaldığı idrakinin ulemâda siyasî yabancılaşmaya yol açması mukadderdi. Ulemâ, geleneksel *siyaset-nâme/nasihatnâme* türüne biraz daha Islâmî ve ahlakî bir söylem kazandırmanın ötesinde dinamik bir Islâmî siyasî düşünce gelişti-remedi ve bu yüzden genelde reform teşebbüslerine kerhen destek veya bağnaz bir tepki vermenin ötesinde aktif bir rehberlik yapamadı. Tanzimat öncesinde, kadim Osmanlı bürokratik geleneği, seküler yasalar ve bu doğrultuda uygulamalardan oluşan bir ön-birikim yaratmıştı. Tanzimat öncesi dönemde, *şeriat* ile *kânun*un birbiriyle açıkça çatıştığı örnekler görülmüştü. Bunlardan ikincisinin hayata geçirilmesi, nihaî olarak mülkün çıkarlarının her şeyden önce geldiğine inanan memurlar tarafından denetleniyordu (Mardin 1994: 182). Böylece Tanzimat bürokratları, mülkün bekası uğruna modernleşme sürecinde Ahmed Cevdet gibi örnekler dışında siyasî gerçeklikle bağlantısı iyice zayıflamış ulemâ ve şeriatı geri plana itmekten çekinmedi.

B. Ulemâdan Üdebâya

Erken modern Islâm dünyasında yükselen Batı’nın etkisiyle başlayan siyasî çözülmeye paralel olarak giderek kan kaybeden ulemâ sonunda Batılı tahaddî karşısında pes etti. Batılı tahaddî karşısında Islâm’ı yeniden yorumlama ihtiyacı doğal olarak geleneksel bilgiyle birlikte taşıyıcısı sınıfın da değişmesine yol açacaktı. Batılı dünya,buna tekabül eden bilgi ve bunun taşıyıcısı sınıf birbirlerine bağlı olarak uzun bir süreçte köklü bir değişimden geçti. Islâm dünyası akültürasyon yoluyla bu değişimi nisbeten

daha kısa bir sürede ve bu yüzden sancılı bir şekilde yaşamak zorunda kaldı.

Kur’ân-ı Kerim’de artikel ile *el-’ılm* olarak zikredilmesinden anlaşılacağı gibi, vahy edilmiş dinlerde vahiy-kaynaklı ilme alternatif bilgi ve özneleri yoktur. Kur’ân-ı Kerim’de zikredilen iki kategori “ilim ve cehl” (bilgi ve bilgisizlik)e tekabül eden sadece iki tip özne vardır: Âlim ve cahil, yani bilenler ve bilmeyenler. ingilizce literatürde Müslüman âlimler için kullanılan “din bilgini” *(religious scho-lar)* tanımlaması, “atlı süvari” türünden fazlalıklı bir deyimdir. Zira Islâm’da *ilim* (Kâtib Çelebî 1994: I/32), “dinî ve seküler” gibi parçalanmaz bir bütünlük taşıdığından “din ile fizik âlimi” gibi ayırımlar da anlamsız kalır. Oysa Batı’da vahiy-kaynaklı ilmin kaybolmasıyla başlayan sekülerleşme sürecinde “dinî bilgi, felsefî bilgi, bilimsel bilgi, ideolojik bilgi” şeklinde epistemolojik parçalanmaya karşılık olarak ruhban *(clergy),* düşünür *(thinker),* bilgin *(scholar)* ve aydın *(intellectual)* gibi, kâh birbirlerini tamamlayan, kâh çatışan farklı bilgi özneleri ortaya çıkmıştır. Bunlar, örneğin toplum ve din ilimlerinin içindeki “sosyolog, psikolog, mütekellim, muhaddis” gibi uzmanları değil, kategorik olarak farklı bilgi öznelerini anlatmaktadır.

Buna karşılık Islâm’da dinin tedeyyüne dönüşümünü sağlayacak tamamlayıcı rehberlik işlevi ve özneleri vardır. Peygamber-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın bünyesinde topladığı bilmek, anlamak, bildirmek, uygulamak ve eğitmek *(ilim, fıkıh, tebliğ, hikmet ve edep)* gibi. islâm’da hepsini kapsayan, *edep* denen ahlak eğitimi, tekkede, peygamberî çizgiyi izleyen tasavvuf şeyhleri tarafından yürütülüyordu. Ancak Doğulu veya Batılı, kozmopolis idealine yönelen Im-paratorluklarda *edeb (decorum, bildung), üdebâ (literati)* sayesinde *edebiyata (literature)* dönüşerek saraylara taşındı. Saray mekteplerinde antik Yunan’dan gelen “yedi hür disiplin”e göre yetiştirilen *üdebâ (edipler)* denen *kalemiye* (saray kâtipleri)nin işi, dinî-ahlakî idealleri estetik ve evrensel bir ifadeye kavuşturarak kozmopolitan ideali yaşatmaktı. Bu sınıf, Abbâsîler zamanında Bağdat Sarayında doğmuş, Fatih de istanbul’un fethiyle gündeme gelen kozmopoli-tan vizyon doğrultusunda üdebânın yetişmesi

için Eflatun’un *Cumhuriyet*’inden ilham alarak Enderun mektebini kurmuştu (Miller
1941).

Modernleşen dünyada Osmanlı Devleti, grupsal olarak ulemânın düşüşüne, üdebânın yükselişine zemin hazırlayan geri çevrilemez bir değişim sürecine girmişti; iktidar, artık entelektüel olarak *üdebâ* denen eski *kalemiye*, yeni *mülkiye*nindi. Dışsal sebeplerle gittikçe kan kaybeden medreselerin zaafı, değişimin zirveye çıktığı Tanzimat döneminde açıkça ortaya çıkmıştı; ancak köklü bir reform için artık çok geçti. Yenisini yapmak, ümitsiz durumdaki eskiyi düzeltmekten daha kolaydı. Bu yüzden Sultan Abdülhamid de selefleri gibi, ölümle sonuçlanacak kaderlerine terk ettikleri[37] medreseleri alternatif, modern eğitim kurumlarıyla kuşatmayı seçti.

37 Ş. Yaltkaya *(Tanzimat I* 1940: 466)’ya göre, Kânûnî devrinden sonra Osmanlı Devleti’nin çöküşüne kadar kendi haline bırakılmış, kaderlerine terkedilmiş medreselerde doğru-dürüst bir ıslâhât yapılmamıştır. Ona göre Tanzimat’a takaddüm eden yıllarda çıkan Yanyalı Esat Efendi, Gelenbevi ismail Efendi (ve elbette Ahmed Cevdet Paşa) gibi kişiler, kendi kendilerini yetiştirmiş istisnaî âlimlerdi. Medreselerin inhitatına ilişkin tarihî sebepler hakkında bir analiz için bak, Atay 1983: 131-54.

Bu arada Yeni Osmanlılar denen bir kısım üdebâ, modern adıyla aydınların ulemânın saflarına katılması gibi beklenmeyen bir gelişme oldu. Ta XVII. yüzyılın başlarından beri farklı arkaplanları uyarınca ilmiye *(ulemâ)* ile kalemiyenin *(üdebâ)* başlayan çöküşe çare olarak ileri sürdükleri reçeteler ayrışıyordu ki bu ihtilâf, Tanzimat ile zirveye çıktı. Ilmiye ile kalemiyenin davaları temelde uyuşmadığına göre, ulemâ ile Yeni Osmanlıları aynı safta buluşturan *tez* değil, *antitez* idi. Osmanlı’da ulemâ, çeşitli sebeplerle modernleşen hükümet karşısında gerek siyasî muhalefet, gerekse de entelektüel eleştiri imkânını kaybetti. Buna karşılık Yeni Osmanlıların yükselen Tanzimat bürokrasisine siyasî muhalefeti, onları modernliğin eleştirisine, bu da ulemânın temsil ettiği Islâmî dünyagörüşüyle buluşmaya götürdü.

Yeni Osmanlıların[38] Tanzimat düzenine muhalif bir konuma geçmelerinin çeşitli sebepleri sıralanabilirdi. *Birincisi*, E. Shils (1966: 356)'in Islâm dünyasındaki aydınların muhalefet sebepleriyle ilgili genel gözlemlerine uyan bir şekilde, kişisel olarak, Tanzimat sürecinde bürokratik kariyer imkânlarından umdukları oranda yararlanamamışlardı. *İkincisi,* Namık Kemal gibi kişiler için geleneksel üst sınıf, *havas* değerlerinin bir kısmı artık cazibesini kaybetmişti. *Üçüncüsü,* Tanzimat'ın ikinci kuşak seçkinlerine nisbetle Batı kültürüne daha hâkimdiler. Ve *dördüncü* olarak en önemlisi de bürokrat-aydınlar arasında modernleşme sürecinde ortaya çıkan züppelik ve halka yabancılaşmaya tepki duyuyorlardı (Mardin 1991: 57-60).

38 "Yeni Osmanlılar, Genç Osmanlılar, Genç Türkiye" vs. gibi karmaşık bir şekilde kullanılan farklı deyimlerin kökenleri hakkında, Davison 1963: 172-5.

Yeni Osmanlıların bu muhalefetiyle, günümüze kadar sürecek olan yabancılaşmış, taklitçi aydın ile özüne bağlı, yerli aydın arasındaki çatışma sürecinin başladığı söylenebilir.[39]Siyasî otoriteye muhalefet, Osmanlı-Islâm geleneğine yabancı olduğu için Yeni Osmanlıların muhalefeti, bizzat sultan ve siyasî rejim yerine iktidardaki rakip seçkinlere yönelmişti. Osmanlı muhalefet ve darbeler tarihi trendinin de gösterdiği gibi, siyasî otoriteye yönelik muhalefet hareketleri, doğrudan temsil ettiği makama olmaktan çok kişisel iktidara yöneliktir. Nitekim Mustafa Fâzıl Paşa da daha sonra Abdülaziz ile uzlaşma yoluna giderek Yeni Osmanlıları yüz üstü bırakmıştır. Diğer taraftan onların Tanzimat statükosuna muhalefetleri, basitçe sınıfsal ya da bireysel bir çıkar arayışından kaynaklanmış olarak da görülemezdi. E. Shils (1966: 348, 356)'in de belirttiği gibi belli konjonktürlerde bir heyet ve ferdin çıkar ve talepleri, tüm toplumunkilerle pekâlâ örtüşebilirdi.

39 Gelişmekte olan ülkelerde genel olarak *populism* kavramıyla ifade edilen, aydınlardaki bu halka bağlılık psikolojisinin analizi için, Shils 1966: 351-53

XIX. yüzyıl Islâm dünyasının içinde bulunduğu durumun acili-yeti alışılagelmiş formasyonlara meydan okuduğu için, ister istemez her aydın sınıfında istisnaları öne çıkararak konjonktürel bir işbirliğine zemin

hazırladı. Ahmed Cevdet, Ali Süavi ve Muham-med Abduh ulemâ, Namık Kemal, üdebâ heyetinin istisnası olarak öne çıktılar. E. Shils (1966: 358), islâm dünyasındaki geleneksel aydınlara ilişkin tespitlerinde sık sık Afgânî ve Abduh'u istisna olarak zikreder. Osmanlı'da tekke, zaten ulemâ ile üdebâ arasındaki potansiyel işbirliği için ortak kanalı oluşturuyordu. Modern dönemde zirveye çıkan medrese/mektep dikotomisi, aslında *ulemâ* ile *üdebâ*nın hükümet görevlisi *ilmiye* ve *kalemiye* olarak meslekî bakış larındaki ihtilâfın bir izdüşümüydü. Oysa Osmanlı gibi Müslüman imparatorluklarda bir elmanın iki yüzünü temsil eden *ulemâ* ve *meşayih* ile *üdebâ, edep* idealinde buluşuyorlardı. *Edep* idealinin asıl temsilcisi olan, özellikle Mevlevî *meşayihin* tekkesi, zamanla birbirlerinden uzaklaşabilen medrese ile mektebin mensupları *ulemâ* ile *üdebâyı* buluşturuyordu; özellikle XIX. asırda Murad Molla tekkesi, bu bakımdan hayatî bir işlev görmüştü.

Ortak bir kültürel zemin olarak tekke, müntesiplerine bir topluma yön veren ideal, değer ve normları aktarabiliyor, bu ortak vizyon sayesinde zaman zaman *ulemâ, meşayih* ve *üdebâ*, birbirlerinin temel işlevlerini ikame edebiliyorlardı. Diyebiliriz ki tekkede üde-bâ, siyasî muhalefet amacıyla savunacağı islâmî ideallerini ulemâdan, ulemâ ise eleştirel söylemini, partizan tutumunu üdebâdan ödünç aldı. Modern dönemde ulemâ, islâm'ı savunmak için gerekli modernlik bilgisi ve eleştirel söylemden mahrumdu; buna karşılık Namık Kemal gibi üdebâ, sahip oldukları modernlik bilgisi ve eleştirel söylemi, tekkeden aldıkları islâmî ideallerle tamamlayarak islâm'ı savunma imkânına sahipti. Buna karşılık Ezher'in kapılarını tasavvufa kapatmasıyla bu imkândan mahrum kalan Mısır'da islâm'ı savunma, ancak Abduh gibi istisnâî âlimlerin himmetine kalmıştı.

Formel olarak farklı meslekleri tutan ulemâ ile üdebânın tekkede paylaştığı ortak düşünüş tarzı, aslında sosyal arkaplanlarına bağlı ortak bir duyuş tarzına, meşrep ve ideale dayanıyordu. Örneğin Namık Kemal'in âlim Ahmed Cevdet'e sempatisine karşılık, gene bir âlim olan, Yeni Osmanlılar hareketinden arkadaşı Ali Süavi ile aralarındaki entelektüel

ihtilâfın temelinde bu meşrep ihtilâfı yatıyordu. Zira Ahmed Cevdet, geleneksel topluma yukarıdan bağlı iken Ahmed Midhat ona aşağıdan bağlı idi (Mardin 1991: 61). Ahmed Cevdet'in zıddına halka daha yakın alt-tabaka ulemâya mensup Ali Süavi, büyük ümitlerle katıldığı Yeni Osmanlı hareketinde, sosyal arkaplanından kaynaklanan meşrep ve fikir ihtilâfından dolayı tutunamamıştı. Keza Namık Kemal, "büyük ve küçük gelenek" denen kültürün "yatay-yerel ile dikey-evrensel" boyutları arasındaki farklılıktan kaynaklanan görüş ihtilâflarına rağmen Ahmed Midhat ile ancak toplumun seferberliği ortak amacında buluşmuştu.

C. Fıkıhtan Sosyolojiye

Modernleşmenin, meşrûiyet kriziyle birlikte ortaya çıkardığı islâm' ın yeniden yorumlanması ihtiyacının, ulemâ yerine üdebâyı misyona çağırdığını gördük. Dahası bu ihtiyaç, Batı'da olduğu gibi üde-bâyı sosyologa dönüşmeye zorlayacaktı. Bu dönüşüm, tarihi, *iman/ şüphe, dogmatizm/septisizm*, *gelenek/modernlik* şeklinde diyalektik bir gelişimle karakterize olarak görmekle daha iyi anlaşılabilirdi. Geleneksel olarak imanın hâkim olduğu bir dünyada ruhban veya ulemânın işi, *öğretmekti*. Ortaçağlarda dünyayı anlamlandırmaya yarayan ana bilgi türü Batı'da teoloji, islâm'da fıkıhtı. imanın sarsıldığı dünyayı *eleştirmek* ise edebiyat ve üdebâya düştü. Eleştirmenin negatif ve pozitif çift-yönlü bir işlevi vardı. Negatif işlevi, yanlışını göstererek eskiyi yıkmak, pozitif işlevi ise onu dönüştürmekti. Yeniden-öğretmek için *teo-lojiyi* dönüştürerek yerini alacak yeni bir disipline, -loji'ye ihtiyaç doğdu ve Destutt de Tracy sayesinde *ideo-loji* icat olundu (Kennedy 1978).

Ancak objektif ve evrensel bilgiyi sağlamak üzere teolojinin yerini alması hedeflenen *ideoloji* de kısa bir süre sonra *teoloji* gibi çoğul hale gelerek amacından saptı. ideolojiler, çok geçmeden nor-matif-karakterli politik küreyi dönüştürmeyi, Marksist terimle üstyapısal bir dönüşümü hedefleyen entelektüel silahlar haline geldi. Machiavelli’den itibaren dinden ayrışan politik küreye karşılık olarak vücuda gelen sosyalizm, anarşizm gibi ideolojilerin hedefi, radikal siyaset yoluyla, normatif ve devrimci bir tarzda toplumu dönüştürmekti. Ancak Fransız Devrimi saf politik bir devrimin özlenen dünyayı kurmaya yetmeyeceğini göstermiş, XIX. asırdaki Sanayi Devrimi gerçek dönüşümün mecrasına işaret etmişti.

Böylece Fransa ve ingiltere’de gerçekleşen siyasî ve ekonomik devrimlerden sonra XIX. yüzyılda rayından çıkan dünya için “sert” ve “yumuşak” olarak adlandırabileceğimiz başlıca iki bilgi ve dönüştürme tarzı ortaya çıktı. *İdeoloji* yoluyla *devrime* karşılık *sosyoloji* yoluyla *reform.* Burada, hem *ideolojiyle* kafiye, hem de söz tasarrufu sağlamak için *sosyoloji*yi, *ana sosyal bilim* şeklindeki orijinal anlamıyla kullandığımızı belirtelim. XX. yüzyılda “sosyal bilim dallarından bir dal” olarak anlam daralmasına uğrayan sosyoloji, doğduğu XIX. asırda, isim babası A. Comte’nin kullandığı şekilde *sosyal teori ve bilimi* kuşatıcı, genel bir anlama sahipti.

Katolik Fransa’da *teo-loji*’ye rakip olarak *ideo-loji* yerine bir başka *-loji*, *sosyo-loji* böylece doğdu. Rasyonalizm bakımından iki -loji, *teoloji* ile *sosyoloji* arasındaki akrabalığa çağımızda E. Troeltsch (1958: 20) ve S. Toulmin (1992) gibi bilginler dikkat çekmiştir. Disiplinin isim babası Comte’un hedefi bir tür sosyolojik Katoliklikti; hatta Amerika örneğinde sosyolojinin mi Hıristiyanlığa, Hıristiyanlığın mı sosyolojiye izafe edileceği tereddüdü yaşandı (Ro-bertson 1970: 196, Henking 1993). XIX. asırda Sanayi Devrimi sonucunda normatif ağırlıklı siyasal dünya, kendine özgü dinamiklerle işleyen sosyal (ekonomik) dünyaya, kısaca *polis, toplum*’a dö-nüşmüştü. Bu dönüşüme paralel olarak da Saint-Simon ile siyasaldan sosyal bilime geçiş gerçekleşti (Wokler 1987).

Sosyolojinin hedefi, Marksist terimle toplumun altyapısını oluşturan *sosyal-ekonomik*’i açıklayarak “yumuşak” bir şekilde dönüştürmekti. Ancak Marksizm, bir anlamda ideoloji ile sosyoloji arasındaki “tire”yi

oluşturuyordu. Güçlü din ve ideoloji eleştirisine dayalı olarak kapitalist toplumun titiz bir açıklamasını sunan Marks'ın öğretisi, bilimsel geçerliğe sahip yegâne sosyoloji olarak belirdi. Ancak Marksizm, radikal mantığından ötürü "iki ucu keskin bir kılıç" gibiydi. Mevcut, kapitalist toplumu açıklama kapasitesinin yüksekliğine rağmen devrimci ve teleolojik mantığı, paradoksal bir şekilde onun, XX. yüzyılda Lenin tarafından evrensel-yönelişli bir ideolojiye dönüştürülmesine yol açtı.

Bu epistemolojik dönüşüm doğal olarak bilginin öznelerini de etkiledi. Geleneksel dünyada *teoloji, ruhban, edebiyat* ise *üdebâ* tarafından taşınıyordu. Raymond Aron'un *The Opium of the Intellectu-als* tanımlamasından da anlaşılacağı gibi *ideolojiler* ise *aydın (intel-lectual)* denen yeni bir bilgi öznesi ortaya çıkardı. ingilizce *intellec-tual,* Türkçesiyle *entelektüel*in karşılığı olarak kullanılan *aydın* veya Osmanlıcasıyla *münevver* kelimelerinin anlamları, ideolojinin teolojiyi ikame iddiasını yansıtmaktadır. ingilizcede "ilim ve öğrenim *(learning, scholarship)"* anlamına gelen (Skeat 1974: 113), adeta *aydınlık* ile özdeşleşen ruhban *(clergy),* kaderin cilvesi, Aydınlanma ile tam aksine *yobazlık (obscurantism)* ithamına uğrayacaktı. Ray-mond Aron'un tanımlamasından anlaşılacağı gibi, ideolojiler ile birlikte aydınların da kötü nam kazanması üzerine toplumsal rehberlik tahtına sosyologlar oturdu. Aydınlanma üdebâsı tarafından iyice eleştirilen dünyanın nasıl yeniden kurulacağını öğretmek, ne teologa, ne ideologa, artık sosyologa düşecekti.

islâm'da ulemâ, Batı'daki bu ne geleneksel, ne de modern aydına tekabül ediyordu. Ancak ulemâ, Batısıyla Doğusuyla kökten değişen bir dünyada sonunda aynı akıbete uğradığı ruhban gibi işlevsiz kaldı. Genel olarak ulemâ, makro-sosyolojik ve mikro-meslekî sebeplerle artık değişen dünyayı kavrama ve yönetme kabiliyetini kaybetti. Çünkü karşısında nitel olarak farklı bir dünya vardı. Ulemânın yaşadığı geleneksel ile modern dünya arasındaki muazzam fark, muhakeme metotlarının mukayesesinden anlaşılabilirdi. Geleneksel dünyaya özgü Aristocu tümdengelim mantığına göre yetişen ulemâ, *Mecelle*'deki 99 küllî kaidede özetlenen tümel prensipleri tikel vakalara uygulayarak sorunları çözmeye alışmıştı. Hâlbuki şimdi karşısında tümel prensiplere göre anlamlandırıla-mayacak, olgulara parçalanmış bir dünya vardı; artık, Emile Durk-heim'ın sosyolojizminde

olduğu tümevarım mantığıyla vakalardan genel kuralları çıkarmak gerekiyordu ki bu ulemâya oldukça yabancı bir şeydi.

Bu durumda ya ulemâ, kabuk değiştirmeye veya kabuğunu kırmaya zorlanacak veya alternatif bilgi özneleri, Müslüman aydın veya ideolog ve sosyologa geçici olarak rehberlik makamını bırakacaktı. Tabiatıyla şematik bir şekilde yürümeyen tarihte bunların ikisi de oldu. islâm açısından olumlu ve olumsuz anlamda kabuğunu kıran istisnaî âlimler çıktığı gibi, onların yerine ideolog ve sosyolog işlevi görecek Yeni Osmanlılar denen aydın grubu da doğdu. XIX. asırda zirveye çıkan modernleşmenin işlevsiz bıraktığı ulemânın sahneden çekilişiyle doğan boşluğu doldurma sırası üdebâya gelmişti; *fıkıh*'tan *sosyoloji*'ye geçerek modern dünyayla hesaplaşmak, Namık Kemal ile öne çıkan Yeni Osmanlıların uhdesine düştü.

Batı'da kabaca 1500—1900 yılları arasında uzun bir süreçte gerçekleşen teolojiden sosyolojiye dönüşüm, XIX. asırda Batı'nın darbesine maruz kalan Osmanlı gibi Doğulu ülkelerde daha kısa bir sürede gerçekleşmek zorunda kalacaktı. Bu dönüşüm, ancak sosyolojinin kaynaklarına inmek suretiyle kavranabilirdi ki bu kaynaklar bizim tespitlerimize göre dokuzdu. Bunlar, "hukuk, siyaset, edebiyat, tarih, felsefe, teoloji, tıp" gibi geleneksel disiplinler yanında, "ekonomi ve gazetecilik" gibi nisbeten yeni disiplinleri de kapsıyordu. Namık Kemal, hemen hemen bütün bu alanları kapsayan zengin formasyonuyla Osmanlı'nın ötesinde bütün islâm dünyasında fıkıhtan sosyolojiye geçişin öncüsü oldu.

Sosyal ilişkileri düzenlemeyi hedefleyen hukuk, islâm'daki adıyla *fıkıh*, tabiatıyla sosyolojinin temelini oluşturuyordu ki bu yüzden "en eski sosyal bilim" olarak adlandırılmıştır (Murphy 1997). Çin, islâm veya ingiliz gibi bütün geleneksel hukuk sistemlerini kapsayan müşterek hukukun mantığı, geleneksel dünyagörüşünü yansıtıyordu. Dünyayı kuracak mutlak bir bilgi-yasa kaynağına şiddetli ihtiyaç içindeki modern dünyagörüşü, ideal ile reel, normatif ile olgusal dikotomisiyle karakterizeydi. Geleneksel dünyagörüşünü karakterize eden müşterek hukuk ise, tümelden tikele, normatiften pozitife giderek bunları uzlaştırıyordu. Pozitif hukuk veya fıkıh, tabiî hukuk veya şeriatı beşerî realiteye uyarlamaya, normatif ile pozitifi uzlaştırmaya çalışarak sosyal kural veya yasaların keşfini

hedefliyordu. Geleneksel dünyaya özgü Aristocu tümdengelim mantığına göre yetişen kadı, *Mecelle*'deki 99 küllî kaidede özetlenen tümel prensipleri sonsuz çeşitlilik gösteren tikel vakalara uygulayarak sorunları çözerdi. Tabiî hukuk denen şey aslında bu evrensel kaidelerdi, pozitif hukuk ise bunların tikel vakalara uygulanması yoluyla problem-çözmeden doğan şeydi.

Mecelle'den önce bu konuda ilk teşebbüs, Yeni Osmanlıların âlim mensubu Ali Süavi'den gelmişti. Süavi, *ilm-i hilâf* denen mukayeseli fıkıh disiplini çerçevesine giren ve *Mecelle*'nin de temel kaynağını oluşturan ibni Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin birinci disiplinini oluşturan kaideler kısmını, *Arabî İbare Usûlül-Fıkh Tercümesi* başlığıyla Osmanlıcaya tercüme ederek 1868'de Londra'da önce *Muhbir* gazetesinde, sonra da ayrıca broşür halinde yayınlamıştı. Eserin mukaddimesinde Süavi, islâm şeriatının çağdaş sosyal ve siyasal meselelere çözüm bulmaktan aciz olduğu vehmi karşısında şer'î hükümlerin arkasındaki ilkeleri içeren böyle bir kitap telifine karar verdiğini belirtir.

Bu kitapla ortaya çıkacaktır ki, der Süavi, bu tevehhümle şeriata karşı çıkmaya kalkışan her kimse, siyasette ilâhî sınırlardan zulüm ve modernliğin türlerine geçmiş olur. Fıkıh denen islâm hukuku, yerel şart ve adetleri, zamanın icaplarını gözettiğinden sosyal ihtiyaçlara cevap veremediği iddiası yersiz kalır. Böylelikle onun bu yayından amacı, fıkıh usûlünün modern çağda siyasal ve sosyal bilimlerin gördüğü işlevi görebileceğini göstermekti ki ona bu teşebbüsü ilham eden Tunuslu Hayreddîn idi (Çelik 1994: 513). Daha sonra bu, II. Meşrûtiyet döneminde Ziya Gökalp-ismail Hakkı izmirli işbirliğiyle "içtimâî usûl-i fıkıh" adıyla bilinen arayışa dönüşecekti (Şentürk 1996).

Asırlardır kadılar tarafından sosyal olaylara uygulanan *Mecel-le*'nin topladığı fıkhî küllî kaidelerin tatbik menzili, şimdi Namık Kemal (2005: 40, 421-3)'in elinde tüm sosyal'i kapsayacak şekilde genişliyordu. Kemal, bu külli kaideleri, bir sosyal bilimci yaklaşımıyla sosyal olayların analizine yarayacak sosyal yasalar olarak kullanır. O, aslında gerçekliği olmasa da yürürlükte olan kamu hukukuna kerhen uymak zorunda olduklarını belirttikten sonra *Mecelle'* ye atıfta bulunur. Ona göre *Mecelle*'nin girişinde toplanmış yüz kadar küllî kaide, içtihat aracı olmanın ötesinde bugün akıl

için de metodolojik kılavuzluk işlevi görebilir. Ve hiç olmazsa yasama işine pozitif kânun olan *Düsturdan* daha fazla hizmet eder.

Burada onun yasamadan kastı, sosyal yasaların koyulmasıdır. Daha sonra “Tevehhüme itibar yoktur; Zarar ve mukâbele bi’z-zarar yoktur; Sakıt olan şey avdet etmez; Zarar izale olunur; Hâcet umumî olsun, hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” kai-deleriyle Matbuat Nizamnamesini eleştirir. Gene ona göre “Zamanların değişmesiyle hükümler de değişebilir” fıkıh kaidesi hükmünce dünyanın her yerinde görülen modern gelişmeleri takip zorunluluğundan dolayı geçmişe dönüş veya duraklama caiz değildir.

Edebiyat, fıkıhtan sonra sosyal bilimin ana kaynağı olarak görülebilirdi. Geleneksel dünyagörüşüne göre hepsi bir “işaretler toplamı beden”i temsil eden makro-kozmos tabiat veya mikro-kozmos insan veya gene bir insanı temsil eden toplum, bir “metin gibi” okunabilirdi (Tafsilat, Otten 1995). Nitekim geleneksel dünyada *edeb/decorum*, hem literal, hem sosyal bir estetik, hem literal yazıda, hem insan davranışlarında güzel ifade tarzı anlamına geliyordu.

Buna göre edebiyat yardımıyla toplumu okumak veya anlamak, normatif ile pozitifin etkileşiminde toplumsal ilişki örüntülerini keşfetmeye yarıyordu. Bu gerçek, postmodern çağda Kenneth Bur-ke ve onun izinde Richard H. Brown (1992) gibi sosyal teoristler tarafından yeniden keşfedilmiştir.

Batı’da ortaçağlar üniversitelerinde klasik yedi hür disipline dayalı eğitim programında dünyayı anlamlandırmaya yarayan temel disiplin olarak teoloji, medreselerdeki fıkıh gibi retorik ile içiçe geçmişti. Ancak Rönesans ile bir ayrışma başladı; *respublica Chris-tiana* (Hıristiyan cumhuriyeti)ya karşı *respublica litteraria* (edebî cumhuriyet) ortaya çıktı. Kabaca 1500—1800 döneminde teolojiye rakip hale gelen edebiyat, aslında aydınlar arasında yazılı iletişim türünü ifade ediyordu; “the republic of letters” (mektuplar cumhuriyeti) deyiminden de anlaşılacağı gibi. Bu, Avrupa’da ruhban *(clergy)* ve bilgin *(erudite)* dışında kalan bütün aydınlar arasında risale veya mektuplar yoluyla hümanizm ruhunca eleştirel hür düşünce alışverişiyle oluşan bir hayalî cemaati ifade ediyordu (Goodman 1994, Lambe 1988).

Böylece Batı’da XVI. ve XVII. yüzyıllarda ticarî kapitalizm ve burjuvaziyle gelişen kamusal alanda, ruhbana karşı toplumsal eleştiri

misyonunu üstlenen bir üdebâ sınıfı ortaya çıktı. Fransa, ingiltere veya Almanya'da, Rousseau, Voltaire, Diderot gibi Katolik teoloji ve geleneği eleştiren Aydınlanma düşünürleri, Fransızcada *philosophes* (filozoflar) adlandırılsalar da aslında teknik anlamda filozoftan çok *üdebâ* idiler. XVIII. den XIX. yüzyıla üdebânın yaptığı yoğun toplumsal eleştiri sayesinde edebiyattan sosyolojiye geçiş, çağımızda sözgelimi Keener (1983) ve Lepenies (1988) gibi araştırmacıların çalışmalarıyla ortaya koyulmuştur.

Osmanlı'da da XIX. asırda bir yandan yazılı metinlere özgü *edeb-iyat,* öte yandan sosyoloji anlamında *içtimaiyat* disiplinine ayrışan *edeb,*[40]ahlakî kurallar bilgisine indirgenmiştir. Klasik üdebâ formasyonuna sahip Namık Kemal (2005: 321—2, 497) de toplumsal analiz ve eleştiri için sık sık "emsâl-i edebiyedendir ki…" diyerek Sa'dî Şîrâzî'ye ait *Bostan ve Gülistan* ve Mevlana'ya ait *Mesnevî* gibi eserlerde geçen edebî anlatılara atıf yapar. O, seçkin bir edip olarak XIX. asır Osmanlı dünyasında sosyal bilimsel formasyona en yakın adaydı. Nitekim Ahmed Midhat, son eseri *Osmanlı Tari-hi*'nin 1888 başında yayınlanması münasebetiyle yazdığı bir yazıda Kemal'i "yeni kalem sahiplerinin öncüsü ve entelektüel ilerleme bakımından da herkesin rehberi" olarak tanımlar (Tansel 1967: IV/509). Onun parlak entelektüel gelişim çabasının arkasında yanlış dünyayı değiştirmeye yönelik idealizm ve aktivizm yatıyordu.

40 *Edep* kavramının çeşitli anlamlarıyla ilgili bak, Gencer 2004b: 79. Batı'da *literature* olarak karşılanan *edebiyat, edeb* kök kelimesine, Osmanlıcada Batı dillerinde bilim dallarını ifade için kullanılan *—logyye* tekabül eden *-iyyât* eklenerek XIX. asırda Tanzimat döneminde uydurulmuştur.

M. C. Kuntay (1944: III/542)'a göre Kemal, "yaşamayı çok seven bir burjuva ihtilalci idi." Onun yaşamaktan anlamı, çok yazmak, çok okumak ve siyasî sisteme karşı eylemdi. O, kitaba, öğrenmeye, bilgiye âşık, otodidakt bir dahiydi; Ziya Gökalp (1973: 172)' in de vurguladığı gibi. Mektuplarından birinde 3000 cilt kitabı olduğundan bahseder ki bu, o zaman bir şahıs kütüphanesi için olağanüstü bir rakamı ifade eder (Tansel 1967: III/342). 1857-58' de henüz on yedi yaşında iken istanbul'a gelen Kemal, önce Gümrükler Tercüme Odası'na, daha sonra da Babıâli Tercüme Odası'na girdi. O zaman için Tercüme Odası, bir devlet dâiresinin ötesinde

adeta Batılı fikir hayatına açılan bir kanal, entelektüel kulüp işlevi görüyordu. Önceleri teknik ve askerî konularla sınırlı tercüme hareketi, bilahare 1859’da yayınlanan Münif Paşa’nın Fransız üdebâ-sından yaptığı tercümelerle kültürel alanlara uzandı (Mardin 1996:
317).

Namık Kemal’in burada çalışması entelektüel ufkunu açtı; ona hem merak ettiği konuları kendi kendine metotlu bir şekilde öğrenme ve düşünme, hem de rahatça yazıya dökerek ifade kabiliyetini kazandırdı (Tanpınar 1988: 353). Dahası o, son tahlilde bir edip olarak haddini biliyordu. Kemal (2005: 222), birçok yerde ulemâyı eleştirir; ancak eleştirdiği, misyonunun hakkını veremeyen çöküş dönemi ulemâsıdır. Hakikatte o, üdebâ olarak nihaî anlamda ulemâya alternatif olamayacaklarını, onların yerlerini dolduramayacaklarını biliyordu. ilimlerin tasnifiyle ilgili iddialı bir eser tasarlayan Ebüzziya Tevfik’i uyarmak için yazdığı bir mektubunda, kendilerinin olsa olsa üdebâ veya daha doğrusu “hurde-furûş” olduklarını söyler. Kendilerinin Sokrates gibi bir hakîm (filozof), Rousseau gibi bir edip olabileceklerini söyleyen Kemal, ancak ibni Sînâ, Seyyid Cürcânî, ibni Kemal, Humboldt gibi âlimlerden geçinmeye kalkıştıkları takdirde hadlerini aşarak Ahmed Midhat, Ali Süavi gibi şarlatan konumuna düşecekleri uyarısında bulunur (Tansel 1967: I/415). Ona göre hadlerini aşan bir ilmî eserle ortaya çıktıklarında Vidinli Tevfik Bey, Cevdet Paşa gibi bir âlim çıkarak itiraz ettiği takdirde onlara kim cevap verebilecektir?

Böylece zımnen Kemal (2005: 213, 373), kendileri gibi üdebâ-nın hakikî ulemânın boşluğunu ancak geçici olarak doldurabileceklerini itiraf eder. Onun *filozof* olarak tanımladığı Sokrates’ten Ro-usseau gibi Aydınlanma aydınlarını *edip* olarak ayırması anlamlıdır; zira bu, kendi işlevlerine bakışı hakkında da fikir verir. O, bir vergi, maliye uzmanından bahsederken olduğu gibi birçok yerde edip ve çoğulu üdebâ’yı “sosyal bilimci” anlamında kullanır. Tercüme Oda-sı’ndaki mesai döneminden itibaren Batılı sosyal düşünceyle ülfet kuran Kemal (2005: 127), hep metodolojik bir yaklaşımla sosyal olguları analiz etmeye çalışır. Nitekim 1930’da yayınlanan eserinde Ali Ekrem Bolayır da onu, “garba müteallik içtimai ilimlerde âlim” olarak görmektedir (Aktaran, Sayar 2000: 334).

Aristo, bir metin olarak görülen topluma uygulanan retoriğin babası olduğu gibi, “şehir bilimi” anlamında politikanın da babası idi. Bir disiplin olarak politika, bu bakımdan edebin uzantısı olarak görülebilirdi. Aristo’nun siyasal ilkeleri, bir yandan idealist Efla-tun’a göre daha görgül, öte yandan kuvvetli bir ahlakî-değersel bakışa dayanıyordu; amaç, insan tabiatı uyarınca olan ile olması gerekeni optimal bir şekilde uzlaştırmaktı. Fıkha göre evrensel bilgiye daha yakın “edeb/ahlak” geleneğinden gelen Yeni Osmanlılar, eleştirel bir siyasî düşünce açısından da ulemâya göre daha avantajlıydı.

islâm ve Osmanlı dünyasında, Yunan felsefesinin aktarıldığı Abbâsî döneminden, kabaca 1000 yılından itibaren, başta ibni Miskeveyh’in *Tehzîbul-Ahlâk’ı* olmak üzere, Osmanlı dünyasında ünlü *Ahlâk-ı Alâî* gibi, siyaseti de içeren ahlak konusunda yazılan eserlerin çoğu, hikmet esprisince Aristo ile mütemayiz kadim Akdeniz/Yunan kültürüne dayalı evrensel/aklî ile islâmî ilke ve normları mezcetmiştir. ibni Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-Ahlâk’ını* esas alan Nasîreddîn Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nasîrî* adlı eseri, Yakın Doğu’da olduğu kadar Osmanlı’da da sosyo-politik felsefenin standart ifadesini oluşturdu. Yalnız Tûsî’nin eseri, Osmanlı dünyasında Celâleddîn Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî* ve özellikle Kınalı-zâde Ali Çelebî’nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserleri vasıtasıyla tutulmuştur. Buna *Ahlâk-ı Kâ-şifîyi* de eklersek Osmanlı ahlak felsefesinin temelini oluşturan dört kitaba ulaşmış oluruz.

Eski çağlarda bütünsel bir ahlakî/hukukî düstura göre işleyen saf şehirlerden orta ve yakın çağlarda Yakın Doğu’da Roma ve Sa-sanî gibi imparatorluklara geçişle siyaset de az-çok özerk hale gelmiştir. Böylece, yeme-içme, uyuma, konuşma, ibadet gibi insan hayatına ilişkin çeşitli eylemlerin olduğu gibi, özerkleşen siyasî alanın da kendine özgü bir âdâbı, kurallar manzumesi oluşmuştur; genel *edeb/âdâba* dair olanların yanında, özel *âdâbül-mülûk vel-vüzerâ* eserlerinde olduğu gibi ki bu siyasî âdâbı, Mevlana’nın *Mes-nevî*’sinde bile bulmak mümkündür. Geleneksel, emperyal dünyanın seçkin politikası anlayışı uyarınca siyaset, başına “devlet kuşu konmuş” seçkin kişilere, hükümdarlara has bir iş sayıldığı için, geleneksel Batı’da *mirror for princes* (şehzadeler rehberi), Osmanlı’ da ise *siyasetnâme*, *nasihatnâame* gibi adlar alan siyasî *âdâb* kitapları,

hükümdarlık veya vezirlik adaylarına yöneltilmişti. Az-çok ahlaktan bağımsız, kendine özgü evrensel kurallara dayalı “seküler bir siyaset” anlayışı geliştiren iran kökenli siyasî *âdâb* kitapları, aslında Batı’da Machiavelli ile başlatılan *reelpolitik* kavramının da öncüsü sayılabilir. Machiavelli’nin *Prensi,* geleneksel *âdâb* perspektifinin sonu ile yeni siyasî felsefenin başlangıcını temsil eden bir geçiş eseri olarak görülebilir. Osmanlı’da özellikle ulemânın yazdığı siyaset-nâmeler ise genelde siyaseti *adalet* gibi ana temalara dayandıran geleneksel ahlakî söylemi sürdürmüşlerdir.

Osmanlı-Doğu’daki *âdâb* eserlerinin sunduğu, bu bakımdan, Batı’da olduğu gibi kurucu bir “siyasî düşünce”den çok yöneticilere özgü, pragmatik-yönelişli bir “siyasî kültür”dür. Bunlar çoğunlukla siyaset erbabına yönelik pratik tavsiyelerden oluşmakla birlikte belli bir ahlakî/felsefî bakışa dayanıyordu. IX. asrın başlarından itibaren yazılan Arapça siyasetnâmeler, özellikle, imparatorlukların geliştiği, tarıma dayalı medenileşmiş bölgelere uygun, hiyerarşik bir sosyal tabakalaşma modeli, bir sosyal felsefe sunuyordu (Marlow 2002). Bu tarz eserlerin önemi, *normatif* olduğu kadar *deskriptif* olmalarından, saf normatif bir model sunmanın ötesinde aynı zamanda belli ölçüde mevcut sosyo-politik ilişkiler örüntüsünü de yansıtmalarından ileri gelmektedir. Örneğin Nasîreddîn Tûsî’nin eserinin öncekilerden farkı, ideal bir model sunmanın ötesinde aynı zamanda dönemindeki ilhanlı idarî pratiklerini de tasvire çalışmasıdır (Mardin 1996: 113). Gördüğü rağbet de muhtemelen bu gerçekçiliğinden, norm ile olguyu ustaca bağdaştırma kabiliyetinden kaynaklanıyordu.

Nitekim Osmanlı’da normatif ağırlıklı “siyasetnâme, nasihatnâ-me” türü siyasî âdâb/kültür eserleri, mevcut sistemin eleştirisine yönelik “ıslâhâtname, adaletnâme” gibi belgelerle geliştirilmişti. “Ehl-i kalem” başlığı altında toplanacak ilim ve edep adamları, bürokratlar ve bizzat sultanları kapsayan zengin bir kadro tarafından yazılan bu eserler, deskriptif ve normatifin etkileşiminde yaşadıkları toplumun analizini içeren yegâne belgelerdi. Bu bakımdan klasik dönemden Tanzimat’a Osmanlı’daki en verimli ve orijinal sayılabilecek entelektüel alan, gerek yerli, gerekse de yabancı klasiklerin yayınıyla değişim asrında yeni bir canlılık kazanan ahlakî-siyasî düşünce idi. ilk kez 1833’de basılan *Ahlâk-ı Alâî,* ardarda yapılan baskılarla giderek artan bir rağbet kazandı. Bu süreçte Namık Ke-

mal (2005: 497) de varlık ve önemini keşfettiği eseri takdir etmekle birlikte fazla şeklî bulduğunu belirtmekten de geri kalmadı. Bu arkaplan bilgisi, bugün için sıradan bir Batılı klasik olarak görülebilecek, o zaman Batılı siyasî eğilimleri ilk aktaran eser olan Fene-lon (1651—1715)'un *Telemaque* tercümesinin (1862) niçin Tanzimat aydınları tarafından bu kadar tutulduğunu anlamayı da kolaylaştırır.

Machiavelli, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau gibi Batılı siyasî klasiklerden önce çevrilen Fenelon'un bu eseri, temsil ettiği geleneksel bakışın kendi dünyasınınkiyle örtüşmesinden dolayı Osmanlı'da revaç bulmuştu. Machiavelli ve Hobbes gibi modern devletin teorik temelini hazırlayan filozoflardan sonra gelse de eser, geleneksel dünyagörüşü uyarınca kişiselci siyaset anlayışıyla yazılmıştı. Namık Kemal (2005: 204)'in de zikrettiği, Fransa kralı XIV. Louis'nin ünlü "devlet benim" sözünde olduğu gibi, Batı'da mutla-kıyetçi monarşiler döneminde de kişiselci siyaset az-çok sürmekteydi. Fenelon, XIV. Louis'nin büyük oğlu ve varisi de Bourgogne Dükü'nün özel hocasıydı. Bu yüzden tam adıyla *Sergüzeşt-i Tele-maque (Les Aventures de Telemaque*, 1699) âdil bir hükümdarın tutması gereken yolu göstermek üzere yazılmış klasik "şehzadeler rehberi" türünden bir eserdi. Bu yüzden Eflatuncu geleneği izleyerek siyasî ilkeleri ahlakî ve felsefî bir temele oturtan eser, Osmanlı si-yasetnâmelerine benzetildi. Eser, aynı zamanda 1867'de Tahtâvî tarafından Arapçaya da çevrilerek yayınlandı (Mitchell 1988: 57).

Geçmiş beşerî deneyimin laboratuarını oluşturan tarih, sözde sosyal yasaların keşfini sağlayacak en önemli alanlardan biriydi. Bu açıdan Osmanlı-islâm dünyası Batı'ya göre daha avantajlıydı; zira görgül ve mukayeseli yöntemiyle tarih ve toplum felsefesini birleştirerek dünyada sosyolojiye öncülük eden ibni Haldun'a dayanıyordu. Osmanlı'da sonun başlangıcını simgeleyen Tanzimat döneminde aydınlar için ibni Haldun'un teorisinin önemi tabiatıyla daha da arttı. "ibni Haldun'un son şâkirdi" (Tanpınar 1969: 213) sayılan Ahmed Cevdet yanında Namık Kemal[41] de doğrudan veya dolaylı olarak ibni Haldun'a atıfla emperyal çöküşü teşhis ederek tedavi yolları bulmaya çalıştılar. Ayrıca Kemal, son olarak yazdığı *Osmanlı Tarihi* ile bir tür Osmanlı tarihî sosyolojisini yapmayı hedeflemişti.

41 Rodos'tan damadına yazdığı 1885 tarihli bir mektupta, Ubeydullah Efendi' nin kitapları arasında bulunan "ibni Haldunlar"ın nerede kaldığını

soran (Tansel 1967: IV/189) Namık Kemal (1327: 97; 2005: 81, 181) çeşitli makalelerinde de ismini verdiği ibni Haldun'un görüşlerine atıf yapar.

Batı'da, toplumu açıklama işleviyle sosyolojinin çıkışında rol oynayan "felsefe, teoloji ve tıp" gibi disiplinlerin Osmanlı dünyasında doğrudan karşılığını bulmak zor olsa da "ekonomi ve gazetecilik" alanlarında Batı ile bariz bir benzerlik bulunabilirdi. Her disiplin, bir deneyim alanından, *politika,* ahlakî bir topluluğu simgeleyen *polis* (şehir)'den, *toplumsal bilimler* ise *toplum*'dan doğmuştu; "toplumsal"ın temelinde ise "ekonomik" yatıyordu. Buna göre disiplin olarak *siyasal,* normatif veya ideali, temelde kapitalist ekonominin, pazar ilişkilerinin belirlediği *sosyal* ise olgusal veya reeli simgeliyordu. Batı, mutlak bilgi kaynağını kaybettikten sonra beşerî gerçeği *(real)* doğruya *(true)* uydurma, yani meşrûlaştırma şansını da kaybetmiş, bunun üzerine aklîleştirme yoluyla gerçeği bizzat doğru katına yükseltmekten başka çaresi kalmamıştı. Sosyal bilginin amacı, artık beşerî deneyimi normatif olarak tanımlamaktan ziyade açıklamaktı. Modern dünyanın ürünü sosyal bilimlerin keşfe çalıştığı sözde sosyal yasalar, tümevarım yoluyla sosyal olay ve olgular arasındaki düzenliliklerin tespitiyle bulunacaktı. Ve Adam Smith'in ünlü tabiriyle "görünmez bir el" tarafından yönlendirilen pazar ekonomisi, "en gerçek" beşerî deneyim alanını oluşturduğundan "en kesin" bilgiyi sağlayacaktı (Tafsilat, Haakonssen 1989).

Kelime olarak "hane işletmesi" anlamına gelen *ekonomi,* Aristo' nun *Nicomachean Ahlakına* dayanan *Ahlâk-ı Alâî* gibi Doğulu eserler tarafından "ilm-i tedbir-i menzil" olarak çevrilmişti. Ülkenin hane modeline göre yönetildiği Osmanlı gibi patrimonyal bir politik rejimde "hane ekonomisi", "moral ekonomi"ye dönüşecekti. E. P. Thompson (1971) ile çıkan "moral ekonomi" kavramı, köylülerin, adaletin tecessümü *refah* değerine dayalı geleneksel geçim ekonomisinin sürdürülmesi talebini anlatıyordu. iskoç Aydınlanması ise ticaret kapitalizmi sayesinde yavaş yavaş özerk bir küreye dönüşen ekonominin ağırlıklı olarak politik-normatif açıdan ele alındığı "politik iktisat"a vücut verdi. XIX. asırdaki sanayi kapitalizmi ise sonunda ekonomik hayatı tamamıyla bir olgu olarak alan en pozitif ve kesin sosyal bilim olarak ekonomi'ye vücut verdi. Marks'ın teşhisiyle toplumun

bünyesini belirleyen hukukî üstyapı değil, ekonomik altyapı olduğu için toplumu dönüştürecek kesin bilim, ekono-mik-temelli olacaktı.

Namık Kemal, Paris'de Emile Accolas (1820-1891)'tan ve Londra'da F. A. Fanton'dan politik iktisat tahsil etti.[42]Bu derslerde Kemal, Smith, Malthus, Ricardo ve J. S. Mill gibi klasik ingiliz politik ekonomistlerin eserleriyle ülfet kurdu (Sayar 2000: 32854). Geleneksel dünyagörüşüne mensup bir edip olarak sorunlara genelde politik, normatif açıdan yaklaşan Namık Kemal, Avrupa' da bulunduğu sırada muhtemelen Marx gibi ülkenin Batı karşısında yaşadığı geri kalmışlık ve mağduriyetin temelinde ekonomik sebeplerin yattığını gördüğü içindir ki yurda dönüşünden sonra toplumsal sorunları iktisadî-malî perspektiften işlemeye ağırlık verdi; iktisadî meseleleri, geleneksel "ilm-i tedbir-i menzil" yerine, modern ekonomi ilmini ifade eden "politik ekonomi"nin karşılığı olarak kullandığı "fenn-i servet" perspektifinden ele almaya yöneldi. "Fenn-i servet" olarak adlandırdığı iktisadı, evrensel, pozitif bir bilim olarak alan Kemal (2005: 282), sorunların çözümünü bu disiplinin kurallarına uymaya bağlı görür. "Sanat ve Ticaretimiz" başlıklı yazısında ihracatta uygulanan gümrük tarifelerini eleştiren Kemal, bu konuda tecrübeye bile ihtiyaç olmadığını belirtir. Ona göre mevcut servet (iktisat) disiplininin evrensel kuralları, aksiyo-matik olması bakımından hiçbir zaman ve mekânda değişmez. Bu disipline göre bir ülkede bir gümrük vergisinin miktarının inmesi oranında onunla mükellef olan eşyanın revacı artar. Kemal, biraz daha aşağıda bundan "bilimsel kural" (kaide-i ilmiye), yani iktisat ilminin "yasaları" olarak bahseder.

42 Tansel 1967: IV/633, Mardin 1974: 22, 67. Tafsilat, Fındıkoğlu 1941.

Bir başka yazısında ise Kemal (2005: 372-82), iktisat disiplininin halka yönelik mali yükümlülüklerle ilgili empirik olarak kanıtlanmış on kuralını açıklar. Ona göre dünyada hangi ulusun durumuna bakılsa zenginlik ve mutluluğunun, bu kurallara uygunluk ve aykırılığıyla orantılı olduğu görülür. Diğer taraftan Kemal, her zaman olduğu gibi pozitif ile normatifi tamamıyla birbirinden ayırmaz. Örneğin o, iktisadın temel meselelerinden nüfusu, hem Malthus'dan mülhem bilimsel bir perspektiften, hem de Osmanlı-Türk nüfusunun artışının politik sonuçları bakımından ele aldı. Ona göre beşerî ihtiyaçları karşılayacak kaynakların artış tarzı, insanoğullarının çoğalma tarzıyla orantılı değildir. Ancak evrensel bir kural

gibi görünen nüfus ile iktisadî kaynaklar arasındaki bu ilişkinin anlamı, Avrupa ile Osmanlı dünyalarının politik gerçeklerine göre değişir. Avrupa'da muhtemel nüfus artışından duyulan korku, tam aksine Osmanlı'da nüfus azalmasından kaynaklanır Kemal için. Osmanlı'da nüfus artış imkânlarını araştırmak için Kemal (2005: 75), "fenn-i servet ashabının rivâyetine" göre nüfusun azalmasına yol açan sebepleri on iki başlık altında toplar.

ilginç olan Kemal (2005: 136, 412)'in daha sonra *İbretin* tekrar yayın hayatına başlaması münasebetiyle yazdığı bir yazıda nüfus konusunda "aksiyomatik bilimler"e özgü tahliller yaptığını vurgula-masıdır: "Biz mülkümüzde teksir-i nüfusa dair 'ulûm-ı mütearife (axiomatic sciences) hükmünde bazı kaideler beyan ettik." Başlıca matematik ve mantığı kapsayan aksiyomatik bilimlerde öteki önermelerin dayandırıldığı, kendiliğinden doğru temel önermeye *aksiyom (mütearife, belit)* denir. Fizik, dahası sosyoloji gibi empirik bilimlerde ise bu aksiyomatik kesinliğe ulaşmak çok zor olsa da John Dewey'in deyimiyle insanlar-arası ilişkileri düzenleyen kurallardaki kesinlik arayışı bu zorluğu göğüsledi. ingiltere'de Adam Smith, Newton fiziğini ekonomiye uygulayarak "doğal yasa"dan kesin sosyal bilim olarak "doğal ekonomi"ye, Fransa'da ise Comte fizikten "sosyal fizik"e ulaşmayı hedefledi.

Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da gazetecilik, sosyolojinin doğuşunda önemli rol oynadı. Aydınlanma döneminde "filozoflar" olarak adlandırılan hür ve eleştirel düşünceli üdebânın, mektuplar ve salonlar sayesinde fikir alışverişinden doğan yeni entelektüel dünyaya "mektuplar cumhuriyeti" adı verilmişti. Aydınlar, aralarında dünyayı değiştirmek üzere ortak bir vizyonun oluşmasına yol açan özel iletişimi, daha sonra bu vizyonu yayacak bir kamusal iletişime dönüştürdüler. Mektuplar cumhuriyetine vücut veren üdebâ arasındaki özel iletişim ağı, zamanla periyodik gazete ve dergilerin neşriyle kompleks bir iletişim sistemine dönüştü. Kendilerine "insanlık fırkası" demeyi seven aydınların amacı, broşür, anonim risaleler, gazete ve dergilerde yazı, duyuru ve tartışma gibi her türlü yolla gerçekleri halka yaymak, eleştirdikleri dünyanın değişiminden yana kamuoyu oluşturmaktı (Goodman 1994). Böylece basın, hem popüler eğitim, hem de propaganda ve ikna aracı olarak işlev gördü.

Yeni Osmanlılar ve özellikle Namık Kemal'in kariyeri de tam olarak bu örüntüye uyuyordu. 1867 yılında Avrupa hayatının başlarında Paris'ten babasına yazdığı bir mektupta Kemal, haftada etrafa en az 100 mektup yazdığını söyler. Dünya çapında bir rekor sayılabilecek bu skoruyla Kemal, arkasında 10000 mektup bırakan Voltaire ile 2500 mektup yazmış Rousseau arasında yer alır (Akün 1972: VII). Onun zaten hacimli yayınlanmış mektupları (Tansel 1967, Akün 1972), bu bakımdan yazdığı toplam mektup miktarının az bir kısmını oluşturur. Diğer birçok çalışmayla birlikte estetik, entelektüel ve tarihsel değeri yüksek bu kadar mektubun 48 yıllık bir hayata nasıl sığdırılabildiği hayret sebebidir. Diğer taraftan Namık Kemal, üstadı ibrahim Şinasî ve Ahmed Midhat ile birlikte Osmanlı gazeteciliğinin "üç atlısı"nı simgeliyordu. Gazeteciliğin, sosyal bilimin gelişmesine, Batılı kadar Osmanlı dünyası için de geçerli iki katkısından söz edilebilirdi. Birincisi toplumsal problemleri teşhis ederek, tümevarımsal bir yöntemle olaylardan olgulara ve olgulardan yasalara varmayı sağlaması; ikincisi, ruhbana rakip yeni entelektüel sınıf olarak ortaya çıkan üdebâya toplumsal misyonları için meslekî- kurumsal temel sağlaması.

Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'un islâm moderniz-mine öncülük ettiği Mısır'da da Batı'nın kültürel tahaddîsine karşı durmak için yerli bir sosyal bilim geliştirme arayışı başladı. Bu konuda doğal olarak Osmanlı'da da olduğu gibi ilk adres, gelenek, kadim yerli kaynaklar oldu. iki aydın, başlıca felsefede ibni Sînâ'ya, sosyal teoride ise ibni Haldun'a yöneldiler. Fıkıh-tasavvuf dengesine dayalı dinamik bir islâm anlayışı geliştirmekte aciz kalan Mısır ulemâsının XIX. asırda Batı ile karşılaşması, islâm anlayışının kırılganlığını ortaya çıkardı. Bunu telafi için başvurulacak en acil çarelerden biri, sosyal teorinin geleneksel kaynağı ibni Haldun'dan faydalanmaktı. Batı ile karşılaşma Osmanlı'da Türkçe tercümesini getirirken, *Mukaddime*'nin Arapça aslı bile Mısır'a yabancıydı.

Muhammed Abduh, Mısır ve Arap dünyasında bu ihtiyacı ilk görenlerden biri olduğundan islâm düşüncesinin devleri Gazâlî ve ibni Haldun'u Ezher müfredatına sokmaya çalıştı.[43]Abduh, muhtemelen hem Osmanlıların büyük önem verdiğini, hem de Batı dünyası tarafından keşfedildiğini bildiği ibni Haldun üzerine 1878 yılında Dâru'l-'Ulûm'da ders vermiştir (Adams 1968: 41, 121). Toplumsal dönüşümde eğitime ağırlık veren Abduh'un Ezher Reformu kapsamında yenilenecek müfredata *Mukaddime*'yi sokmak

için harcadığı çaba, pasif gelenekselci ile modern aktivist zihniyetlerin çatışmasına ilginç bir örnektir. Abduh (1980: III/177, Fazlur Rahman 1984: 64)'un "el-Ezher ve'l-Islâh" (Ezher ve Reform) başlıklı bölümün başında bu konuda şöyle der:

43 Gesink 2000. XXIX. asır Şam ulemâsının büyüklerinden Cemâleddîn Kâsı-mî (1990: 41), Gazâlî'nin *İhyasını* kısalttığı eserinde, 1903'te Abdurrezzâk Bîtâr ile Mısır'daki evinde ziyaret ettikleri Muhammed Abduh'un İhyâ'yı överek, kendisini, eğitimde kullanılmak üzere onu kısaltmaya teşvik ettiğini belirtir.

"Öğrenci olduğum zamandan beri kafamda bulunan Ezher'in reformuna, Seyyid Cemâleddîn'den ders aldıktan sonra dikkatimi yönelttim. Tam bu işe başladım ki yoluma taş koyuldu. Ben de uygun fırsatını kollamaya başladım; bir fırsat bulur bulmaz değerlendirmeye çalıştım. Engeller üst üste geldiği zaman bile, aldırmayarak, diğer bir fırsatı kollayarak sabrettim. Nihayet sürgünden döndükten sonra, Ezher Rektörü Muhammed Enbâbî'yi bir şeylere ikna etmeye çalıştıysam da, kabule yanaşmadı. Bir keresinde sordum: "Üstad, ibni Haldun'un Mukaddime'sinin Ezher öğretim programına alınması konusunda ne dersiniz?" Ve elimden geldiğince kendisine eserin meziyetlerini anlattım. Cevabı şu oldu: "Bu, teamüle uymaz." Sonra laf lafı açtı, sordum: "(Ezher hocalarından) Eşmûnî ve Sabbân, öleli ne kadar oldu?" Cevap verdi. Ben de "Bunlar daha yakın ölmüşlerdir ve bir teamül söz konusu olmadığı halde eserleri okutulmaktadır." Sustu ve konuşmaya girmedi." 1905 yılında Ezher senatosundan istifa ettirildiğinde rektör olan Şirbinî ise, onun reform çabalarına şu sözlerle tepki göstermişti: "Atalarımızın Ezher Üniversitesi'ni kurmaktaki gayesi, Allah'a ibadet edilmesi için bir Allah'ın evi, yani cami bina etmekti. Dünyevî işler ve çağdaş bilime gelince, bunların Ezher ile hiç bir ilgisi yoktur… Bu adam, dinimizi öğrenmekte apaçık belli olan yollarımızı bozmakta ve bu yüce camiyi, bir felsefe ve edebiyat okuluna çevirmeye çalışmakta idi" (Zevâhirî 1964: 20).

Abduh (1980: III/15-22) da Namık Kemal gibi islâm dünyasının kalkınması için ekonomik-temelli bir sosyal bilimin geliştirilmesinin önemine dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu konuda "Kelam ilimleri ve Çağdaş ilimlere Çağrı" başlıklı yazısı önemlidir. Kısaca amacı, geleneksel kelamın

diyalektik ve metodolojisine dayanarak sosyal bilimsel düşünceyi geliştirmekti. ilginçtir ki o bu konuda isim vermeden, yanlışlıkla şeyhülislâm olarak bahsettiği Ahmed Cevdet'in görüşlerine atıf yapar. O zaman Müslümanlığı seçen Bavyera'da Augsburg gazetesi yazarı Vahmar Hayden(?)'ın sorularını cevaplandırma işi, Meşihat tarafından Cevdet'e havale edilmişti.

Abduh, "o miskinler, istanbul'da şeyhülislâmın bugünlerde Müslümanlığı seçen meşhur bir Alman adama yazdıklarından haberdar olmadılar mı?" dedikten sonra Ahmed Cevdet (1986 IV: 164)'in mektubundan alıntılar yapar. Cevdet, ruhbanların iznik Konseyi'ndeki teslis kararına karşı islâm inançlarının mantık kurallarına uygunluğunu vurgulayarak şöyle der: "Biz akâidimizin ilm-i mantık denen mizan ile tartılmasından ihtiraz eylemeyiz. Hesap ve hendese fenlerinin mukaddimelerinde "Kül, cüz'ünden büyüktür; bir şey kendiden başka bir şey değildir; bir şey hem vâki, hem gayri vâki olamaz" gibi münderiç olan 'ulûm-ı mütearifeye mugâyir itikadı kabul edemeyiz. Böyle bir âyet veya bir hadis olsa onu tevil eyleriz. (…) *Mi'yâr-ı Sedâd* nâm risale muhtasar ve müfid olup onun bâb-ı râbi'ini mütalaa ederseniz bu sözlerimi siz de tasdik edersiniz."

Cevdet, aynı yerde fizik biliminin sunduğu görgül delillerin asla aksiyomlar düzeyine çıkamayacağından inanca meydan okumasının mümkün olmadığını, bu yüzden "bir üçtür, üç birdir" önermesinin yanlışlığından dolayı teslis inancını reddederlerken, Hz. isa'nın babasız doğumunun imkânına inançlarını vurgular. Abduh ise, ekonomik-temelli sosyal bilimin önemini Doğu Akdeniz dünyasına has *adalet dâiresi* formülünü değiştirerek anlatır: "Din ancak devletle, devlet ancak otoriteyle (savle), otorite ancak kuvvetle, kuvvet ancak servetle ayakta durur; devletin ise ticaret ve sanayisi yoktur, serveti ancak halkının servetiyledir; halkın serveti ise kazanma yollarını öğrenebilmeleri için ancak aralarında ilimleri yaymakla mümkün olur." Ancak onun, Namık Kemal'in yaptığı gibi bir ekonomik-sosyal düşünce geliştirilmesi konusundaki çabası, bu tür teşviklerin ötesine geçememiştir. Bununla birlikte o, Arap dünyasında sosyal bilimin öncüsü sayılmıştır. Örneğin A. Nabil Kho-ury (1976: 17) onu bir sosyolog/tarihçi olarak Weber ve Marx gibi teoristlerle karşılaştırır. Bu hükme katılan bazı araştırmacılar (Al-junied 2005) da Abduh'un fikirlerini sosyal bilimsel perspektiften analize çalışmıştır.

ibni Haldun’un Arap dünyasına mal olmasını sağlayan en önemli kanallardan biri de çağdaş Arap milliyetçiliğinin ideologu Sâtı’ Husrî (1880-1968)’dir. Aslında eğitimi, kültür ve idealleri açısından Osmanlı dünyasının ürünü olan Husrî, kaderin cilvesi, bilahare iki Dünya Savaşı arası dönemde Osmanlıcılıktan Arapçı-lığa geçen bir neslin önderi, Arap milliyetçiliğinin ideologu olmuştur (Cleveland 1971: X, Ülken 1979: 179). 1900 yılında istanbul’da Mülkiye’den mezun olan Husrî, Balkanlarda muallim ve kaymakam olarak çalıştıktan sonra istanbul’da önemli bir eğitim uzmanı oldu. O dönem gelecek umutlarını Osmanlı Devleti’nin mukadderatına bağlayan Sâtı’ Bey, Ziya Gökalp ile girdiği eğitim ve milliyetçilik üzerine tartışmalar ile tanındı. Ancak Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Osmanlıcılıktan umudunu kesen Sâtı’ Bey, Arap dünyasına geçerek Arap milliyetçiliğinin bayraktarı Sâtı’ el-Husrî haline geldi (Berkes 1975: 74).

Husrî’nin milliyetçilik tasavvuru, Alman milliyetçiliğinin mü-beşşiri Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)’nin romantik ulus kavramına dayanıyordu (Cleveland 1971: 38, 86-7). Niyazi Berkes (1975: 94) ile yaptığı görüşmelerde Husrî, Fichte’yi tutmakla birlikte, onun teorisinin metafizik tonunun, formasyon yıllarından beri özellikle tabiî bilimlere, empirisizm ve rasyonalizme olan eğilimine uymadığını belirtir. işte ibni Haldun, onun Fichte’den mülhem romantik milliyetçilik tasavvurunu, empirik bakımdan temel-lendirecek en önemli yerli kaynak olarak belirdi. Husrî, Arap dünyası açısından bir meçhul olan *Mukaddime* ile istanbul’da Mülkiyedeki eğitimi sırasında tanışmıştı. ikinci Dünya Savaşı sırasında yo-ğun olarak onun üzerine çalışan Husrî, 1943-44 ve 1961 yıllarında, iki hacimli cilt halinde *İbni Haldun’un Mukaddimesi Üzerine Araştırmaları* yayınladı.

Metnin adamakıllı bir analizi ve tali uluslararası literatürün de-ğerlendirilmesi ile *Mukaddime*’yi yorumlayan Husrî, çalışmasında aynı zamanda, Osmanlıların bu esere verdikleri yüksek değeri de anlatır (Tibi 1981: 112, 222). Böylece ibni Haldun’u Arap dünyasının gündemine sokan Husrî oldu.[44] O, elbette ibni Haldun’un eserine etnik duyarlıktan uzak bir Osmanlı aydını, bilim adamı gözüyle bakıyordu. Ancak etnik duyarlığı güçlü Arap aydınlarının aynı vizyon genişliğini göstermesi zordu. Irak’ta 1933 ile 1939 yılları arasında Eğitim Genel Müdürü olarak çalışan fanatik

Arap milliyetçisi Sami Şevket'in, Arapları aşağılayan pasajlar içerdiği gerekçesiyle ibni Haldun'un kitaplarının yakılması ve mezarının kazınması çağrısına Husrî şu sözlerle tepki göstermişti: "Bu kimse nin karşısında sessiz kalamayacağı kör bir taassuptur. Böyle bir çağrı, ne vatanseverlikle, ne de gerçek pedagojik ilkelerle bağdaşır."[45]

44 Husrî'nin ibni Haldun tutkusu o derecede idi ki Haldun ismini koyduğu çocuğunun doğmasından sonra eserlerinde, ibni Haldun'u telmihen Ebû Haldun (Haldun'un babası) künyesini kullanmaya başlamıştı (Cleveland 1971: 63-4, 103).

45 Örneğin çağdaş Arap dünyasının önde gelen felsefecilerinden biri sayılan Ahmed Fuâd Ahvani, oryantalistlerin ibni Haldun'a gösterdikleri teveccühün, onun, bir tarihçi olarak meziyetlerinden çok Araplığı eleştirisinden kaynaklandığını söyleyecek kadar ileri gidebilmişti (Aktaran Lewis 1987: 57). ibni Haldun, Araplar hakkındaki olumsuz gözlemlerinden dolayı bir süre de Irak Cumhuriyeti'nde yasaklanmıştı (Cleveland 1971: 64, Lewis 1987: 79).

Abduh, Mısır ve Arap dünyasında ilk sosyal teorist sayılırsa, Sâtı' Husrî de ulus-devletlerine özgü ilk sosyal bilimci sayılabilirdi. Bu geçiş, Osmanlı dünyasında Namık Kemal ile Ziya Gökalp arasında yaşandı. Kemal, çözülmek üzere olan bir imparatorluğun çıkardığı ilk "sosyal teorist", Gökalp ise, doğan bir ulus-devletinin temellerini atacak ilk "sosyal bilimci" olarak tarihe geçti. Durkheim sosyolojisine dayanan Gökalp, bu geçişin tam bilincindeydi. Batı' da sosyal bilimlere vücut veren büyük dönüşüm, dünyagörüşünde değişimle başlamıştı. Dünyagörüşünün arkasında ise fizik, Newton' un bu alanda başlattığı dönüşümün arkasında ise Bacon'ın Aristo' dan kopuşla başlattığı metodolojik dönüşüm yatıyordu. Bunun içindir ki böyle zincirleme, köklü bir dönüşüm için Gökalp (1973: 250), ülkenin bir yol ayırımına geldiğini vurgular. Ona göre Tanzimat aydınlarının eski ile yeni arasındaki kararsız tavrı, sorunları daha da büyütmekten başka sonuç vermediğinden özlenen atılım için tutulacak yolu netleştirmekten başka çare kalmamıştır: "Aristo' nun istidlal mantığını bırakarak, Descartes ile Bacon'ın istikra mantığını ve bu mantıktan doğan metodolojiyi almanın dinimize ve millî kültürümüze ne zararı olabilir?"

D. Aydın Siyasetinin Doğuşu

Yukarıda Osmanlı ve Mısır'da üdebâ ve ulemânın sosyal bilimsel düşünüşe nasıl geçtiklerini gördük. Aydınların düşünüşünde meydana gelen bu kritik değişimden sonra şimdi de fikirlerini hayata geçirme tarzında meydana gelen değişimi, Mannheim'ın tabiriyle nasıl "sosyal ilişkilerin üstüne çıkarak" siyasî aktivizme yöneldiklerini görelim. Ünlü sosyolog Edward Shils (1966)'in 1960 yılında hazırladığı bir makale, bu konuda oldukça analitik bir perspektif sunmaktadır.

Asya ve Afrika'nın "azgelişmiş" ülkelerinin siyasî gelişimini büyük ölçüde aydınların eseri sayan Shils'e göre o zaman henüz "sivil siyaset"in önşartları oluşmadığı ve başka aktörler olmadığı için aydınlar, ülkelerinin siyasî gelişimlerinde temel rolü üstlenmişlerdir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren başlıca Hindistan ve Ortadoğu örneklerini alan Shils (1966: 345), aydınların yoğun siyasallaşmasını karmaşık bir dizi sebeple açıklar. Psikolojik açıdan bakıldığında, akrabalık, yaş, cinsiyet gibi faktörler tarafından belirlenen geleneksel statü düzeninde bireysel inisiyatif oldukça sınırlı olduğu için, eğitimli kişi, bu düzeni aşmaya yönelmekte, kazandığı nitelikler ile kendisini gösterebileceği, işlev esasına dayalı yeni bir düzen aramaktadır.

Böylece bir sınıf bilincine dayalı olarak ortak eylem duyusuna ulaşan aydınlar için siyasî hareket, eylemlerinin sonuçlarını alabilecekleri, "etkinlik ve başarı" ihtiyacını karşılayabilecekleri yegâne sosyal hareketlilik kanalını oluşturmaktadır. Bu yüzden Namık Kemal-Ali Süavi, Afgânî-Abduh örneklerinde olduğu gibi, nihaî olarak çıkar, mizaç ve ideallerindeki farklılıklara karşılık aydınlar arasında eleştiri ve muhalefet için bir uzlaşma ve dayanışma zemini bulunmakta, en azından başlangıç aşamasında ortak, organize eylem sağlanabilmektedir. Shils (1966: 340, 346—7)'in dediği gibi, onlar, hem içeriden gelen özel bir nidayla, hem de dışarıdan gelen pozitif bir saikle siyasete girdiler. Geleneksel otoritelere başkaldırı, devlet ve kilise gibi kadim yetkin kollektivitelerden kurtulma isteği, "ulus, ümmet veya 'vatan" gibi yeni karizmatik otoritelere bağlanmaya dönüşür; aydın-

âlim, yeni karizmatik otoritenin iradesine hizmet etmekle eylemlerinin anlam kazandığına inanmaya başlar. Adeta bir misyon hissiyle hareket eden aydınlar, kendilerini toplumun yegâne kılavuzu olarak görürler.[46]

46 Bu konuda Yeni Osmanlılardan aktarılan bir anekdot oldukça anlamlıdır. Fırtınalı bir gün Namık Kemal, Ziya, Reşad ve Nuri ile birlikte bir kayıkta Boğaz'ı geçmektedir. Reşad'ın korktuğunu gören Namık Kemal, ona ölmekten korkup korkmadığını sordu. "Ölmekten korkmuyorum" diye cevap verdi Reşad, "fakat kayık batarsa, korkuyorum ki kamuoyu da batacak" (Kuntay 1944: I/571, Davison 1963: 196).

XIX. yüzyıl islâm ülkelerini de içeren azgelişmiş ülkelerde aydınların siyasetinde üç aşama tespit eden Shils (1966: 355), birinci aşama olarak "anayasal[47] liberalizm"i görmekte ve bu aşamada "hukukçular ve gazeteciler siyaseti"nin öne çıktığını belirtmektedir. Bu şemanın şaşırtıcı bir biçimde Osmanlı, Mısır ve Hindistan örneklerine uyduğu görülmektedir. Yeni Osmanlılar, mülkiye kökenli olarak tabiatıyla modern hukuk formasyonuna yatkındı. Dahası Namık Kemal, Paris ve Londra'da özel olarak hukuk ve iktisat tahsil etmişti. 1869 tarihli Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi ürünü olan, edebiyat, hukuk ve fen dallarında yüksek tahsil verecek Dâ-rülfünûn deneyiminin 1871'de başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra Fransızca eğitim veren Galatasaray Lisesi, 1874-5 yılında Mühendislik ile birlikte ilk kez bünyesinde bir Hukuk Fakültesi

47 Özellikle geçiş dönemine ilişkin tarihî incelemelerde "meşrûtiyet ve anaya-salcılık" terimlerinin birbirlerinin yerine karışık bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Oysa *anayasalcılık (constitutionalism)* genel bir anlam taşırken, meşrûtiyet "anayasal monarşi" anlamına gelmektedir.

açmıştı (Berkes 1978: 240).

Mısır'da ise Tahtâvî'nin Paris dönüşü 1835'te kuruluşuna öna-yak olduğu, ancak Abbas döneminde kapatılan ve 1868'de yeniden açılan Dil Okulu, 1886 yılında Fransızca hukuk eğitimi veren Kahire Hukuk Mektebi'ne dönüşerek en gözde seçkinlerin yetiştirildiği merkez haline geldi. Hindistan'da da Seyyid Ahmed Han'dan (May 1970: 37) başlayarak Müslüman aydınlar, mektepli veya alaylı, hukukçu olarak yetişmişlerdi. Aydınların hukukî eğitimleri sırasında tanıştıkları liberal anayasal fikirler, onların toplumsal projelerine oldukça uygun düşüyordu. Hukukî

formasyonları dolayısıyla aynı zamanda onlar, belagat hüneri ve otoriteyle ilişki kurmada özgüven de geliştirmişlerdi.

Geleneksel olarak ulemâ ve üdebânın bürokrasinin bir parçası olduğu Osmanlı gibi organik bir toplumda K. Mannheim'in (Hee-ren 1971) deyimleriyle "serbest-dolaşan, sosyal olarak bağımsız", yani "sosyal ilişkilerin üstüne çıkabilen" bir aydın sınıfının varlığından söz etmek zordu. Klasik dönemde yönetimi hicvetme cesareti gösteren kalemiyeden bazı divan şairlerinin sonu, darağacı olmuştu. Bu yüzden gerek Ali Süavi gibi ulemâ, gerekse de Namık Kemal gibi üdebânın yönetimi eleştirebilmeleri için memuriyet dışında bir geçim kapısı, hayat alanı bulmaları gerekiyordu. Aydınlanma dönemi Avrupa'sında "mektuplar cumhuriyeti"ni kuran aydınlarda olduğu gibi gazetecilik, Doğulu aydınlara da sosyal ilişkilerin üstüne çıkma imkânını verdi. Dolayısıyla yeni hukukçu kuşağı ile gazeteciler kuşağı içiçe geçti.

Gazetecilik, onlar için haddizatında bir ideal, profesyonel bir uğraş veya geçim kapısı değildi. Çoğu, Yeni Osmanlılar örneğinde olduğu gibi bürokrat veya hukukçu, Ali Süavi ve Muhammed Ab-duh örneklerinde olduğu gibi müderris kökenli idi; gazeteciliği esas mesleklerinden feragatle veya paralel yapıyorlardı. Geçimlerini esas meslekleri veya gazetecilikten sağlayamadıkları durumlarda, akraba ve patronlarının destekleriyle ayakta duruyorlardı. Bu noktada Mannheim'in (Heeren 1971) bir tespiti anlam kazanır. Ona göre sosyal evrimin istikametini değiştiren güçlü itkiler üdebâdan değil, onların arkasında yer alan, kutuplara ayrılmış, karşılıklı olarak mu-hasım sosyal gruplardan çıkar. Nitekim aslında Mısırlı Prens Mustafa Fâzıl Paşa'nın Mısır ve Osmanlı'daki şahsî iktidar mücadelesinin kılıfını oluşturan anayasal reform uğruna Yeni Osmanlı hareketinin sponsorluğunu yapması (Mardin 1996: 41) da bu tespite tam olarak uyar.

Bu aydınlar için gazeteciliğin maddî ve manevî çift işlevi vardı. Gazetecilik, söz konusu geçim sağlama işlevinin yanında daha önemlisi, kamuoyu oluşturma işlevi görecekti. Onlar gazeteciliğe yönelmişlerdi, çünkü kendilerine ulaşılacak ve yönetilenlerin en kaliteli olanlarının rol alabileceği anayasal hükümet idealini seslendirmede bilinç sahibi kılınacak küçük bir okuryazar kesim vardı (Shils 1966: 357). Yeni Osmanlılar, Osmanlı'da henüz faaliyete başlamadan önce Paris'de yayınladıkları programlarında savundukları temel prensipleri serdettikten sonra,

“maksadın istihsâli yolunda” şiddet eylemi değil, “propaganda ve ikna usulü” ile çalışacaklarını belirtir (Karal 1988: 210). Bu tavır, “anayasalcı hareket”in “devrimci siyaset”in zıddı olarak (Shils 1966: 356) tasavvuruna uymaktadır.

Onlar, Ali Süavi’nin sonunun gösterdiği gibi, Osmanlı siyasî kültürünün devrimci bir siyasete elvermediğini bildiklerinden daha makul bir yol seçmişlerdi: basın-yayın yoluyla fikrî propaganda, anayasal değişim sürecini hızlandıracak bilinçli bir kamuoyu yaratma. Türk gazeteciliğinin babası sayılan ibrahim Şinasî’nin çıkardığı *Tasvir-i Efkâr,* tabiî hukuk ve anayasal düzenle ilgili Avru-paî kaynakları, birinci elden okuyucularına aktarıyordu. Namık Kemal, Eylül 1868’de *Hürriyet*’de yayınlanan “Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar” başlıklı sekiz mektupluk makale dizisiyle Osmanlı’ya uygun anayasal bir hükümet modeli ortaya koymaya çalışmıştı. Keza Abduh (1980: III/350) da 1880’de *el-Vekâ’iul-Mısriyye*’de yazdığı yazıda “anayasal hükümet, şûrâ, vatan, haklar, kamuoyu” gibi kavramlar etrafında anayasalcılığın Mısır için taşıdığı meziyetleri dile getirmişti.

Medenileştirici Batı’nın Gelişi III: Yumuşak Emperyalizm

XIX. asırda medenileştirici Batı’nın iki tür gelişine islâm dünyası iki tür karşılık verdi. Birincisi, 1798’de Napoleon’un Mısır seferiyle başlayan Batılı sömürgeciliğe, sıcak savaşa karşı 1830’larda Osmanlı ve Mısır’da politik modernleşme başlatıldı. ikincisi, “islâm ve Türklük ilerlemeye mânidir” sloganına dayalı ingiliz kültür savaşına karşı ise 1860’larda Yeni Osmanlılar, 1880’lerde Mısırlı modernistler tarafından islâm’ın yeniden yorumlanmasına yol açan bir entelektüel hesaplaşmaya girişildi. Bu sıcak ve soğuk savaş, Ba-tı’nın Osmanlı-islâm dünyasına yönelik “sert etki” yolları olarak görülebilirdi. XIX. asırdan itibaren Batı’nın, aynı zamanda fiziksel gücü sayesinde kendi kültürünü islâm ve Doğu dünyasına taşıması,

akültürasyonun “kültür emperyalizmi” olarak adlandırılan uç örneğini oluşturmuştur. Örneğin modern dönem Doğu-islâm dünyasına yabancı ideolojiler, temelde Batı ile kültürel temas sonucu gelmiştir.

“Kültür edinimi” anlamında *akültürasyon*, sosyolojide, sosyal değişme sürecinin önemli bir dinamiği olarak farklı kültürlerin temas ve etkileşimini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu, farklı kültürlerden grupların doğrudan ve sürekli bir ilişkiye geçmeleri sonucu kültür kalıplarında ortaya çıkan temel değişimleri ifade eder. Tarih boyunca savaşlar, göç, ticaret, turizm gibi çeşitli yollarla gerçekleşen kültürel yayılım ve etkileşimin dinamikleri ve derecesi hakkında uzmanlar birtakım ölçütler geliştirmişlerdir (Moore 1963: 86). “Çevresel meydan-okuma” teorisiyle açıklanan, akültürasyon sürecinin en yaygın görüldüğü alan, aktarılması en kolay teknolojik-maddî kültürdür. Ancak esas açıklama zorluğu, sosyal organizasyon, hayat tarzları, hukukî düsturlar ve hatta dinî inanç sistemleri gibi maddî olmayan kültürel sistemlerin intikalinde görülmektedir.

XIX. asırda Batılı kültürün diğer kültürler üzerindeki etkisi, manevî alanda akültürasyonun uç örneğini oluşturur. Çünkü etki-tepki diyalektiğince Batılı kültürün başka kültürlere görülmemiş yoğunlukta bir etkisi ve buna karşı aynı yoğunlukta bir içselleştirme eğilimi söz konusudur. insanlık tarihinde emsali görülmemiş bir şekilde maddî ve manevî başarılarıyla Batı’yı bir bütün olarak model alma, ona karşı koymak için düzenini kendine mal etme, somut olarak *Batılılaşma* denen *modernleşme* projesi, çağımızda akültüras-yonun ana dinamiğini oluşturmaktadır. Bu projenin gerektirdiği rakip modeli yakından tanıma ihtiyacı ise seyahat, eğitim, tercüme gibi yollarla Doğu’yu Batı’nın daha da derin “yumuşak etki”sine açmıştır.

XIX. asırdan önce islâm dünyasında Batı’ya kültürel-yönelişli bir seyahat olgusundan bahsetmek zordu. Tek-tük yapılan seyahatler, daha çok resmî, diplomatik ve dolayısıyla belli bir çevreyle sınırlı nitelikteydi (Newman 2001). Osmanlı’da da keza bu tür, erken modern dünyada Avrupa ile diplomatik ilişkilerin gelişmesine paralel olarak Yirmisekiz Çelebî Mehmed Efendi’nin *Fransa Sefa-retnamesi* gibi, daha çok resmî saiklerle yapılan seyahatlerle sınırlıydı (Asiltürk 2000). Ancak XIX. asırdaki ölümcül karşılaşma, çok geçmeden Avrupa ülkelerini Müslümanlar tarafından kültürel, entelektüel yönelişli seyahatlerin gözde hedefi haline getirdi.[48]

48 XIX. yüzyıl islâm dünyasında Batı’ya seyahatler hakkında Louca 1970, Eickelman 1990, Abu Lughod 1963: 69-75, Newman 2001, Yared 1996.

Batılılar Ortaçağlardan itibaren o zaman güçlü olan islâm ve Doğu dünyasını seyahat yoluyla keşfe çalışmıştı. Şimdi trend tersine dönmüş, hâkim Batı, yabancı seyahatlerin cazibe merkezî haline gelmişti. Dahası, zamanında egzotik Doğu gibi bir “fanteziler diyarı” olmanın ötesinde “medeniyetin kıblesi” olarak alınan Batı, kendisiyle başa çıkmak isteyen Doğulu ülkelerin aydınlarının inceleyeceği bir model, laboratuar haline gelmişti. islâm ve Doğu dünyasının Batı’nın doğrudan veya dolaylı etkisiyle girdiği modernleşme süreci, Batı ile hesaplaşmayı, bu da bizzat gözlemle onu iyice tanımayı zorunlu kılıyordu. Böylece Batı medeniyetinin gücünün sırrını öğrenme merakı, Müslümanlar arasında gerek entelektüel, gerekse de resmî amaçla giderek artan bir tempoda Batılı ülkelere gezi ve eğitim hareketine yol açtı.

Osmanlı’da 5 Nisan 1863’de Avrupa’ya seyahate giden öncü isimlerden Abdülhak Hamid’in babası Hayrullah Efendi (1818— 1866), eserinin başında bu yeni tür seyahatin gerekçesini anlatır. Ona göre mamur ve medenî ülkelerin siyasî rejimlerini tanıma gereği, küllî kaidelerdendir. Hızla gelişen basın ve yayın araçları sayesinde yaşadıkları dünyada kalkınmış nice ülkenin varlığından haberdar olan ve böylece gaflet uykusundan uyanan halk, istanbul’a belli vakitlerde gidip gelen vapurların gelip gittiği ülkelerde üretilen nice nefis malın üretildiği fabrikaları gezip görmek istemekte, ancak gidecekleri ülkelerin dil ve kültürlerini bilmediklerinden dolayı bu konuda Türkçe bir kılavuz sıkıntısı çekmektedirler. Bu konuda mevcut tek-tük seyahatnamelerin de yetersiz kaldığını gördüğünden kendisi bu boşluğu tam olarak doldurmaya niyetlenmiştir. Çünkü ona göre, medenî ülkelerle ilişki kapılarını açmış olan 36 milyon nüfuslu Osmanlı Devleti’nin dünyanın en gözde yerlerinden bir mevkide komşularının durumundan habersiz duramayacağı ve memlekette dahî Avrupa’ya seyahat etmenin giderek moda haline geleceği melhuzdur (Hayrullah Efendi 2002: 3).

XIX. asır islâm dünyasındaki bu seyahat trendi içinde en dikkat çekici olanı, doğrudan bir Osmanlı Sultanı Abdülaziz tarafından 1867’de Avrupa’ya yapılandı; zira Osmanlı tarihinde ilk kez bir sultan, askerî sefer dışında turistik bir amaçla Avrupa’ya ayak basıyordu. Bu ziyaret kararında temelde diplomatik çeşitli mülahazalar etkili olmuştu. Görünüşteki amaç,

III. Napoleon'un 1867 yılındaki Paris sergisini görmekti. Esas amaç ise, o zaman Girit'teki isyanlarla Batı Avrupa başkentlerinde sarsılan Osmanlı itibarını yeniden tesis etmekti. Âlî ve Fuâd Paşaların ısrarlı teşvikleriyle alınan bu kararda, bu tür diplomatik mülahazaların yanında, Avrupa medeniyeti ve politikasını yakından görme niyeti de rol oynamıştı.

Seyahat, genel olarak bu amaçları başarmıştı. Sultan'ın Avrupa medeniyetine dair izlenimleri etkileyiciydi. Umulacağı gibi özellikle askerî-teknolojik alandaki yenilikler onu cezp etmişti. Bilhassa demiryollarına hayran kalan Abdülaziz, bunların kendi ülkesinde de inşası için atılım başlatmıştı. Seyahat esnasında Osmanlı'nın yalnızca demiryollarına değil, geniş kapsamlı kamu öğretim programlarına ihtiyacını da fark eden Sultan, gerek Avrupa dönüşü yayınladığı bir hatta, gerekse de bakanlar konseyiyle yaptığı konuşmalarda bunları dile getirmişti. Bununla birlikte Batı'nın anayasal rejiminden pek etkilenmeyen Sultan, ancak kendi emperyal konumuyla bağdaşabilecek bir genişletilmiş temsilciler şurası fikrine kaymış olabilirdi (Davison 1963: 235—9).

XIX. asırda modernleşme konusunda kafa yoran Müslüman aydınların hemen hemen hepsi önce Batı'yı ziyaret etmişlerdi. Bu yüzden islâm dünyasında bu seyahatlerin kronolojisi, bir anlamda islâm modernizminin kronolojisini de yansıtıyordu. iran, 1811 ve 1815 kadar erken tarihlerde Avrupa'ya küçük öğrenci grupları göndermiş ve iranlı öğrencilerin en azından biri Mirzâ Muhammed Sâlih Şîrâzî, seyahat gözlemlerini kitaplaştırmıştı (Polk 1968: 122, Newman 2004: 81, Atai 1992).

Ancak islâm dünyasında Batı'ya seyahat konusunda Rifâ'a Râfi' Tahtâvî (1801—73) öncü isim olarak tanınmıştır (Silvera 1980). 1826 yılında Mehmet Ali Paşa tarafından Paris'e gönderilen ilk öğrenci misyonuna imam olarak Ezher mezunu Tahtâvi atanmıştı. Ancak Mısırlı otoritelerden diğer öğrencilerle birlikte kendisi için de tahsil izni almayı başaran Tahtâvî, Paris'teki bu beş yıllık eğitim süresini en iyi şekilde değerlendirmeye yöneldi. O zamanlar Paris'e gönderilen herhangi bir öğrenci misyonunun alabileceği en geniş liberal eğitimi alan Tahtâvî, Batılı kültür hakkında kayda değer bir birikim sağladı.

O, bu süreçte bir yandan Rousseau, Voltaire, Montesquieu ve Condillac gibi XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarının liberal meşrûtî düşünceleriyle tanışırken, diğer yandan da Fransız toplumu ve kültürünü yakından gözledi

ve izlenimlerini yazdığı eserlerle Mısır kamuoyuna aktardı. “Değişim, ilerleme, medeniyet, ulus, devlet, toplum, anayasa, yasama, hukuk devleti, genel yarar, siyasî katılım, sivil toplum, kamuoyu” gibi modern olguları, kavram veya terim olarak ilk kez onda buluruz.[49] O, Avrupa toplumu ve kültürünün kapsamlı bir tasvirini yapan ilk gözlemciydi; *Tahlîsul-Ibrîz* adındaki Paris seyahatnamesi, hem üslup, hem içerik olarak daha sonra Arap dünyasındaki benzeri çabalar için örnek oluşturdu. Avrupa dışındaki birçok ülkeyi ilk defa zikrederek vatandaşlarının içinde yaşadıkları fiziksel dünya hakkındaki vizyonlarını genişleten seyahatnamesi, bu itibarla Arap bilincinin parçası haline geldi (New-

49 Newman 2003: 9—92, Vatikiotis 1985: 109, 113, Hourani 1993: 69, AlAzmeh 1996: 401.

man 2004: 83).

Arap dünyasında Batı’ya seyahat konusunda Tahtâvî’yi izleyen öncü isim olarak Ahmed Fâris Şidyâk (1804—87)’ı görüyoruz. 1848’de oryantalistlerle birlikte Ahd-i Cedid’in Arapça versiyonunun hazırlık çalışmalarına katılmak üzere ingiltere’ye giden Şidyâk, bir süre Cambridge ve Oxford’da bulunduktan sonra 1857 yılına kadar kaldığı Paris’e geçmiş ve Avrupa medeniyetine dair gözlemlerini, 1855 yılında Paris’de yayınladığı eserinde aktarmıştır.[50] Alışılagelmiş türlerin dışında, seyahatname-otobiyografi-deneme karışımı bu hacimli eserinde Şidyâk, kurmaca bir üslup içinde Doğu ile mukayeseli perspektiften Batılı yaşayış ve düşünüşün son derece duyarlı bir eleştirisini yapmıştır.

50 Ahmed Fâris Şidyâk, *es-Sâq ‘ale’s-Sâç fî mâ hüve’l-Fâryâç* (Paris: BenjaminDupart, 1855).

Tahtâvî’nin eseri, Arap dünyası için olduğu kadar Osmanlı dünyası için de öncüydü. 1831 baharının sonlarında Mısır’a dönüş yapan Tahtâvî, Tıp Okulu’ndaki görevini sürdürürken üzerinde çalıştığı seyahatnameyi Şeyhi Hasan Attâr’ın önsözüyle 1834’te yayınladı. Mehmed Ali’nin rağbetine mazhar olan eserin Türkçeye tercümesine karar verildi. Rüstem Besim tarafından *Sefaretnâme-yi Rifâ’at Bey* adıyla Türkçeye çevrilen eser 1839 yılında Bulak’ta basıldı. Tanzimat Fermanı’nın ilan edildiği 1839 yılında basılarak nüshaları istanbul’a gönderilen eser, Babıâli’nin hayli ilgisini çekti

(Newman 2004: 44). Eserin içeriğiyle Tanzimat reformları arasındaki ilişki, araştırmaya değerdir.

Yukarıda adı geçen Hayrullah Efendi de öncü ve iddialı seyahatnamesinin önsözünde yazılış gerekçesini açıklarken, nadir emsal eserler arasında Tahtâvî'nin bu eseriyle, Paris Sefareti Başkâtibi Seyyid Mustafa Sâmî Efendi'nin 1838'de yayınlanan *Avrupa Risa-lesi*'ne atıf yapar. Hayrullah Efendi (2002: 84), Osmanlı elitizmini yansıtan bir üslupla, Paris'de aynalı bir kafeyi yanlışlıkla kalabalık olarak algıladığından dolayı "Yukarı Mısır'da bulunan Asyut adlı beldede doğup büyümüş, daha sonra Mısır'da Ezher Universite-si'nde Arapça ilimler tahsil edip Mısır ile Asyut arasındaki köy ve kasabalardan başka bir yerleri bilmeyen Şeyh Rifâ'a" diyerek Tah-tâvî'yi açıkça küçümser. Ancak ne yazık ki eseri zamanında yayınlanmadığı için etkisiz kalmıştır.

islâm dünyasında Batı'yı gezerek ve tanıyarak fikrini geliştiren Müslümanlar aydınlar arasında Tahtâvî ve Şidyâk'ın ardından Tunuslu Hayreddîn (1821—90)'i görüyoruz. Ahmed Paşa tarafından 1840'da kurulan orduya girerek burada Tunus ordusunu yetiştirmek için gelen Fransız heyetindeki subaylardan Fransızca öğrenen Hayreddîn, 1853—57 yılları arasında Tunus'u temsilen Fransa'ya gönderildi. Burada Avrupa kültürünü yakından tanıyan Hayreddîn, aynı zamanda Âlî Paşa dâhil, Osmanlı ve islâm dünyasından birçok kişiyle de tanışma fırsatı buldu.

Osmanlı Devleti'nde 5 Nisan 1863'de Avrupa'ya seyahate giden Hayrullah Efendi (1818—1866)'yi görüyoruz. Ancak seyahatnamesi zamanında yayınlanmadan kaldığı için kamusal bir etkisi olmamıştır. Bir süre sonra 1867 yılında Yeni Osmanlılar ise gönüllü bir seyahatin ötesinde, mevcut rejime muhalefetlerinden dolayı Avrupa'ya entelektüel bir "hicret" gerçekleştirmişlerdir. Dolayısıyla edebî bir seyahatnameden çok fikrî makaleleri yoluyla Avrupa hakkındaki gözlemlerini aktarmışlardır.

Hindistan'da ise Seyyid Ahmed Han (1817—1898), Batı'yı ilk elden tanıyan Müslüman aydın neslinin öncü ismi sayılabilir. Hakkındaki bütün incelemelerin vurguladığı gibi, 1869—70 yılındaki ingiltere ziyareti, onun fikrî hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Oradaki gerek eğitim sayesinde kadınların da katıldığı Batılı sosyal hayatı, gerekse de Cambridge gibi

entelektüel çevrelerdeki ziyaretleri sayesinde Batılı fikrî ortamı yakından gözlem, Ahmed Han üzerinde derin etkiler bırakmıştır (May 1970: 40).

Daha önceden siyasî olarak ingiltere'ye bağlılığı vurgularken Ahmed Han'ın şimdi ilgisi kültürel gelişim üzerine yoğunlaşmıştır.
O, cemaatini sadece ingiliz yönetimini kabule değil, aynı zamanda Batılı kültürü kazanmaya da iknaya çalışmaktadır artık (Smith 1969: 8—9). Güçlü Vehhâbî etkisi altındaki muhafazakâr bir Müslüman olarak gittiği ingiltere'den köklü bir zihniyet dönüşümü geçirerek dönen Ahmed Han, bundan sonra eserlerinde tabiat-üstü müdahaleyi dışlamış, bütün varlıkların, insan aklının kavrayabileceği, evrensel, tek ve değişmez tabiat kânunlarına göre yönetildiğini savunur hale gelmiştir (Troll 1978: 183—4).

Mısır'da 1834 yılında yayınlanan Tahtâvî'nin Paris Seyahatnamesi Muhammed Abduh dâhil bir Arap ve Mısır nesline ilham verdi. Abduh, Urabî Paşa isyanından sonra sürgüne gönderildiği Beyrut'tan 1884 yılı başlarında Paris'e giderek üstadı Afgânî ile buluştu ve bu arada Hartington ve diğer ingiliz yetkililerle Mısır ve Sudan sorununu görüşmek üzere Londra'ya kısa bir ya da iki ziyarette bulundu (Adams 1968: 58, Hourani 1993: 134—5).

Batı medeniyetinin gözlemciler üzerindeki etkisi, diğer bir deyişle Batı'ya bakış tarzları, kendi geleneklerini algılayış tarzlarına göre değişmiştir. Batı'yı tanıma, kimilerinde kendi gelenekleri lehinde, kimilerinde aleyhinde bir etkilenmeye yol açmış, diğer bir deyişle, kimi Müslüman aydınların geleneklerine daha da yaklaşmalarına, kimilerinin ise daha da uzaklaşmalarına vesile olmuştur. Batı medeniyetinin gözlemi, Osmanlılar gibi gelenek ve kimlik hissi güçlü gözlemcilerde, alınan derslerle birlikte genelde muhafazakâr, diğerlerinde ise modernistik eğilimin güçlenmesine yaramıştır. Avrupa medeniyetinin beşiği sayılan Fransa ve ingiltere'nin başkentleri Paris ve Londra'ya giderek Batılı entelektüel çevreleri de tanıyan Namık Kemal, objektif bir bakışla Batı'nın olumlu yönlerini takdir ederken kendi dünyagörüşüne aykırı tabiatını eleştirmekten de geri durmamıştı (Mardin 1974: 43; Mardin 1996: 333, 356).

"Namık Kemal, Avrupa'daki ilerlemeyi meydana getiren unsurlardan birisinin, iyi bir yönetim tarafından iç güvenliğin sağlanması olduğunu açık bir şekilde görmüştü. Ancak bu, onu giyim, sosyal münasebet ve görgü kuralları konusunda birçok islâmî müesseseye sıkıca sarılmaktan

alıkoymadı.” Örneğin Ibret’teki yazılarından birinde Londra’da gözlediği medeniyetin olumlu yönlerini aktardıktan sonra Namık Kemal (2005: 218), “Vâkıa medeniyet oralarda dahî bütün bütün nekâisten berî değildir” diyerek madalyonun diğer yüzüne, medeniyetin manevî açıdan olumsuz yüzüne dikkat çekmekten geri durmaz. Batı medeniyetinin gerçek yüzünü gördükten sonra geleneğine inancı daha da güçlenen Kemal, bir anlamda “eve dönen adam”dı. Diğer taraftan Ahmed Han, hem siyasî, hem kültürel olarak Avrupa’dan etkilenirken, siyasî olarak karşı olmasına rağmen Cemâleddîn Afgânî de kültürel olarak Avrupa’dan etkilenmiştir. Avrupa gözlemi, Tahtâvî’nin en azından Batılı ile islâmî gelenek arasında bocalamasına yol açtı.

Batı medeniyetine yönelişte seyahatin daha ileri bir adımı eğitimdi. islâm tarihinde Müslüman ve gayrimüslimler arasında çeşitli düzeylerde kültürel ve eğitimsel alışveriş daima yapılmışsa da Müslümanların doğrudan Batılı kurumlarda eğitimi olayının tarihte örneği yoktu. Bu, Batı medeniyetinin üstünlüğünün kesin kabulüydü. islâm ülkelerinin modernleşmesinde, Batılı eğitim almış aydınlar başı çekmişti. iran, Mısır, Osmanlı, Tunus gibi belli başlı bütün Müslüman ülkeler, XIX. asırda eğitim almak üzere Batı’ya öğrenci grupları göndermişlerdi. Henüz 1811 ve 1815 kadar erken tarihlerde Avrupa’ya küçük öğrenci grupları gönderen iran, bu konuda da başı çekmişti (Polk 1968: 122, Newman 2004: 78—82). Osmanlı ve Mısır’dan Mustafa Reşîd ve Mehmed Ali Paşa gibi yöneticiler, Batılı ülkelere bazen teknik ve askerî, bazen beşerî bilimler alanlarında yetiştirilmek üzere öğrenci grupları göndermişlerdi. Bazen de genç aydınlar kendi inisiyatifleriyle, bazen formel, diplomalı, bazen de enformel, diplomasız eğitim almak üzere Batılı ülkelere yönelmişlerdi. Örneğin Seyyid Ahmed Han, iki oğlunu Cambridge Universitesi’nde okutmak üzere ingiltere’ye götürmüştü (May 1970: 39).

Hoca Tahsin Efendi (1812—1880), Batılı bir seçkin ulemâ zümresi oluşturmayı hedefleyen Tanzimat’ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa tarafından 1857’de Paris’teki Mekteb-i Osmanî’ye hoca ve sefarete de imam olarak gönderilmişti (Chambers 1968). Tahtâvî, Paris’de bulunduğu sırada Chevalier ve Namık Kemal de Londra’ da F. A. Fanton adındaki Batılı hocalardan özel dersler almışlardı
(Newman 2004: 288, Mardin 1974: 22, 67). Batılı eğitim, Mısır

gibi bazı Müslüman ülkelerde aydınların ötesinde bizzat hükümdarlara kadar uzanmıştı. 40 yaşına kadar okuma-yazma bile bilmeyen Mehmed Ali’ye karşılık Avrupalı öğretmenler tarafından özel olarak yetiştirilen ve bir süre Avrupa’da bulunan torunları Said (1854—63) ve özellikle ismail (1863—79)’in devirlerinde Batılılaşma süreci yeni bir ivme kazandı (Wendell 1972: 131—2).

Batı, yalnız kendi kültür dünyasını taşıyan misyoner okulları ile değil, daha sonra Genç Türkler örneğinde olduğu gibi kendi ikliminde yetişerek modernliğe tamamıyla açık hale gelen seçkinler sayesinde islâm topraklarına nüfuz etmişti. Nice yeni fikir, fikirlerin en azından eşit derecede önemli ince tazammunları, yeni değerler, yeni yönelişler, bu formel eğitimsel yollardan aşılanmıştı (Smith 1977: 57). Hatta Capen (1911: 750) gibi bazı misyonerler, yeni ülkelerin yönetici seçkinlerini bizzat yetiştirdiklerini iddiaya kadar varmıştı. Ona göre Robert Kolej, Bulgaristan liderlerini yetiştirmiş, bizzat Hıristiyan okullardan mezun olmayan Genç Türkler ise, mezunlarının her yerde hürriyet, adalet, eşitlik ve kardeşlik tarafında yer aldığı Hıristiyan okullarının yaygın etkisiyle ancak yeni bir Türkiye davasına girişebildiklerini itiraf etmişlerdi.

Batı’ya gönderilen öğrenci misyonları, bu bakımdan çoğu kez onları gönderen yöneticilerin beklemedikleri, ters sonuçlar vermişti. Paris, asırlardır Avrupa medeniyetinin kâbesi olarak yabancıların ilgisini cezbeden bir şehir olmuştu. Dahası Fransız Devrimi’n-den sonra bu şehir, adeta “uluslararası politik toplumsallaşma” merkezî haline geldi. Şehir, buraya tahsile gelen öğrenciler için yeni fikirlerin dağıtım kanalı kadar aynı zamanda geldikleri ülkelerdeki siyasî rejimlere muhalefetin üssü haline geldi. Yani Doğulu öğrenciler, Paris’ten dünyayı değiştirmeye yarayacak ideolojiler kadar, bunları hayata geçirme tarzını, hem aydın, hem de devrimci kimliğini alıyorlardı.

Burası, XIX. asırda istanbul ve Kahire’deki siyasî rejim muhaliflerinin buluşarak eylem planları yaptıkları bir sürgün şehri haline gelmiş, Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar ve Afgâ-nî ve Abduh gibi Mısır modernistlerinin hepsinin yolu Paris’ten geçmişti. Genç, muhalif Doğulu aydınlar, Avrupa’da Batı’yı değiştiren düşünce akımları sayesinde dünyayı değiştirme bilincine ulaştıkları gibi, içsel değişim dinamiklerinin genelde zayıf kaldığı ülkelerinde özledikleri dönüşüm sürecinin hızlandırılması için

yerli hükümdarlar üzerinde bir baskı unsuru olarak Batılı seçkinler ve kamuoyunun desteğini kazanmaya çalışmışlardır.

ideolojileşme Örüntüleri

Dinlerin evrenselleşme sürecinde kaçınılmaz olarak yüzleştikleri teodise probleminden kaynaklanan meşrûiyet krizinin onları teolo-jileşmeye zorladığını, klasik çağında islâm'ın Gazâlî sayesinde bunu aştığını belirttik (Gencer 2011c). Ancak elbette bu, dini teoloji/ ideoloji-leşmeye götüren yolların ebediyen tıkandığı anlamına gelmiyordu, bu, ancak Allah'ın elindeydi. Gazâlî, sadece başa geldiği durumlarda bu ideolojileşmeyi aşma yolunu göstermişti. Modern çağda Batı'nın tahaddîsiyle başlayan meşrûiyet krizi, diğer dinlerle birlikte islâm'ı da ideolojileşmeye zorlayacaktı. Dolayısıyla bu ide-olojileşme örüntülerini analiz için incelikli bir tipoloji geliştirmeye ihtiyaç vardır.

Bunun için önce "modernleşme" teriminin *deskriptif* ve *normatif* anlamları ayırt edilmelidir. ingilizce *modernization* kelimesiyle ayı-rabileceğimiz deskriptif anlamda modernleşme, meşrûiyet krizine yol açan köklü bir sosyal değişimi belirtir. ingilizce *modernizing* kelimesiyle ayırabileceğimiz normatif anlamda modernleşme ise, bu olumsuz değişime karşı yeniden-meşrûlaştırmaya yönelik köklü bir sosyal değişme sürecine delalet eder. Meşrûiyet krizinin doğurduğu modernleşmeye karşı yeniden-meşrûlaştırmaya yönelik entelektüel cevapları, "gelenekselcilik ve moderncilik" olarak başlıca iki ve bunların iki alt-kategorisiyle birlikte şu şekilde toplam dört kategoride toplayabiliriz:

Tedeyyün tarzı		
Sağ Sürdürücü	Sol Yeniden-Kurucu	
Geleneksel		
Nomisizm	Mesiyanizm	
Modern Meşrûiyet Krizine Karşı İdeolojileşme Örüntüleri		
Gelenekselcilik	Moderncilik	Tepki Boyutu
1. Muhafazakârlık 2. Gelenekselcilik (Liberalizm)	1. Fundamentalizm 2. Modernizm	Hayat tarzı Düşünce tarzı

Burada öncelikle "sağ/sol" şeklinde ayırdığımız ideolojik yönelişlere vücut veren tedeyyün tarzındaki ihtilafı anlamak gerekir. insanların belli bir zaman ve mekânda dini algılayış ve yaşayış tarzlarını ifade eden *tedeyyün* kavramında din ve tarih anlayışı birleşir. "Sağ" kategorisine yerleştirdiğimiz gelenekselciliğin dayandığı *şer'îcilik* anlamına gelen *nomisizm,* bir imtihan diyalektiğince *nomos=şeriat* denen dinin gövdesini oluşturan ilâhî yasa sayesinde tarihte "cihad" denen kesintisiz, kolektif meşrûlaştırma ancak beşerin kurtulabileceği anlayışını ifade eder. Burada anahtar kavramlar, *şeriat, cihad* ve kesedir. Arapça *deyn=borç* kökünden türeyen dini, onun özel ifadesi şeriatı gönderen Allah, şeriat kaynağından içen, borca dayalı ticareti kazanan, insandır. islâm'da her hicrî asrın başında gelen mü-cedditin *tecdit* misyonu, şeriatın beşerî tercümesi olan fıkhı yenilemek, baş-müceddit olarak Mehdî'nin misyonu ise Batı'da olduğu gibi tarihi askıya alarak kendisini bekleyen insanlığı kurtarmak değil, şeriatı uygulama sürecini tamamlamaktır.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm gibi tüm ibrahimî dinler özünde şer'îcidir. Ancak zamanla teodise problemiyle karşılaşan Yahudilik ve Hıristiyanlık, Zerdüştlüğün etki alanına girerek (Barr 1985) mesiyanistik hale gelmişlerdir. islâm'da ise teodiseyi aşmanın başlıca yolu olarak teo-sentrikten nomo-sentrik bir din anlayışına tam geçişi sağlayan Gazâlî

olmuştur. *Mesiyanizm* denen *eska-tolojik zihniyet,* teodise problemi karşısında imtihan alanı tarihi askıya alarak sonundaki kurtarıcının kuracağı yeryüzü cennetini bekleme psikolojisini ifade eder. "Psikolojisi" diyoruz, çünkü Sa-muel Beckett'ın deyimiyle bu "Godot beklentisi", Şî'î iran'da olduğu gibi bazen açık, bazen Aydınlanma Avrupa'sı veya Sünnî Arap dünyasında olduğu gibi örtük olabilir.

işte analizcileri zorlayan asıl ince nokta, bu örtük olanı, seküler-leşeni keşfetmektir. Çağdaş araştırmalar sonucu sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine onu sofistike bir dönüştürme süreci olduğu anlaşıldı. Geleneksel tedeyyün tarzları olarak nomisizm ve mesiyanizmin sekülerleşme sürecinde geleneksel-cilik ile modernciliğe dönüşümünde görülen bu karmaşıklık, tabloda genel sağ ve sol kanatlar olarak ayırdığımız gelenekselcilik ile modernciliğin de kendi içinde sağ ve sol yönelişler olarak "muhafazakârlık ve gelenekselcilik" ile "fundamentalizm ve modernizm"e ayrılmalarında daha da artmaktadır. Asıl iş de bunun tespitidir.

A. Muhafazakârlık/Gelenekselcilik Ayırımı

Bu tablodaki sıraya göre önce meşrûiyet krizine karşı ideolojik tepkinin sağ cephesinde yer alan gelenekselciliğin muhafazakârlıktan farkına bakalım. ilgili çalışmalarda *muhafazakârlık* ile *gelenekselcilik* terimleri arasında net bir ayırım bulmak zordur. Muhafazakârlığın kökenini Eflatun gibi kadim filozoflara kadar indirme girişimleri olsa da, Karl Mannheim'ın, bunun, Fransız ihtilali'nden sonra doğan modern bir siyasî ideoloji olduğu görüşü geniş kabul bulmuştur (O'Sullivan 1976: 9-12). Bütün -izmler gibi muhafazakârlık ile gelenekselcilik de ideoloji çağı XIX. asırda doğmuşlardır. Bizzat Burke'ün eserinin başlığından anlaşılacağı gibi muhafazakârlık, devrim ile gelen modernliğe tepkinin ürünüdür. Bu, bize

muhafazakârlığın iki karakteristiğini gösterir. Türkçede *tutuculuk* denen muhafazakârlık, birincisi, diğer -izm'ler gibi bir ideolojiden ziyade "ihtilal" denen radikal değişikliğe karşı ve ikincisi, bu itibarla bir *tutumlar* manzumesini ifade eden *izafî* bir terimdir. Modern Batı tarihinde *devrimcilik* ve *tutuculuk,* birbirine zıt iki halet-i ruhiyeyi ifade eden kavramlar olarak revaç bulmuştur.

Devrim ile gelen modernliğin yol açtığı meşrûiyet krizi, önce eylemsel, sonra söylemsel bir tepki doğururur; modernliğe tepkiden sonra modernizme karşı bu tepkiyi temellendirme, gerekçelendirme arayışı muhafazakârlıktan tradisyonalizme (gelenekselcilik) geçişe yol açar. Şu halde muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasındaki farkı şöyle formüle edebiliriz: Muhafazakârlık, *modernlik* denen modern hayat tarzına, gelenekselcilik ise *modernizm* denen modern düşünce tarzına tepkinin ürünüdür. Keza Sanayi Devrimi ile zirveye çıkan modernliğin getirdiği zulüm kadın hareketlerini doğururken, bilahare modernliğin arkasında yatan modernizme tepki olarak bu hareketi gerekçelendirme girişimi feminizme vücut vermiştir. "Post-modernizm, post-feminizm" gibi, modernizm kadar ona bağlı feminizm gibi ideolojilerin de "-post=-sonrası" versiyonlarının zuhuru, bu etki-tepki ilişkisinden dolayıdır.

Bu itibarla *muhafazakârlık,* fundamentalizm ve devrimciliğin, *gelenekselcilik* ise modernizmin zıddı olarak belirir. ingiltere'de Ric-hard Hooker (1554—1600) ile Osmanlı'da Ahmed Cevdet'i "muhafazakârlar" olarak tanımlayabiliriz; çünkü bunlar, temelde devrimsel değişikliklerle gelen modern hayat tarzına karşı dururlar. Buna karşılık ingiltere'de John Locke, Fransa'da Tocqueville, Guizot, Thiers ile Osmanlı'da Namık Kemal'i "apolojet gelenekselciler" olarak tanımlayabiliriz. Bunlar, modern hayat tarzına muhalefetin ötesinde modernliğin arkasında yatan düşünce tarzına karşı geleneği savunmak üzere harekete geçerler.

Bu noktada muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasında temel bir ayırım yapma imkânı doğar. Modernliğe karşı eleştirel tutumlar manzumesi olarak muhafazakârlık, *ideal tip* olarak adlandırılabilir. Örneğin "mutlak monarşi, Protestan ahlakı, kapitalizm, aydın despotizmi, kadın hareketleri, Panislamizm", tarihî-sosyolojik olarak realiteye cevap vermiş birer ideal tiplerdir. Hooker ve Cevdet gibi partizan muhafazakârlar, modernleşmeye

karşı temelde içtihat hukukunun *Mecelle* ile tedvini gibi şeklî yenilikleri içeren eylemcilik ile geleneksel düzenin korunmasına çalışırlar.

Muhafazakârlığın *eylem,* gelenekselciliğin ise *söylem* ile temayüz ettiğini belirttik. Muhafazakârlığın geleneksel içtihat hukukunun modern mevzuat hukuku tarzında tedvini gibi şeklî yeniliklere dayalı eylemciliğini izlemek daha kolaydır ki bu anlamda muhafazakâr eylemcilik, geleneksel *ıslâh* ve modern *reformizm* terimleriyle anlatılabilir. Ancak dikkat isteyen asıl nokta, gelenekselcilikte görülen geleneğin söylemsel müdafaasını tespittir. Modernleşmenin ilerlemesiyle hızla aşınan geleneğin korunması için muhafazakâr aydınların aktivizminin yetersiz kalması üzerine devreye giren apo-lojet aydınlar sayesinde "yeniden-gelenekselleşme" için "geleneğin ideolojileşmesi" başlar.

Bu, sosyolojik açıdan ideolojileşme veya yumuşaktan sert ideolojiye dönüşüm sürecinin oldukça karmaşık işlediğini gösterir. Topluma yön verecek ideolojiler, asla saf ferdî bir entelektüel yönelişten doğmaz. Her yerde yöneticiler, *tedebbür* (expediency) denen, ortaya çıkan rutin veya acil problemlere çözüm bulmaya çalışır. Bilahare teori ile pratik arasındaki açık, meşrûiyet krizi büyüdükçe aslında krizi savuşturmak için geçici olarak bulunan çözümleri temellendirme, diğer bir deyişle tedebbürden teemmüle, siyasalardan ideolojilere geçme ihtiyacı ortaya çıkar. Bu olgu, başlıca Avrupalı sekülerleşme sürecinde görülür. Örneğin Avrupa'da Westphalia Antlaşması ile din ve politikanın kurumsal ayrılması anlamına gelen *sekülerlik (secularity),* daha sonra XIX. asırda *seküle-rizm (secularism)* adıyla bir dünyagörüşüne dönüşmüştür (Asad
2003, Salvatore 2005).

Özünde realiteye karşılık ve anlam vermeye yönelik sosyolojik işlevinden dolayı ideolojiler, sanıldığının aksine modernlikten çok geleneğin lehine işler. Bunlar, özellikle siyasî küreden çekilen din-gelenek adına reform veya devrim uğruna gerekçe sağlamak için çalışır. ideolojileşme, Reformasyondan sonra beliren siyasî rejimler ile çatışmaya başlayan Kilisenin otoritesinin tedricen çözülmesi üzerine ortaya çıkan dinî akımların siyasallaşması ile başladı. We-ber'in tespit ettiği gibi Hıristiyan *kurtuluş* ve *zühd* kavramlarını yeniden yorumlayarak bir çalışma ahlakına dönüştüren ve böylece kapitalizmin inkişafında önemli rol oynayan Kalvinizm,

teolojiden ideolojiye geçişi sağladı. Bu bakımdan gelenekselciliğin babaları Locke ya da Kemal'in yaptığı gibi ideolojik bir söylemin geleneğin yeniden ikamesine yönelmesinde bir çelişki yoktur. Meşrûiyet krizinin misyona çağırdığı bu gibi düşünürler, ayrışan siyasî alan karşısında yeterlik kapasitesi sorgulandığında gelenek lehine argüman sağlar. Bu nidalar başarılı olduğu ölçüde onlar saf bir gelenekselci-liğe dönüş değil, fakat ideolojik yeniden-gelenekselleşmeyi getirir
(Geertz 1973: 219).

Bu itibarla gelenekselcilik, Mannheim'ın *ütopya* adını verdiği yeni bir dünya kurmak üzere tasarlanmış sert ideolojilere karşılık mevcut geleneksel düzeni bir şekilde korumaya yarayan ana "yumuşak ideoloji" olarak belirir; Locke ve Kemal örneğinde olduğu gibi (Findley 1982). Sabine (1959: 557-68)'ın da belirttiği gibi, ideolojilerin yavaş yavaş dinlerin yerini almaya başladığı, herkesin yeni bir öğreti ile ortaya çıktığı bir dünyada Burke'ün tamamıyla kendine özgü, yeni bir felsefe getirdiği söylenemezdi. Artık gelenekten kopuşu dayatan bu ideolojileşme trendine karşı önce geleneği bir şekilde yaşatma, daha sonra da yeniden hayata geçirme gayreti bizzat ideoloji haline gelmişti.

ikna stratejisi, yumuşak bir ideoloji olarak gelenekselciliğin karakteristiği söylemin başlıca boyutunu oluşturur. Locke'un kullandığı "tolerans" ve Kemal'in kullandığı "hürriyet" kavramları, aslında cemaati yeniden-gelenekselleşme doğrultusunda kolektif eyleme sevk için stratejik işlev görürler. Gelecek ayırımla diskörsif moder-nizmin "stilistik" türü olarak gelenekselcilik, geriye dönük ve anakronik olarak bakıldığında bu sofistike karakterinden dolayı çelişkili ve yanıltıcı bir şekilde hem sağcı-liberalistik, hem solcu-sosyalistik olarak görülür. Günümüzde unutulan gerçek, orijinal anlamda liberalizmin, tradisyonalizmin özel adı olduğudur. Zira *liberalizm* teriminin türediği *liberty=hürriyet* kavramı, Weber'in değer-akliyeti kavramsallaştırmasınca geleneksel dünyagörüşünün dayandığı temel değerdir; hak, "hürriyet"te tecessüm eder (Gencer 2010a). Geleneksel dünyagörüşünün dayandığı *hürriyet* değerini savunma kaygısından doğduğu için liberalizm, tradisyonalizmin özel adı olur. XIX. asırda gerçekleşen Sanayi Devrimi ile liberalizm, bugün anlaşıldığı şekliyle ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin dayandığı pejoratif anlamda sağ bir egemenlerin ideolojisi haline gelmiştir.

Bu şekilde paradigması bakımından kadim olan liberalizm=tra-disyonalizmin anakronik olarak bakıldığında solcu-sosyalistik olarak görülmesinin sebebi ise benimsediği yöntemdir. Çağımızdaki spekülatif gelenekselcilerden farklı olarak Locke ve Kemal gibi aydınların gelenekselciliği, "politik ideoloji" kavramının da belirttiği gibi politik-yönelişlidir. Onlar, geleneksel dünyagörüşünün dayandığı *hürriyet* lehindeki tezlerini aslında gelenekselci bir devrime gerekçe olarak geliştirirler. Muhafazakârlığın eylemciliği, geleneğin korunmasına yönelirken gelenekselciliğin söylemi, aslında yeniden-gelenekselleşmeye yönelik eylem içindir. Bu karmaşık savunmacı karakterinden dolayı muhafazakârlığa karşı gelenekselcilik, nomi-sizmin karşılığı olarak gelenekselciliğin, yani "sağın solu" olarak belirir.

ingiltere ve Osmanlı gibi geleneksel ülkelerin temelini oluşturan yazısız anayasa, hürriyetin tecessüm ettiği "hak" kavramına dayanır. Ve bu ülkelerin Locke ve Kemal gibi aydınları, Hooker ve Cevdet gibi muhafazakârların önayak olduğu kısmî yeniliklerin geleneksel hürriyet düzenini korumaya yetmediği kanaatiyle geleneğin tahkimine, yeniden-gelenekselleşmeye yönelik bir anayasal devrimi savunurlar. John Locke'un 1688 Şanlı Devrim'ine ve Namık Kemal'in 1876 ve 1908 Meşrûtiyet Devrimi'ne gerekçe sağlamış olmaları, bu tespiti doğrular. işte muhafazakâr da olsa bu devrimci yönelişinden dolayı gelenekselcilik, solcu olarak görülür. Locke ve Kemal hakkında yapılagelen sağcı/solcu gibi zıt ve çelişkili değerlendirmeler, gelenekselciliğin bu hayli sofistike karakterine nüfuz aczinden kaynaklanır (Gencer 2011a: 23).

Kendi ülkesini de tehdit eden Fransız ihtiali'nden sonra gelen bir düşünür olduğu için burada Edmund Burke, saf muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasında duran bir sima olarak görünür. Ho-oker gibi muhafazakârlar, modernleşmeye karşı aktivizmi seçer, Locke gibi gelenekselciler, gelenekselci bir devrime gerekçe olarak geleneğin müdafaasına girişirken, Burke gibi ikisinin arasında yer alan muhafazakâr-gelenekselciler, temelde Fransız Devrimi gibi bir modernistik devrimi eleştirerek kendi ülkesi başta olmak üzere bu devrimci modernliğin başka yerlere yayılmasını önlemeye çalışırlar. Burke'den farklı olarak Cevdet, hem muhafazakâr, hem muhafazakâr-gelenekselci, yani Hooker-Burke karışımı bir sima olarak görülebilir (Tafsilat, Gencer 2011a). Tüm benzerliklerine karşılık her ülke ve düşünür

sonuçta yegâne olduğundan muhafazakârlık/ gelenekselcilik şeklindeki ideal tipleştirmelere tam olarak uymayacakları tabiidir. Maksat, zaten mümkün olduğunca ideal tipleştir-melerin realiteye uymasıdır; tersi değil.

B. Fundamentalizm/Modernizm Ayırımı

Sekülerleşme sürecinde sağ tedeyyün tarzı olarak nomisizmin dönüştüğü gelenekselciliğin “muhafazakârlık ve gelenekselcilik”e ayrılması sürecinde görülen karmaşıklık, sol tedeyyün tarzı olarak mesiyanizmin dönüştüğü moderncilİğin “fundamentalizm ve mo-dernizm”e ayrılmasında daha da artar. *Nomisizm*, bir *nomos* sayesinde kesintisiz kolektif meşrûlaştırmayla ancak beşerî kurtuluş imkânını kabul ettiği için sağ tedeyyün tarzı olarak tanımlanmıştı. Buna karşılık geleneksel veya modern versiyonlarıyla mesiyanizm, bir kurtarıcı-devrimci sayesinde zulmün sıfırlandığı yepyeni bir dünya kurulması uğruna cârî düzeni reddettiği için sol kategoriye yerleştirilmiştir.

Sekülerleşme sürecinde mesiyanizmin sofistike dönüşümü, no-misizmden zıt istikamette bir kopuş şeklinde kendini gösterir. Geleneksel mesihçilik, ahir zamanda gelecek bir kurtarıcı beklentisiyle cârî “tarihi askıya alma”, seküler mesihçilik ise tam aksine “tarihi hızlandırma” şeklinde bir nomisizmden kopuştur. Bu, ahir zamanda Mesîh’in kuracağı yeryüzü cennetini, seküler bir devrim yoluyla tarihi hızlandırarak “burada ve şimdi” kurma projesidir. Bu bakımdan seküler mesihçilik olarak devrimcilik, tersinden bir mesiyaniz-mi ifade eder. Geleneksel ve seküler mesihçiliklerin her ikisi de nomisizmden kopuş olarak sonuçta aynı kapıya çıkarlar.

Sol tedeyyün tarzı olarak mesiyanizmin modernizme dönüşmesi sürecinde görülen bu karmaşıklık, moderncilİğin “fundamentalizm ve modernizm”e ayrılması sürecinde daha da artar. Bu karmaşıklık, alt-gelenekselciliğin “sağın solu” olarak belirdiği üst-gelenekselci-likten farklı olarak “solun sağı” olarak beliren fundamentalizmde daha belirgin görülür. Çünkü

fundamentalizm, görünüşte muhafazakâr olduğu halde aslında “otantik gelenek” anlamında sünnetin sürekliliğini red bakımından modernisttir. Bu, Toynbee tarafından *zealotizm* denen modern hayat tarzına bir tepkiyi ifade eder; bu tepki ise fundamentalistleri sünnetin sürekliliğini redde götürür.

Aslında ortak bir mesihçi “altın çağ” özlemiyle sünnetin reddin-de buluşan fundamentalizm ve modernizm, sadece bu reddin yönü bakımından birbirlerinden ayrılırlar ki bu ayrışma da “altın çağ” ta-savvurundaki ihtilaftan kaynaklanır. Fundamentalistler ve moder-nistler için değişim âdil dünyanın kaybı anlamına gelse de, “altın çağ” olarak sembolleştirilen bu âdil dünyanın adresi, iki kesimin algılamasına göre değişir. Fundamentalizm-modernizm akrabalığının kökü, birincisinin geçmiş “ilkel çağ”, ikincisinin gelecek “medenî çağ” özlemiyle geriye ve ileriye dönük (retrospective and pros-pective) gelenek reddinde yatar (Schwartz 1987). Bu bakımdan fundamentalizmin arkasında romantisizm, modernizmin arkasında rasyonalizm yatar.

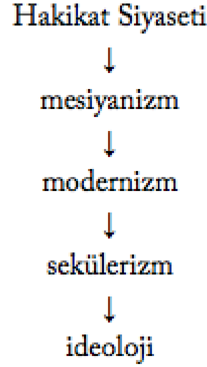
islâm Modernizmi

Hegel ile Nietzsche’nin ardından Martin Heidegger, Karl Löwith, Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg, EricVoegelin, Reinhart Koselleck, Amos Funkenstein, Richard Rorty, Arnold Gehlen, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Gianni Vat-timo, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Louis Dupre, Marcel Ga-uchet ve Pierre Manent gibi çağdaş düşünürler, modernizmin teo-lojik kökenlerine inerek sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aslında sofistike bir dini dönüştürme süreci olduğunu göstermişlerdir (Gillespie 2008, Pecora 2006).

Luther ve Calvin gibi teologlar, dünyaya cevap veremediği için krize giren Hıristiyanlığı “içeriden” yorumlayarak reforme etmeye çalıştılar. Ancak bu girişimin yetersiz kalması üzerine “Aydınlanma” denen entelektüel reformasyona ihtiyaç doğdu. Aydınlanma filozoflarının işi,

Hıristiyanlığın bu “içeriden” yorumunu tamamlayacak “dışarıdan” bir yorumlamaydı. Ancak David Hume, teoloji ile felsefe arasındaki optimal bir işbirliğinin son zeminini de yok etti. Bu şekilde Hıristiyanlığın dışarıdan dönüştürülmesi anlamına gelen Aydınlanma *modernizmi*, Hegel ile zirveye çıktı. XIX. asırda Hegel ile zirveye çıkan *modernizmin* vücut verdiği *sekülerizm* olarak adlandırılan modern bilgiye (bilim ve felsefe) dayalı bir dünyagörü-şü, Hıristiyanlığı bir yol ayırımına getirdi.

Batı’da XVIII. yüzyıl, “felsefî asır”, XIX. ise “tarihî asır” olarak adlandırılmıştı (Reventlow 1995: 150). Bu etiketlendirmeler, Batı’ da Rönesans ile başlayan sekülerleşme sürecinin son safhalarına işaret ediyordu. Bu süreç, şu şekilde basit bir şemayla gösterebileceğimiz, hakikat siyasetinin sacayağını oluşturan “modernizm-sekülerizm-ideoloji” ilişkisine bakarak daha iyi anlaşılabilirdi:



Mesiyanizmin kılık değiştirmiş şekli olarak modernizm, ahir zamanda Mesîh'in kuracağı yeryüzünü cennetini ifade eden "yeni dünya düzenini öne çekme, sekülerizm sayesinde şimdi ve burada kurma projesi" demektir. XVIII. yüzyıla atfedilen "felsefî asır" tabiri, Rönesans ile başlayan, onmaz bir meşrûiyet krizine tutulan Hıristiyanlık yerine hikmet arayışını, XIX. yüzyıla atfedilen "tarihî asır" tabiri ise bu seküler hikmetin seküler din olarak ideolojiye dönüştürülerek evrenselleştirilmesi sürecini ifade ediyordu. Böylece *modernizmin* aracı "bir dünyagörüşü" olarak *sekülerizm* bir meta-ideoloji, "bir toplum projesi" olarak sosyalizm gibi *ideolojiler* ise ona dayanan birer para-ideolojiydi. XIX. yüzyıla "tarihî asır" yanında "ideoloji çağı" denmesi bunun içindi. Geleneksel olarak Hıristiyan Avrupa'nın sağını temsil eden Katolikliğe karşı sol cepheyi oluşturan Protestan, Cizvit ve Yahudi aydınlar, aynı zamanda mo-dernizmin ajanı oldular. Modernizmin açılımı şemasında da bu kesimler arasında ilginç bir zımnî işbölümü görülebilirdi. Bir Cizvit olan Descartes modernizmin, Protestan Hegel sekülerizmin, Yahudi Marx ise ideolojinin babası sayılabilirdi.

Modern hikmet olarak sekülerizmin tümelleştirilmesi ise diyalektik olarak diğer dinlerin tikelleştirilmesini gerektiriyor (Masuza-wa 2005), tikelleştirmenin yolu ise tarihselci perspektiften geçiyor-du[51] Bu açıdan XIX. asır, yalnız modernleşme sürecini tamamlamak zorunda olan Batılı veya onun etkisiyle bu sürece girmek zorunda kalan Doğulu devletlerin değil, bir ölüm-kalım meselesi olarak sekülerleşmeyle karşılaşan dinlerin de "en uzun asrı" oldu.

51 Bu konuda üç klasik çalışma, Iggers 1983, Mandelbaum 1971, Meinecke 1972; ayrıca, Reill 1975.

Geleneksel olarak ibrahimî dinler arasında üstünlük mücadelesi, dinlerin içeriklerinin *hakikate* uygunluğu bakımından yapıla gelmişti; oysa yükselen historisizm ve pozitivizm çağında dinlerin üstünlüğü artık mutlak *hakikat* fikrinin yerini alan *evrensellik* ölçütüne göre temellerinin sorgulanmasıyla belirlenecekti. Bilahare "aşağı eleştiri" denen geleneksel metin eleştirisi, temelde filoloji sayesinde sübût bakımından metnin sıhhatini inceliyordu. Tübin-gen Okulu'nun Alman incil bilginlerinin çalışmasına dayanan "yüksek eleştiri" *(higher criticisim)* ise filolojiyle birleştirilen herme nötik

sayesinde sübût kadar delâlet bakımından da kutsal metinlerin geçerliğini sorgulamaya yöneldi. Geleneksel olarak Hıristiyan Avrupa'nın solunu temsil eden Protestan-Cizvit-Yahudi cepheden David F. Strauss, Ludwig Feuerbach ve J. Ernest Renan gibi teo-log-filologlar, yüksek eleştiri yoluyla yaptıkları "tarihî/gerçek isa" ayırımıyla Katolik Kilise'ye son büyük darbeyi indirdiler (Revent-low 1995).

Tarihî bilincin damgasını vurduğu XIX. asırda dinlerin yalnızca kaynakları değil, sosyal performansları da delâlet bakımından tarihî sorgulamaya uğrayacaktı. David F. Strauss (1808—1874)'un *The Life of Jesus Critically Examined* (1835) adlı eserinin Almanca yayınından 20 yıl sonra Fransız Protestan yazarlardan Napoleon Rous-
sel (1805—1878), François Guizot (1787—1874)'nun açtığı çığırda
Katolik Hıristiyanlığı ilerleme karşıtlığıyla itham ettiği *Catholic Nations and Protestant Nations Compared in Their Threefold Relati-on to Wealth Knowledge andMorality* adlı eserini 1855'te yayınladı.

ilerleme karşıtlığı ithamının eşlik ettiği, Katolik Hıristiyanlığın temellerine yönelik bu eleştiri, daha sonra Yahudilik ve islâm'a da yönelecek, geleneksel dinlerin e*vrensellik* iddialarını çürüterek ti-kelleştirmeye yol açacaktı. Bu kriz, başlıca Yahudilik'te Abraham Geiger (1810—1874) ve Hermann Cohen (1842—1918), Hıristiyanlık'ta Alfred Firmin Loisy (1857—1940) ve George Tyrrell (1861—
1909) ve islâm'da Cemâleddîn Afgânî (1839—1897) ve Muham-med Abduh (1849—1905) tarafından "içsel modernizm" arayışına yol açtı. Maalesef bir seminer dışında (Lathion 2005—2006), üç dinin bu ortak kriz karşısında girdiği modernleşme arayışının tam mukayeseli bir incelemesi henüz yapılmış değildir.[52] Zira üç dinin doktrinal ve kültürel farklılıklarına göre belli ölçüde değişse de ortak tahaddiye tepki olarak doğan bu arayışın ortak bir yönü gözlenebilirdi.

52 Yahudi ve Hıristiyan modernizmler hakkında bazı incelemeler için,
Meyer 1988, Vidler 1934.

Protestan-kaynaklı evrensel-yönelişli seküler dünyagörüşünün geleneksel dinleri tarihîleştirerek çağın dışına itmesi, dindar aydınları kaçınılmaz olarak köklü ve ılımlı alternatifler arasında bir karar anına getirmişti. Katolik Hıristiyanlık ve diğer dinler, ya radikal yolu seçerek dini doğrudan

seküler bir din olarak ideolojiye dönüştüren Marx'ın yolunu tutacak veya kendilerini modern bilgiye uyarlama, "(Protestan) tümel modernizm"le hesaplaşma anlamına gelen bir "tikel modernizm" sayesinde ayakta kalacaklardı. Hızlanan tarihte bu iki şık ta gerçekleşti. Yahudi, Katolik ve Müslüman aydınların bir kısmı mesihçilik psikolojisiyle yeni bir yeryüzü cenneti vaat eden Marksizm'e sığınır veya Cemâleddîn Afgânî gibi Müslüman aydınlar dinlerini doğrudan Marksizm gibi bir seküler din olarak ideolojiye dönüştürmeye yönelirken bir kısmı dinleri adına sekülerizmle hesaplaşma, misilleme yolunu seçtiler. Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler, zamanında kendilerine karşı doğan tümel modernizmle uzlaşma arayışına girmek zorunda kaldılar ve böylece "Katolik modernizm," "Yahudi modernizm" ve "islâmî modernizm" gibi "tikel modernizmler" doğdu.

"Tümel" dediğimiz Batılı modernizmin genelde ibrahimî dinler, özelde islâm ile karşılaşması tarzı, A. J. Toynbee'nin "tahaddî ve karşılık" tezine atıfla daha iyi anlaşılacaktr. Tarihin hızlandığı dönemlerde farklı kültürlerin karşılaşması tarzı, bir "etki/tepki" *(action/reaction)* diyalektiğince belirlenir ki Toynbee (1992: 151—4; 1962: 167—87) "tahaddî ve karşılık" teziyle bunu dünya tarihine uygulamıştır. Bir kültür, ancak başkalarının pahasına yayılabilir ve başka kültürün mensupları uğradıkları hücuma iki alternatif karşılık verebilir. Toynbee tarafından *zealotizm* denen birinci tutum, mağdurların, bu kültürel saldırıya kendi kültürlerine her zamankinden daha sıkı sarılma şeklinde tepkisel bir karşılık vermesini belirtir. Ancak islâm dünyasındaki Vehhâbî ve Mehdî hareketlerinde görüldüğü gibi, daha güçlü bir kültüre bu şekilde pasif bir mukâbele, başarısızlığa uğramaya mahkûmdur.

Herodianizm denen ikinci alternatif ise, yabancı kültürle bir şekilde uzlaşmaya yönelik aktif bir karşılıktır ki tarihteki örnekler bu tarz karşılığın başarı şansının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Batılı kültüre karşı toptan bir ret gösteren XVIII. asırda Veh-hâbîlik ve XIX. asırda Mehdîlik gibi fundamentalistik hareketler, islâm dünyasının Arabistan ve Sudan gibi nisbeten ilkel bölgelerinde çıkmıştı. Bu bölgeler, geçmişte modern hayat ve düşünce tarzıyla herhangi bir etkileşime girmeden kendi dünyalarında yaşa-dıkları için Batılı kültürü bir kalemde reddedebilmişlerdi. Oysa Çin,

Osmanlı ve Rusya gibi ülkeler, kozmopolitanizm davasıyla tarih sahnesine çıkmakla Batı ile tabii bir rekabete girmişlerdi; dolayısıyla bu rekabetin sonuçlarına da katlanmak, gerektiğinde hesaplaşmayı göze almak zorundaydılar. Osmanlı, Mısır, Suriye, Tunus, iran, Hindistan ve Rusya gibi Batılı hayat ve düşünce tarzıyla yoğun etkileşime girmiş medenileşmiş islâmî bölgeler, Batı'ya daha aktif ve sofistike bir karşılık vermek, islâm'ı yeniden yorumlayarak hesaplaşmak zorundaydı.

"Protestan ahlakı" gibi Weberyen anlamda bir ideal tipi temsil ettiğinden standart bir tanıma gelmeyen "islâm modernizmi" teriminin geniş ve dar olmak üzere iki anlamı ayırt edilebilir. Geniş anlamda Vehhâbîlik ve Mehdîlik gibi fundamentalizm hareketlerine karşı Batı ile aktif fikrî hesaplaşma eğilimini ifade etmek için kullanılmış görünen bir terim olarak islâm modernizmi için şöyle bir tanım verebiliriz: "Batı'nın hâkimiyetiyle başa çıkabilmek için islâm öğretisinin çağdaş dünyaya uyarlanması, islâm'ın bir dünya-görüşü olarak yeniden yorumlanması, bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılınmak üzere islâmî öğretinin ideolojik bir söyleme kavuşturulmasına yönelik fikri arayışların bütünü." Geniş anlamda islâm modernizmini, Namık Kemal'in temsil ettiği, orijinal anlamda "liberalizm" denen gelenekselciliğe tahsis edebiliriz. Dar anlamda islâm modernizmi ise, 1880'lerden itibaren Mısır'da Cemâled-dîn Afgânî ve Muhammed Abduh tarafından başlatılan islâm'ın yeniden yorumlanmasına yönelik fikrî hareketi ifade için kullanılmaktadır.

"islâm modernizmi" olarak adlandırılan bu islâm'ı yeniden yorumlama trendinin iki temel dinamiği tespit edilebilirdi: Birincisi, otokratik reformları *aposteriorik* meşrûlaştırma, ikincisi, apolejetik denen, Batılı kültür savaşına karşı islâm'ı savunma çabası. XIX. asırda Batı'ya misillemeyle karakterize emperyal aktivizme yön veren birincil kaygı, mülkün bekasıydı, meşrûiyet kaygısı ikinci planda kaldı. Osmanlı gibi imparatorlukların pragmatik zihniyetli bürokratları, hızlanan tarihte ülkenin bekası için acilen reformlara girişmişlerdi. Tarihin hızlanması, normal şartlar altında gerçekleşmesi uzun zaman alacak dönüşümlerin ölümcül bir rekabet karşısında bekâ saikiyle kısa bir zaman içinde gerçekleşmeye zorlanma-sıydı.

Bu yüzden XIX. asır Müslüman dünyasında Osmanlı, Mısır, Tunus, Fas ve iran gibi ülkelerde modernleşme, siyasî seçkinlerce yeterli entelektüel

hazırlık yapılmadan, islâmî dünyagörüşünde te-mellendirilmeden pragmatik ve otokratik bir tarzda gerçekleştirilmişti. islâm dünyasındaki ilk kuşak reformcuların hiçbiri islâm'dan dönmediyse de kendi rollerini dinen meşrûlaştırmaya yönelik öğre-tisel sorunlarla da ilgilenmedi. Osmanlı emperyal bürokrasisi, eskiden olduğu gibi "apriorik reform, aposteriorik meşrûlaştırma" for-mülünce davranmış, *hikmet-i hükümet* gereğince *de facto* aldığı kararları *de jure* hale getirmeyi, meşrûlaştırmayı ulemâya bırakmıştı. Ancak geleneksel dünyada bu fiilî ve meşrû açığının makul bir derecesi vardı. Şimdi bürokrasi, ilmiyeyi bypass ederek yaptığı değişimle bu makul dereceyi aşmıştı; artık ulemâ, hem *fıkhî,* hem de *zihnî* olarak bu meşrûiyet açığını giderme kabiliyetini kaybetmişti.

Fıkhî: Reformcuların yazılı anayasa yeniliğini *de facto* benimseyerek bunun ve arkasında yatan "hürriyet" fikrinin fıkhî temellen-dirmesini ulemâya bıraktıklarını varsayalım. Meşrûlaştırılması çabası bir yana bu, Ahmed Cevdet gibi geniş ufuklu bir âlim için bile akıl almaz bir yenilik, bid'atti. Zihnî: Meşrûiyet krizi, atıf yapan ile yapılan, öğreti ile realite arasındaki açığın sonucuydu. Bu kadar vahim bir meşrûiyet krizinin ise realiteden çok öğretinin aleyhine algılanması, bizzat islâm'ın yetersizliğine hamledilmesi kaçınılmazdı. Gerek ingiltere gibi Batılı ülkelerde, gerekse de Osmanlı'da islâm'ın yetersizliği tezine dayalı fikir savaşı, bu gerçekten doğmuştu.

islâm'a fikrî hücumlara karşı koymak suretiyle bizzat islâmî değerlere, dünyagörüşüne duyulan güveni sarsan bu vahim meşrûiyet krizini aşmak da ulemâ için imkânsız gibiydi. Zira bu öncelikle fıkhın zâtî yeterliğinden kuşkulanmaya yol açan modernliği eleştirmek üzere ideolojik-apolojetik-eleştirel bir üslup gerektiriyordu. Oysa eleştirelden çok didaktik bir zihniyetle yetişmiş ve mutlak üstünlük anlayışınca "küfrü reddetmeye" alışmış ulemânın, "bid'at" olarak adlandırılan modernliği eleştirme kabiliyetini göstermesi beklenemezdi.

Geleneksel olarak ulemâ tarafından aposteriorik meşrûlaştırma, bürokratlar tarafından *de facto* yapılan yenilik, bid'atın, *hasen,* yani fıkıh açısından makbul olup olmadığının kararlaştırılmasını gerek tiriyordu. işte bu karar, özünde ya geleneksel, ya modern düşünce tarzına yönelişi sağlayacaktı. islâm'da özünde *sünneti* korumak için, dinde *organik* tarzda

yapılan yeni yorum, *tecdit (renovation)* adını alıyordu. Buna karşılık *bid'at* kökünden türeyen *ibtidâ' (inno-vation),* "(kötü) bid'at işlemek, entelektüel veya pratik olarak yepyeni bir şey yapmak", yani *modernleştirme, mübtedi' (innovator)* ise bunun öznesi olarak *modernist* anlamına gelmektedir. "Mevcudun yerine yeni bir şey koyma, yeni bir tarz edinme" anlamına gelen *ibtida', tecdi*de karşı *teceddüt* kavramıyla da ifade edilebilir (Maudu-di 1998: 35).

Bu bakımdan mesele, pratikler kadar onları değerlendirme tarzının *tecdit* mi, yoksa *teceddüt* veya *ibtidâ'* mı olduğunu ayırt etmekti. Tarih boyunca genelde düşüncelerine meşrûiyet ve dolayısıyla güç kazandırmak isteyen tüm *mübtedi'ler,* islâm'da tecdit yaptıkları iddiasında bulunmuşlardır. Örneğin kendilerine Mısır mo-dernistlerini örnek alan ve Luther'in Avrupa'da yaptığı dinî reformu *tecdit* olarak gören Musa Cârullâh gibi Kazan reformcuları, bir yandan "islâm'ın Luther"i olarak, öte yandan "en büyük müceddit" olarak nitelendiriliyordu (Kanlıdere 1997: 58—60, Albayrak 1977: 320). Oysa Luther ve Hegel'in Hıristiyanlık'ta gerçekleştirdikleri tarzda bir değişiklikle islâm düşünce geleneğindeki tecdidin birbirlerinden tamamıyla farklı olduğu açıktı.

Dolayısıyla bu konudaki karışıklığı önlemenin yolu, "sünnet ve bid'at" terimlerinin anlamlarının karşılıklı netleştirilmesinden geçmektedir. Modern islâm dünyasında Batı'nın hücumuna karşı gösterilen fundamentalistik ve modernistik tepkilerin, çıktıkları coğrafyaların gelişmişlik derecesine göre değiştiğini belirtmiştik. Bu gerçek, klasik dönem için de geçerlidir. Örneğin modernlikle teması sınırlı bir bölgede yetişen ibni Teymiye gibi Hanbelî âlimler daha çok sünneti tanımlamaya özen göstererek modernleşmeyle mücadele etmişlerdi. Oysa modernlikle daha yoğun temas içinde olan Hanefî ve özellikle Endülüs Malikî âlimleri, bid'atı da eşit derecede tanımlamaya çalışmışlardır.

Mutlak olarak *bid'at,* "kemale ermiş dinin normunu temsil eden Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın *sünnetine* sonradan ilave" anlamına gelmektedir. *Sünnet* ve *bid'at,* böylece mutlak zıtlar olarak alındığı takdirde Hanbelî âlimlerin yaptığı gibi basitçe sünnetten ayırt edilecek bid'atı reddetmek mümkündü. Oysa mecazen veya hakikaten *bid'at-ı hasene* gibi bir kavram olduğu için bid'at/ modernliğin de tam

tanınması gerekmektedir. Nitekim oldukça anlamlıdır ki Kâtib Çelebî (1980: 106—9) tavizsiz sünneti savunan Birgivî'yi, örf ve adetlerin sosyal işlevlerini, yani karşı çıktığı modern dünyayı kavrayamadığı için eleştirmişti.

Bu konuda klasik dönemdeki en önemli ilmî çabayı Endülüslü büyük Mâlikî âlimi Şâtıbî (1997a)'nin eseri *el-I'tisâmda* buluyoruz. Çağımızdaki modernistler tarafından yapılan *maslahat* tartışmalarında genelde Şâtıbi'nin *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a* isimli metodolojik eserine atıf yapılırken bu eseri göz ardı edilmiştir. Oysa onun *el-Muvafakât*'tan sonra hayatının sonlarına doğru yazdığı için[53] belki de entelektüel kariyerinin zirvesini temsil ettiği halde bu eserin çağdaş islâm ve modernlik tartışmaları bakımından önemi anlaşılmamıştır.

53 Şâtıbî (1997a: 16), *el-Muvâfakâttan* sonra bu eserini yazmaya iten, kişisel olan ve olmayan sebepleri açıklamaktadır.

Eserinde *sünnet* ve *bid'at* kavramlarının kapsamlı bir tahlilini yapan Şâtıbî (1997a: 24—8), geleneksel olarak itikat ve ibadet alanlarına hasr edilen bid'ati, şu tanımı getirerek adetler alanına da teşmil etti: "Şer'i yol gibi tutulması kasdıyla dinde icat edilen, şer'î yola benzeyen yoldur." Arkasından da sosyal bilimsel, analitik bir yaklaşımla adetler alanında *maslahat-ı mürsele* gibi kavramlarla arasındaki farkları belirterek bid'at ile sünnet arasındaki çizgiyi netleştirmeye çalıştı. O, böylece ibni Teymiye'nin polemiksel, antitetik bir tarzda ele aldığı bid'ati, ibadetler ve adetler alanlarındaki türleriyle sistematik bir şekilde ele alarak kavramsallaştırdı.

islâm modernizmi, bu bakımdan islâm tarihinde süregelen "ehl-i sünnet" ile "ehl-i bid'at", gelenekselciler ile modernistler arasındaki karşılaşma sürecinin yeni bir merhalesi olarak görülebilirdi. Bizzat islâm peygamberi 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve ancak *ehl-i sünnet ve'l cemaat*'in kurtuluşa eren fırka olacağını bildirmişti (Watt 1998: 2—3, 31, 142). izmirli (1981: 60, 73)'ye göre "Ehl-i sünnet'in mebnâsı, Kitap ve Sünnet'e, daima Kitap ve Sünnet'e muvafık olan akl-ı sarihe mutâvaat etmektir. Ehl-i bid'atın mebnâsı, Rasûl-i Ekrem 'aley-hi's-salâtü ve's-selâm Efendimizin getirdiği ahkâmı kendi rey ve hevalarına göre tebdil ve tahrif etmektir." Dolayısıyla bunlar, *ehl-i bid'at ve dalalet* adını da almaktadır.

Bu bakımdan “islâm modernizmi” deyimi aslında mantıksal bir hata içermektedir. Çünkü düşüncenin beşerî karakterinden dolayı “islâm düşüncesi” deyimi bile galat-ı meşhur olarak görülürse, “islâmî ibtidâ’ (yenilik-sapıklık) (!)” anlamına gelen “islâm moder-nizmi” deyiminin komik bir tezadı ifade ettiği görülecektir. Biz de ingilizce edisyonda *Muslim modernism* deyimini kullanmayı tasarlamakla birlikte Türkçede “Müslüman modernizmi” deyimine göre daha yerleşik ve akıcı olduğu için “islâm modernizmi” deyimini kullanmak zorunda kaldık.

Bu noktada bid’at veya modernizmin islâm’dan tam sapma anlamına mı geldiği sorusu gündeme gelmektedir. Eğer öyle olsaydı mensupları *ehl-i küfür* adını alırdı. izmirli (1981: 73)’ye göre bid’at, sırf hak değildir, sırf batıl da değildir, belki her ikisini içermektedir. Bid’at sırf hak olsaydı batıl olamazdı, bid’at ehli, hak ehli olurdu. Bid’at sırf batıl olsaydı, hakkın peşindeki insanların gözünden kaçmazdı. Bu itibarla sünnî bakış açısından bid’at ehlini, tamamıyla dinin dışında sırf akıldan yana olarak görmek mümkün değildir. Nitekim Watt (1998: 209)’ın da vurguladığı gibi islâm’da bid’at ehlinin en önemli fırkası olan Mu’tezile, XIX. yüzyılda rasyonel Batılı kültüre yakınlığından dolayı Avrupa bilginlerin büyük ilgisini çekmişti. Hâlbuki zamanla yapılan araştırmalarla Mu’tezile’nin başta sanıldığından daha az saflıkla rasyonel ve liberal olduğu anlaşılmıştı. Burada önemli olan, zuhuruna yol açan sosyo-kültürel ortam bakımından Mu’tezile gibi modernist mezheplerin izledikleri nihaî amaçlarla başvurdukları araçlar arasındaki ilişkinin iyi anla-şılmasıdır.

Temelde islâm’ın temel ilkelerine bağlı kalmakla birlikte bu tür bid’at mezhepleri, sosyal tabakalaşmanın getirdiği bir meşrûiyet krizine çözüm bulmak için vahiy karşısında akla daha fazla ağırlık vermiştirler. Bu eğilim, tarih boyunca din mensupları arasında bölünmelere yol açan meşrûiyet krizlerinin ana kaynağını oluşturan ezeli *teodise* probleminden -ki “kader” tartışması da bunun türevidir- ortaya çıkmıştı. Özünde, Allah’ın üzerine, insanlara verdiği akıl melekesi ve doğal, aklî yasalar sayesinde iyiyi kötüden ayırabileceği bir adalet düzeni sağlamasının vacip olduğu tezini savunan Mu’tezile mezhebi bu yüzden kendilerine “ehl-i ‘adl” adını verirler. Yüksek hilâfet döneminde hızlanan sosyo-kültürel değişme süre-cinde Mu’tezile, sorgusuz-sualsiz inanma yerine islâm inançlarını tartışma ve eleştiri konusu haline getirerek kelam ilmine vücut verdi. Mu’tezile,

islâm tarihinde Gazâlî-sonrası dönemde özgül bir mezhep olarak sahneden çekilse de ehl-i bid'ati ifade eden genel bir mezhep, bir zihniyet olarak Şî'îler gibi alternatif meşrûiyet arayışı içindeki başka kültür grupları arasında yaşamaya devam ederek modern dönemde Batılı kültürün saldırısı karşısında yeniden gündeme gelmişti (Martin 1997).

Bu yüzden XIX. yüzyıl islâm düşüncesi, ancak islâm düşüncesinin sürekliliği göz önüne alınarak hakkıyla değerlendirilebilir. A. Dallal (2000)'ın da işaret ettiği gibi bu konuda Batılı bilim dünyasında iki uç yaklaşım vardır. Dikkatlerini hep "yeni olan"a yönelten Batılı islâm modernizmi araştırmacıları, XIX. asırda Batılı tahad-diye tepkiden doğan yeni düşünceye yoğunlaşmıştır. Bu perspektife göre sadece yeni düşünce dinamik anlamına geldiğinden, önceki asırlar, özellikle XVIII. asırda üretilen düşünce geleneksel ve durgun olarak karakterize ve ihmal edilmiştir. Hatta bu yüzyıl düşüncesini ele alan nadir çalışmalardan Naff (1977) bile bu yaygın ve malûl perspektifi paylaşır. iran Devriminden sonra doğan "politik islâm" veya "islâm fundamentalizmi" imajından etkilenen diğer bir uç perspektife göre ise çağdaş islâm fundamentalizminin öncüsü olarak XIX. asırdaki islâm modernizmi, Batı'dan etkilenmeksizin XVIII. yüzyıl düşüncesinden kaynaklanmıştı. Bu iki uç perspektif birleştirildiğinde ortaya şöyle bir kurgu çıkıyordu: islâm fundamentalizmi, Vehhâbîlik ile temayüz eden XVIII. yüzyıl islâm düşüncesinden kaynaklanırken, islâm modernizmi, Batı düşüncesinin etkisiyle doğmuştu.

Oysa yeni bulguların bu kurguyu iyice sarstığı günümüzde şu tespit yapılabilir: Tüm versiyonlarıyla gerek XIX., gerekse de XX. asır islâm düşüncesi, özünde XVIII. yüzyıl islâm düşüncesinden kaynaklandı. Sadece Batılı hayat ve düşünce tarzına tepki tarzı ve derecesi, bu düşüncelerin fundamentalizm ve modernizme yakınlığını belirledi. Çağdaş islâmî fundamentalistik hareketler, XVIII.
asırda çıkan Vehhâbîlik gibi hareketlere, bunlar da Ahmed b. Hanbel ve ibni Teymiye gibi selefî âlimlerin mirasına dayandı. Diğer taraftan Reinhard Schulze (1996)'in ilk 1988'de dikkat çektiği gibi, islâm modernizminin doğduğu XIX. asır, yeni-sufî vizyona dayalı bir "islâmî aydınlanma" çağı olarak XVIII. asrın devamıydı. Gerçekten Namık Kemal ve Ziya Gökalp'tan Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'a bütün XIX. asır Müslüman aydınlarının tasavvufî arkaplanı, Schulze'nin tespitini doğrular.

Gazâlî-sonrası dönemde tecdidin ana mecrası haline gelen tasavvufun, bütün islâmî bölgelerde gelişen islâm düşüncesini karak-terize etmesi doğaldı. Erken modern islâm dünyasında Mısır'dan Abdülvehhâb Şa'rânî (1493—1565), Osmanlı'dan ismail Hakkı Bursevî (1653—1725), Suriye'den Abdülğanî Nablûsî (1641—1731),
Irak'tan Hâlid Bağdâdî (1776—1827), Hindistan'dan Şâh Veliy-
yullâh Dihlevî (1699—1783) gibi önde gelen mücedditlerin hepsi mutasavvıftı. Birgivî'nin sentezini daha ileri götüren Bursevî, medrese ile tekkenin buluştuğu Osmanlı islâm anlayışının kilit şahsiyeti olarak görülebilirdi. Tasavvuf-merkezli bu dinamik islâm anlayışı, Arap dünyasında bilhassa Suriye'de gelişme fırsatı buldu. Arap dünyasında, hac seyahati dâhil, kültür ve ticaret güzergâhları üzerindeki avantajlı konumundan ve Osmanlı merkeziyle nisbeten daha sıkı ilişkilerinden dolayı Suriye, Mısırlılarınkinden daha dinamik bir tarih ve islâm anlayışı geliştirebilmiştir.

Şa'rânî-Mısır, Bursevî-Osmanlı ve Dihlevî-Hindistan özdeşliğinde olduğu gibi, Nablûsî de modern Suriye islâm düşüncesinin sembolü ve daha fazlası olarak görülebilirdi. Zira örneğin Dihlevî' nin daha çok Hint altkıtasında etkin olmasına karşılık Nablûsî, neredeyse bütün islâm coğrafyasında nüfuz kazanmıştı. H. A. R. Gibb'e göre XVIII. yüzyıl Suriye ve Mısır yazarlarının hemen hemen hepsi, doğrudan veya dolaylı olarak onun Mağrib'e kadar ulaşan etkisi altında kalmışlardır (Aktaran, Alaaddin 1995: 194). Bu bakımdan onun asıl önemi, Osmanlı ile sair islâm dünyasını birbirine bağlamasından ileri gelir. Hakkında yapılan Fransızca bir doktora tezi (Alaaddin 1995, tafsilat, Rafeq 1999), Nablûsî'nin Osmanlı ile gerek sosyal, gerekse de entelektüel ilişkisini ortaya koyar.

Onun Osmanlı bağlantısı, babasından geliyordu.[54] O, gerek payitahttaki, gerekse de Şam'daki Osmanlı erkânı ve dostlarıyla ilişkisini, mektuplaşmalarını daima sürdürmüştü. Diğer taraftan Osmanlı müceddidi Birgivî'nin ünlü eseri *et-Tarîkatul-Muhammedi-yeye* yazdığı *el-Hadîkatun-Nediyye* adlı kapsamlı şerh, onun Osmanlı ilmiyle sıkı bağlantısını gösterir. Dört eseri Türkçeye çevrilen Nablûsî'nin istanbul kütüphanelerinde bulunan elyazması eserleri, onun XVIII. yüzyıldan beri Osmanlı çevrelerinde yaygın bir şöhrete sahip olduğunu gösterir. Oyle ki onun islâmî dünyagörü-şünü en iyi anlatan eserlerinden biri *Esrâru'ş-Şerî'a*, XIX. yüzyılın sonuna doğru

Sultan Abdülhamid'in isteğiyle istinsah edilmiştir. Ayrıca XIX. asır Suriye'sinin önde gelen âlimi Hüseyin Cisr (1845—1909) de çağdaş islâm düşüncesi açısından önemli eserlerini Sultan Abdülhamid'e nisbet etmiştir. Sultan Abdülhamid ve Osmanlı dostu diğer bir önemli Suriyeli âlim de Yusuf Nebhânî (1849—1932)'dir (Ghazal 2001).

54 Nablûsî'nin babası ismail b. Abdülğanî (1609—1652), muhtemelen ömrünün ortalarında Hanefîliği benimsedikten sonra istanbul'a giderek Şeyhülislâm Yahya b. Zekeriya'nın maiyetinde Osmanlı medrese usulü tahsil görmüş ve Molla Hüsrev'in *Dürerul-Hukkâm* adlı ünlü fıkıh eserine de şerh yazmıştı. Daha sonra sık sık istanbul'a seyahatler yaptı. Hatta o esnada da istanbul'da olduğu için oğlunun doğumunda bulunamamıştı. ilk eğitimini babasından alan Nablûsî, sekiz yaşındayken Şam'da bir "Mevlevî semaı"na katılmıştı (Alaaddin 1995: 90—2).

Tasavvufun modern çağda tebarüzü, Nablûsî örneğinde en iyi görülebilirdi. Külliyatının başlıca seyahatnameler ile tasavvufî eserlerden oluşması, tasavvufun modern çağda tekrar önem kazanan, aynı anda içe ve dışa doğru fethi hedefleyen aktivizminin somut göstergesiydi. O, Şam, Mısır, Hicaz, Baalbek, Trablus ve istanbul gibi Ortadoğu-islâm dünyasının önemli merkezlerine yaptığı seyahatleri kitaplaştırdı. Eserlerinin bu kadar geniş bir coğrafyada tutulması, belki de bu bölgeleri bizzat tanımış olmasındandı. Tasavvuf konusundaki teorik çalışmalarının dayandığı ibni 'Arabî'nin vahdet-i vücud doktrinini şeyhin üvey oğlu Sadreddîn Konevî (? — 1272) vasıtasıyla almıştı.

ibni 'Arabî (1160—1236)'nin, Konevî tarafından adı koyulan vahdet-i vücud doktrininin izah ve tenkidi, ibni Teymiye, ibni Haldun, imâm-ı Rabbânî gibi sonra gelen mücedditlerin ana gündem maddelerinden birini oluşturmuştur. imâm-ı Rabbanî (1564— 1624)'nin geliştirdiği "vahdet-i şühud" ile "vahdet-i vücud" anlayışlarını uzlaştırmak ise sonraki mücedditlerin ana işlerinden biri olmuştur. Dihlevî'ye göre vahdet-i şühud, aslında ibni 'Arabî'nin doktrinini daha anlaşılır kılmaya yönelik, aynı hakikatin farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir (Faruqi 1979: 97—100). Bu bütüncül perspektifi benimsediği içindir ki Nablûsî, Kâdiriye ve Nak-şibendiye tarikatlarının ikisine de intisap etmişti.

XIX. asırda medenileşmiş islâmî bölgelerde Batılı kültüre karşı daha sofistike bir cevap vermek zorunda olan Müslüman aydınlar, islâmî düşünce geleneğinin rasyonalistik ekollerine dayanma ihtiyacını hissetti. ilk kuşak islâm modernistleri, XX. asırda giderek kendi geleneklerinden koparak tamamıyla Batı düşüncesine yönelen Müslüman ulus-devletleri aydınları gibi Batı hayranı değildi. islâm modernizminin öncüleri, temelde islâm düşüncesinin spekülatif damarını oluşturan kelam ve felsefeye dayandı. Seyyid Ahmed Han, Vehhâbî etkisi altındaki ilk döneminden sonra islâm ile modernliği uzlaştırmaya yönelik fikirlerini Mu'tezile kelamına dayanarak geliştirmeye başladığı için "Yeni-Mu'tezile" olarak adlandırıldı (May 1970: 48).

Diğer taraftan bazı araştırmacılar (Troll 1978: 193, 227—8) onu "yeni-filozoflar" *(neo-felâsifa)* olarak tanımlamıştır. Ahmed Han, Müslümanlar olarak Batı'nın kültürel taarruzuna karşı koyabilmek için özellikle kelam ilminde yenilenme ihtiyacına dikkat çekti (Fazlur Rahman 1992: 217). Diğer taraftan Afgânî ve Abduh gibi Mısır modernistleri, ibni Sînâ ve ibni Haldun'a dayanarak bir sosyal bilimsel düşünce geliştirmeye çalıştılar. Bir bütün olarak Osmanlı âlimleri ise asıl islâm düşüncesi olarak fıkha dayandı. islâm dünyasının çağdaş problemlerinin çözümü açısından fıkıhtaki küllî kaidelerin önemini vurgulayan ismail Hakkı izmirli (1981: 23—5), kelam ilmini islâm düşüncesinin aslî çizgisi olarak fıkıhta temel-lendirdi. Sava Paşa, Ahmed Cevdet, Mustafa Sabri ve Ziya Gökalp gibi Osmanlı düşünürlerinin nisbeten kalıcı başarısı da bu köklü fıkıh geleneğine dayanmalarından ileri geliyordu.

Rouayheb (2006)'in de dikkat çektiği gibi, yaygın çöküş ve durgunluk söyleminin aksine, erken modern islâm dünyasında islâmî ilimlerde ciddî bir canlılık gözlenebilirdi. Bu dönemin önde gelen müceddidleri Nablûsî ile Dihlevî yanında, Mağrib'de Muhammed Rudânî (—1683), Yemen'de Muhammed Şevkânî (1760—1834), Mısır'da Hasan Attâr (1766—1835) ve ibrahim Bâcûrî (1783— 1860), Irak'ta Mahmud Alûsî (1802—1854), Suriye'de ibni 'Âbidîn (1784—1836), Mahmud Hamza, Hüseyin Cisr, Cemâleddîn Kâsı-mî ve Tâhir Cezâirî ve Hindistan'da Murtaza Zebîdî (1732—1791), Muhammed Ali Tehânevî, Sıddık Hasan Han ve Abdülhayy Lek-nevî, önde gelen âlimler olarak ilk elde anılabilir.

Osmanlı’ya bakıldığında ismail Hakkı Bursevî’den sonra XVIII. asırda klasik geleneğin son büyük temsilcisi olarak ismail Gelen-bevî (1730—1790) görülür. Ahmed Cevdet Paşa ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri gibi büyük âlimlerin eserlerinde övgüyle andıkları, *Muhakkık-ı Rûm* lakaplı ismail Gelenbevî’nin eserlerinin önemi, islâm dünyasında bugün bile tam anlaşılmış değildir. XIX. asırda ise fıkıh ve hadis alanlarında Ahmed Cevdet, Mehmed Zihni ve Ahmed Ziyaeddîn, tefsir ve kelam alanlarında Abdüllatif Harpûtî, S ırrı Paşa ve Mehmed Fevzî gibi âlimlerin çalışmaları göze çarpar. Ote yandan aynı dönemde *el-Mecâlisul-Irşâdiyye* gibi mütevazı başlıklı Arapça eserleriyle dikkatlerden kaçan, bid’atlere, modernliğe açtığı savaşla çağdaş bir Birgivî olarak karşımıza çıkan Oflu Mehmed Emin (1815—1901) gibi isimsiz kahramanlar vardı.

Keza XX. yüzyılın başlarında Arapça yazdığı *el-’Akâidul-Hay-riyye* isimli eseriyle kelam ilmine yeni bir yaklaşım getiren Konyalı Mehmed Vehbi Efendi’nin çabası da pek yankı bulmamıştır. Ayrıca Gelenbevî’nin hocası “ayaklı kütüphane” Mehmed Emin gibi XIX. asrın ikinci yarısında belki de bütün islâm dünyasının en büyük âlimi kabul edilen Tikveşli Yusuf Ziyaeddîn (1829—1921), gene asrın allâmesi sayılan istanbullu Ahmed Şakir, Tokatlı Meh-med Şakir, Rizeli Laz Hasan, Dağıstanî-zâde Mehmed Muhyid-dîn, Alasonyalı Ali b. Zeynelabidin, Gümülcineli Ahmed Asım, Çarşambalı Ahmed Hamdi, Eğinli ibrahim Hakkı gibi tedrise yoğunlaşarak eser vermedikleri için tabiatıyla fazla tanınmayan büyük âlimler de vardı.

Buna henüz yeterince tanınmayan daha başka birçok âlim eklenebilir. Osmanlı’da islâmî ilimler alanlarında Tanzimat ile başlayan arayış, II. Meşrûtiyet devrinden Cumhuriyete doğru giderek ivme kazandı. Fıkıh, hadis, tefsir ve kelam alanlarında Omer Na-suhi Bilmen, Baban-zâde Ahmed Naim, Elmalılı Mehmed Hamdi ve izmirli ismail Hakkı’nın anıtsal eserleri, imparatorluk ile Cumhuriyeti birbirine bağlayan köprüler oldu. Hem imparatorluklardan ulus-devletlerine geçiş, fetret döneminde, hem de Türkçe yazıldığından dolayı bu eserler, maalesef islâm dünyasında tam karşılığını bulamadı. Hâlbuki çağdaş islâm dünyasında, fıkıh pratiği ve teorisi alanlarında *tecdit* denen islâm düşüncesinin organik yenilenmesi geleneğini başlıca Osmanlı-Türk âlimleri sürdürdü. Ozellikle bu konuda yüzyılın dönemecinde dört Osmanlı âliminin öne çıktığı gözlenebilirdi: Sava Paşa, Ahmed Cevdet, Mustafa Sabri ve Ziya Gökalp.

Sava Paşa, Şâh Veliyyullâh Dihlevî'den sonra, fıkhın pratiğinin arkasında yatan felsefeyi göstermek üzere hikmet-i teşriiye alanına, hem de bir Batı dilinde yazarak, eğilen ilk kişiydi. Telifinde Ah-med Cevdet Paşa'nın başını çektiği *Mecelle*'nin esas başarısı ise tabiî hukuka tekabül eden küllî kaideleri derlemesiydi. Şeyhülislâm Mustafa Sabri ise Arapça yazdığı eserlerle kelam ilminde içtihada giderek kader konusunu çağımızda çözümledi. Ziya Gökalp ise islâm dünyasında ilk kez sosyal bilimlere karşılık olarak "içtimaî usûl-i fıkıh" disiplinini geliştirmişti. Sonuç olarak diyebiliriz ki XVIII. den XX. yüzyıla Osmanlı ve islâm dünyasında aslında sanıldığından çok daha canlı bir entelektüel faaliyet olduğu için, bu faaliyetin tam tespitinden sonra ancak çağdaş islâm düşüncesinin performansını hakkıyla değerlendirme imkânı doğacaktır.

A. Dinden ideolojiye

1856 Islâhât Fermanı'nın getirdiği reformlara Müslüman Osmanlı nüfusun gösterdiği tepki, Avrupa kamuoyunun tedricen Osmanlı ve islâm aleyhine dönmesine yol açtı. 1875—76'da meydana gelen Balkan olayları ise Osmanlı'ya karşı ingiliz kültür savaşının patlak vermesine yol açtı. Böylece Müslüman halk, geleneksel olarak aşağılayıcı bir şekilde "kâfir" olarak algıladığı Avrupalıları şimdi "zalim" olarak algılamaya başladı, yavaş yavaş zalim Batılılara karşı mazlum Müslüman Doğu'nun direnişi duygusuna ulaştı. Bu konjonktürde, mikro tarih perspektifinden incelemelerle halkın hissiyatı hakkında elimizde yeterli veri olmasa da aydınların yazdıklarından bir fikir edinmek mümkündü. Halk, iki dinin ötesinde iki zihniyetin hem sıcak, hem soğuk savaş şeklinde cereyan eden tarihî karşılaşmasının boyutlarını kavramaya başlamıştı. Arkasından gelen 1877—78 Osmanlı-Rus Harbi, Avrupa karşısındaki kültürel bekâ endişesini fiziksel bekâ endişesine dönüştürdü. Ozellikle Sultan Abdülhamid döneminde elele giden

modernleşme ve yeniden-meşrûlaştırma arayışı, bu hem fiziksel, hem kültürel bekâ endişesinden doğdu.

islâmî değer, kurum ve pratiklerin tedricen sosyal hayattan çekilmesi, ufuktaki zorlu bir kültür savaşını haber veriyordu. 1860'la-ra gelindiğinde, ulemâ ile muhafazakâr kesimler, gerçek anlamıyla bir kültür savaşının patlak vermek üzere olduğunu ve bu savaşta kaybeden tarafın kendilerinin olabileceğini anladılar. Bir dünyagö-rüşü ve hayat tarzı olarak islâm'ın tarih sahnesinden çekilmesi süreci başlıyordu. Bu noktada islâm ve temsilcileri sessiz kalamazdı; zira islâm dünyasının mevcut maddî zaafı, onun tarihsel ve mede-niyetsel başarısını gölgeleyemezdi. Böylece bir medeniyet olarak islâm'ın kültürel içeriği ön plana çıkarıldı ve bu medeniyetin Batı medeniyetine karşı üstünlüğü vurgulandı (Mardin 1994: 184). Artık amaç, asırlar içinde oluşturulmuş ortak kültürel mirastan moral güç almaktı. Müslümanlar, parlak bir geçmiş özlemiyle güzel bir gelecek hayali arasında salınarak mevcut moral çöküntüyü aşmaya çalışıyorlardı.

XIX. asır islâm dünyasında doruğa çıkan modernleşme, Müslümanların yaşayış ve inanış tarzını etkilemeye başladı; dinin tedricen hayattan çekilmesi yavaş yavaş ideolojileşmesine yol açtı. "Ol mâ-hîler ki derya içredirler/Derya nedir bilmezler" sözü, din-gelenek ilişkisini en özlü anlatır. Dinin geleneğe dönüşmesiyle, sosyal realitenin "sosyal olarak nesnelleştirilmiş bilgiye uydurulması" olarak tanımlanan meşrûlaştırma gerçekleşir ve dine atıf yapan insanlar için artık bilişsel/normatif ayırımı silikleşir. Modernleşme dediğimiz sosyal realitenin köklü değişimi ise, bu büyüyü bozarak, dinin geleneğe dönüşmesiyle silikleşen bilişsel/normatif ayırımını belir-ginleştirerek insanlarda meşrûiyet krizi hissine yol açar. Bu, yukarıdaki vecizeye göre sudan çıkmış balığın denizi dıştan algılamasıyla düştüğü kriz hissine benzetilebilir. J. Moltmann (1965)'nın da dikkat çektiği ve ingilizcede ikisinin aynı kökten gelmesinin gösterdiği gibi, *kriz* ise *kritiğe*, gerek gelenek, gerekse de değişen dünyanın eleştirisine, bu da geleneğin dönüştürülmesine yol açacaktı.

Buna verilecek *ilk* psikolojik tepki, insanların kaybedeceklerini hissettikleri dinin pratiklerine daha sıkı sarılması olarak kendini gösteren muhafazakârlıktır. Genellikle paradoksal olarak görülen modernleşmenin çoğu kez etki/tepki diyalektiğince muhafazakârlıkta artışa yol açmasının sebebi budur. Tepkinin şiddeti ise etkileyen ile etkilenen arasındaki

tefavütün derecesine göre değişecektir. Modern dünyaya teması sınırlı Arabistan ve Sudan gibi islâmî bölgelerde Batı'ya, geçmiş, saf islâm'a dönüş şeklinde tamamıyla retçi bir tepkinin verilmesi bu yüzdendir. Buna karşılık Osmanlı gibi daha medenileşmiş bölgelerde modernleşmeye, süregelen islâmî pratiklerin vurgulanması şeklinde daha dinamik bir tepki verilecektir.

Bu tepki, halk katında kendiliğinden dindarlık, mülkün bekası uğruna başlattığı modernleşme hareketinin meşrûiyet kaybına yol açacağı endişesine kapılan politik otorite tarafından ise dindarlığa zorlama olarak belirecektir. Modernleşme ve meşrûiyet krizinin başladığı ta Nizam-ı Cedit döneminden itibaren padişah, bir taraftan muhtemel dinden uzaklaşma ithamlarını önlemek, diğer taraftan da islâm'ın toplumsal moral açısından kaynaştırıcı gücünden yararlanmak için, camilerde toplu namaz kılınmasını, Ramazan orucunun tutulmasını emir, bunlara uymayanlara ceza gibi uygulamalara gidiyordu (Karal 1946: 127; 1988: 198). Bu tür uygulamalar Sultan Abdülhamid döneminde daha da arttı.

Artık islâm, fark edilmeksizin, sorgulanmaksızın organik olarak yaşanan bir şey olmaktan çıkmıştı. Modernleşen bir toplumda gelenekselden ve bilişselden ayrışan dinî ve normatif olanın bilincine varılması, islâmî kavramların vurgulanmasına yol açtı. Böylece modernleşmeye verilen *ikinci* tepki türü, popüler ve resmî söylemde dinî ve normatif olanın vurgulanması olarak kendini gösterdi. Modernleşme süreci, islâmî yaşayış gibi duyuş ve düşünüşü de daha "islâmî" ve "görünür" kılmıştı. Modernleşme, kamusallaşma ve siyasallaşma ile karakterize olduğu için ona verilen bütün tepkiler de aslında kendiliğinden siyasallaşma anlamına geliyordu. Orneğin geçmişin aksine birinin Müslüman olduğunu vurgulaması, "islâm, iman, şeriat, takva, adalet" gibi dinî kavramları sıkça telaffuz etmesi, aslında meşrûiyet ve kimliğin kaybı endişesiyle modernleşmeye bir tepkiyi gösteriyordu.

Hatta bizzat "islâm" kavramı aslında modern dünyaya özgü nevzuhur, ideolojik bir anlamla yüklüydü; zira geleneksel dünyada islâm mutlak din sayıldığı için, sadece "din" veya "din-i mübin-i islâm" gibi deyimler kullanılırdı. Diğer taraftan geleneksel kavram ve kurumlar siyasallaşmayla karakterize modernleşme sürecinde yeni, politik anlamlar kazandı. Asırlardır *el-Mülteka* (ibrahim Ha-lebî) gibi eserlerde geleneksel formatıyla

uygulanan fıkıh, modernleşme sürecinde *Mecelle* ile yeni bir kisveye büründü. Sultan Ab-dülhamid döneminde dış şartların da zorlamasıyla hilâfet kurumu yeni bir anlam ve önem kazandı. Aynı kökten türeyen "ümmet ve imam" kavramları gereğince daha önce Yavuz Sultan Selim için doğal bir hedef olarak algılanan "islâm birliği", şimdi II. Abdülha-mid sayesinde "Panislamizm" şeklinde ideolojik bir görüntü kazanmakta, geleneksel dünyanın "Gazi"si modern dönemde "Halife" olarak sahneye dönmektedir.

Modernleşmeye *üçüncü* tepki türü, aydınlar tarafından dinî ve normatifin vurgulanması ve savunulması olarak beliren *yumuşak ideolojileşme* idi. Halk ve hükümet tarafından dinîye bu kadar vurgunun, onun dönüştürülmesine yönelik entelektüel bir sancıya, bir gerekçelendirme arayışına, dinin yumuşak ideolojileştirilmesi teşebbüsüne yol açması mukadderdi. Bu entelektüel misyon ise aydınlar için kaçınılmaz bir ahlakî kusuru da beraberinde getirecekti, ancak dönüşümün mantığı keşfedildiğinde bu kusurları bağışlana-bilecekti.

Ozellikle ulemâ dışında Yeni Osmanlılar gibi aydınların, hızla modernleşen bir toplumda meşrûiyet, ihlâs krizi anlamına gelen artan ilim ile amelin ayrışmasına sıradan fertler kadar direnme imkânları yoktu. Zira onlar, hızla değişen ve hâkim ideolojiler karşısında dini kendini savunmak zorunda bırakan bir dünyada kolektif kimliğin kaynağı olarak ilmin/dinin savunulmasını, amel sayesinde ferdî ahlakî kemalin önünde tutacaklardı. Bu, dini entelektüel olarak savunma, ideolojileştirme misyonunun, kısaca "hakikat politi-kası"nın kaçınılmaz sonucu ise, ilim/amel, bilgi/ahlak, kısaca öz/ söz ayrışmasının yol açtığı ihlâs *(otantisite)* zaafıydı.

Bütün dinler, ilmi amele dönüştürerek hikmet-bilgeliğe ulaşmayı, otantisiteyi başaranların ancak başka insanlara yol gösterebileceğini öngörür. "Dolu küpün sesi çıkmaz" sözü, bu durumu en iyi anlatır. Buna göre sözün öze tetabukuyla kalbinin "itmi'nan"a ulaşması durumunda bir kişi, kâl yerine, asıl etkili olan hâl diliyle konuşur. Aksi takdirde "boş küp öter" atasözünün belirttiği gibi, özle sözle, ilim ile amelin birbirini tutmadığında kalbin düştüğü "ızdı-rap", meşrûiyet krizi, konuşmayla dışa vurur. Çağımızın bilge Katolik teologu Max Picard (1888—1965) (1989)'ın duyarlıkla dikkat çektiği gibi konuşma, aslında ahlakî bir arızanın yol açtığı iletişim ihtiyacından kaynaklanır. islâm'da *menkıbeler* adı altındaki biyog-

rafilerle özellikle dört mezhebin kurucu imamının hayatlarının ayrıntılı rivâyeti, ahlakî portrelerinin tam tasviri, entelektüel kalitenin temelinde ahlakî kalitenin yattığı kanaatinden dolayıydı. Bu bakımdan geleneksel dünyada çağımızda Mannheim'in geliştirdiği bilgi sosyolojisince düşüncelerin, sosyalin de ötesinde ahlakî arkap-lanını keşfe itina gösterilmişti.

Yeni Osmanlılar tarafından "şeriat isteriz" sloganı, islâm'ın ide-olojileşmesinin sembolü sayılabilir. Zira şeriat geleneksel olarak "istenen" değil, "yaşanan" bir şeydir. Yeni Osmanlıların bu talebinin geçmişteki benzer taleplerden farklı bir anlamı vardı; maksat, artık eskiden olduğu gibi şeriatın daha iyi uygulanması değil, sadece uygulanması, seküler mevzuatın ithali riskine karşı yürürlükte kalmasıydı (Türköne 1994a: 76). Bu talep, şeriatın giderek hayattan çekilmesine paralel olarak islâm'ın ideolojileşme sürecine girdiğini göstermektedir.

islâm'ın yumuşak ideoloji olarak işlediği süreçte bu, aydınlara özgü bir "ideolojileşme sendromu" olarak mazur karşılanabilirse de zamanla sıradan fertlere de sirayet ederek ahlakî özünü kaybetmiş bir siyasî, militan din anlayışına yol açacaktı. Bu yüzden Yeni Osmanlıların çağdaşı, belagatli vaazlarıyla ünlü âlim Manastırlı ismail Hakkı, II. Meşrûtiyet döneminde 31 Mart hareketinin "şeriat isteriz" sloganına tepkisini şu sözlerle dile getirmişti: "Behey şaşkın hainler! Şeriat istenir mi, yoksa işlenir mi? Vâzı-ı şeriat demiş mi bir yerde: Şeriat isteyin!? Var mı böyle âyet, hadis, hey mel'ûn? Şeriat istenmez, şeriat işlenir" (Aktaran, Kara 1994: 199).

Böylece XIX. asır islâm dünyasında hakikat politikasının aracı *ideolojinin* varlık sebebini oluşturan kamusal *ahlak/siyaset* ayrışması, aydınlarda bireysel *ilim/amel* ayrışmasına yol açmıştı. Namık Kemal'in sözgelimi babasından bile uyarı alacak kadar çok içki içme-si,[55]Midilli mutasarrıflığı sırasında halkın şikâyetine sebep olan dinî bayram ve namazlara katılmaması, söz konusu ahlakî kusura örnek verilebilir. Benzer ithamlar Afgânî ve Abduh için de sıkça dile getirilmiştir.[56]Hele bir âlim olduğu halde Abduh'un namaz ve hac gibi en temel dinî vecibeleri ihmali, durumun vahametini gösteriyordu. islâm'ın ideolojileşme sürecine girdiği bu asırda, islâm'ı yaşamadıkları halde kendilerini onun savunmasına adayan bu aydınlarda Batı'da olduğu gibi bilgi kaygısı, bilgelik kaygısının önüne

geçmiş, bunlar, adeta “bize değil, savunduğumuz şeye bakın” anlayışına kaymışlardı. Oysa “Salâh olmadan ıslâh olmaz” sözünün de belirttiği gibi, geleneksel anlayışa göre “düzelme”den “düzeltmek” mümkün değildi.

55 Bilgegil 1980: 67, 133, Tansel 1967: II: 442; III/XLVL

56 Hüseyin 1986: 69—118, Davudoğlu 1997: 138, Hourani 1993: 141.

Bu bakımdan çağımızda olduğu gibi en net “(siyasal) islâmcı” tanımı belki de “namaz kılmadığı halde islâmî bir düzeni savunan Müslüman” idi. Zira namaz, islâm’da ahlakî olgunlaşmayı sağlayan temel ibadet olduğundan rahatlıkla *dindar* ile *ideolog* arasındaki ayırım noktası alınabilir. ideolojileşme çağında bu tür dinî amelde kusur ise Afgânî ve Abduh gibi Mısır modernistlerinde görüldüğü gibi, bir tür Machiavellici politika anlayışıyla ahlakın da arkaplana itilmesine, “hakikat politikası”, “hakikat ekonomisi”ne yol açacaktı. Kedourie (1966: 2, 6)’nin tespitiyle “numara” *(dissimulation)* veya “hakikat ekonomisi”, baskıcı rejimler altında faaliyet göstermek zorunda olan Afgânî ve Abduh gibi aydınların karakteristiği olmuştur. Bu yüzden onların eylemleri ile söylemleri veya farklı zamanlardaki söylemleri arasındaki çelişkilerin arkasındaki gerçek tavırlarının tespiti, dikkatli bir sosyolojik analizi gerektirmektedir.

Yumuşak ideolojiler, Kalvinizm örneğinde olduğu gibi teolojinin modernleşmeyle doğan politik alana cevap vermek üzere dönüşmesinden doğmuş, ancak beşerî realitenin bir bütün olarak anlamlandırılması ihtiyacından dolayı ideolojiler, zamanla Mann heimci terminolojiyle Marksizm gibi ütopyalara dönüşmüştü. Aynı şekilde islâm dünyasında da dinin gelenekten tam ayrılmadığı erken modernleşme safhasında islâm yumuşak bir ideoloji olarak işlerken daha sonra giderek ulus-devletleri döneminde ütopyaya dönüşecektir. Buna göre islâm’ın bir *ütopya* veya *sert ideoloji* olarak yorumu modernleşmeye *dördüncü* tepki türü olarak görülebilirdi.

Burada islâm’ın yumuşak ve sert ideolojileştirilmesi tarzları arasındaki farka ilişkin şöyle bir tespit yapılabilirdi. ideolojileştirmeye vücut veren temel saik, *savunma* idi; bilindiği gibi ideolojinin selefi teoloji de özünde apolojetikten doğmuştu. Ancak islâm dünyasında geleneksel teolojiye özgü apolojetik ile modern ideolojiye özgü apolojetik arasında kritik bir fark vardı. Klasik kelamî apolojetiğin amacı, Asr-ı Saadet’ten sonra başlayan

islâm'ın evrenselleşmesi sürecinde hızlanan sosyal tabakalaşma ve eşitsizliğin doğurduğu farklı meşrûiyet talepleriyle gündeme gelen şüpheleri gidermekti; kısaca amaç, *teodise* problemi karşısında islâm'ın anlaşılmasını sağlamaktı. Oryantalistler, genelde *teodise* probleminin islâm düşüncesinde Hıristiyanlık'ta olduğu kadar önem taşımadığını iddia etmişlerdir. Ormsby (1984)'nin Gazâlî örneğinde kısmen gösterdiği gibi, Hıristiyanlığın akıbetinden gerekli dersi alan islâm müceddit-leri bu meseleyi Hıristiyanlık'tan farklı bir şekilde ele alarak ustalıkla halletmişlerdir.

Teo+dise ile *teo+loji* kavramları arasındaki etimolojik akrabalığın gösterdiği gibi, Paul tarafından Hıristiyanlığın şeriatının tasfiyesi sonucu zamanla teodise problemi, Batı'da bizzat Tanrı'nın spekülasyon konusu yapıldığı teslise yol açmıştı. islâm dünyasında da Mu'tezile, teodise problemini gündeme getirerek benzer bir tehlikeli süreci başlatmıştı. Buna karşı bizim gösterdiğimiz gibi (Gen-cer 2011c), sonunda Gazâlî, dört konuda yaptığı kavramsallaştırma ile teodise problemini kökten halletti: Birincisi, hiyerarşik tevhid,

ikincisi, teo-sentrisizmden nomo-sentrisizme geçiş,

Üçüncüsü, karizmatik ümmet,

Dördüncüsü, araçsal siyaset. Gazâlî, bir taraftan tevhid ile kelamın mahiyet ve işlevlerini ayırarak hiyerarşik tevhid anlayışını geliştirmiş, diğer taraftan teodise probleminin alanını "usûl-i din"den "usûl-i fıkh"a kaydırarak bizim nomo-sentrik dediğimiz perspektiften islâmî dünyagörüşünü "hik-met-i teşriiye"ye (şeriatın felsefesi) dayandırarak teodise problemini çözümlemiştir. isfahânî (1980) örneğinde olduğu gibi, klasik literatürde genelde "şeriatın üstünlüklerini anlamaya vesile" türünden başlıklar taşıyan eserler, teodise probleminden kaynaklanan teo-sentrike karşı nomo-sentrik bir din anlayışıyla islâmî dünyagö-rüşünü anlatmak için yazılmıştı. Yeni Osmanlılar ve bilhassa Namık Kemal de modernlik karşısında doğrudan islâm yerine şeriat ve fıkhı savunarak islâm'ın doğrusunu anlatmaya çalışmıştır.

Batı'nın üstünlüğüyle "hakikatlerin çoğulluğu" durumunun ortaya çıktığı modern dünyada islâm'ı anlama ve anlatma tarzı da kritik bir değişim geçirdi. Artık çağdaş ideolojik apolojetiğin amacı, son ve mutlak din olarak islâm'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktan çok, bir dünyagörüşü ve hayat tarzı olarak islâm'ın çağdaş ve ebedî geçerliğini ispatlamaya dönüştü.

Apolojetik, bu bakımdan, sert ideolojileştirme yoluyla “kendine ve başkalarına islâm’ın sağlam olduğunu kanıtlama çabası” olarak tanımlanabilirdi. islâm’ın sert ideolojileştirilmesi, onun diğer ideolojilere karşı “alternatif bir toplumsal proje olarak formülasyonu” anlamına gelir.

Bunun içindir ki bildiğim kadarıyla klasik dönemde başlığında islâm geçen bir kitap bulmak mümkün değilken modern dönemde “islâm dini, islâm’ın ruhu, islâm dininin ruhu, islâm’a giriş, islâm ideolojisi, islâmî dünyagörüşü, islâm’ın anlamı” gibi başlıklar taşıyan sayısız kitap bulmak mümkündü. islâm’ın sert ideolojileştiril-mesinin karakteristiği bir yandan bu tür bir sentez, bir yandan da analizdir; “islâm kültürü, islâm medeniyeti, islâm toplumu, islâm bilimi, islâm hukuku, islâm iktisadı, islâm ahlakı, islâm siyaseti, islâm edebiyatı” deyimlerinin gösterdiği gibi. Bütüncül bir din olarak islâm, bu tür seküler bir parçalanma ile modern kültür savaşında boy göstermeye, en başta parçalanan *fıkıh*, “islâm düşüncesi ve islâm hukuku” olarak modern düşünce ve hukukla başa çıkmaya zorlanmaktadır.

Modern dünyada bu islâm’ın müdafaası çabası, temelde Ernest Renan’ın “islâm mâni’-i terakkîdir” tezine karşı bir antitezi simgeler. Doğrudan Renan’ın tezine karşı tepkileri ele alan bir çalışma (Cündioğlu 1996), Müslümanlar arasında apolojetik edebiyatın boyutları hakkında fikir vermeye yeter. Bu şekilde Müslümanların adeta islâm tarihinin başına dönerek dinlerini benimsetmeye çalışması, Şâtıbî (1997a: 8)’nin duyarlıkla açıkladığı ünlü “garipler” hadisini akla getirir. Müslümanlar, daha önceden yabancılarla tartışmaya bile gerek duymadıkları inançlarının, bu kez tam aksine, Batılı kültürden aşağı kalmadığını, geri kalmışlıklarında dinlerinin bir suçu olmadığını ispatlama gayretine düşecektir. Bu itibarla çağdaş Müslüman dinî düşüncesinin büyük kısmı bu başlık altında toplanabilir. Apolojetler anlamaktan çok bayraktarlık yapmaya, izah etmekten çok desteklemeye çalışırlar (Smith 1977: 83). “islâm’ı yaşamak veya anlatmaktan çok, onu Batılıların açtığı yolda savunmakla uğraşan islâmcılar, asıl yapmaları gereken şeylerden sürekli uzak kaldılar” (Kara 1986: XXIV).

Bu noktada Hıristiyanlığa göre islâm açısından “savunma” kavramının ince anlamını vurgulamak gerekir. Müslüman toplumların bizzat varlıklarının tehlikeye düştüğü bir konjonktürde hedef, Hıristiyanlığın başına geldiği gibi bir inanç olarak tehlikeye uğraması imkânsız islâm’ın

hayatta kalması için mücadele etmek değildi. Zira o dönem Müslüman âlimlerinin çoğunda, bizzat ayetle ilâhî garanti altında olduğu belirtilen Kur'ân-ı Kerim ve dolayısıyla getirdiği dinin[57] Hıristiyanlığın başına geldiği gibi bir bozulmaya uğrayarak savunmaya muhtaç hale gelmesinin imkânsız olduğu kanaati hâkimdi. Bu bakımdan Müslümanların savunduğu aslında, bizzat bir din olarak islâm'dan çok ona bağlı kimlikleri ve öz-varlıkları idi. islâm'ın asla hiçbir şeyden korkusu olmadığını, çağdaş ilimlerin yalnızca dini savunmada kullanılacak yöntemlerin tarzını etkileyebileceğini, asla dinin esas mesele ve amaçlarına etki edemeyeceğini ve dinin yanlış anlaşılmasındaki kusurun daima inanan öznelere ait olduğunu vurgulayan izmirli (1981: 5)'nin tavrı, bu gerçeğin tipik ifadesidir.

57 Cuayyit 1995: 90. islâm ve onun kitabının ilahî koruma altında olduğu şu âyette ifade edilmektedir: "Muhakkak ki zikri biz indirdik ve elbette biz onun koruyucusuyuz" (Hicr/9). Yeni Osmanlılar, özellikle *şeriatı* savunurken bu gerçeği sıkça vurgulamışlardır (Sungu 1940: 803, 806).

Bu konuda çağımızın önde gelen mukayeseli din araştırmacısı Smith (1977: 85—9)'in tespitleri hayatî önem taşır. Ona göre Müslümanlarla Batılılar arasındaki yanlış anlamanın temelini oluşturan apolojetiği ne Müslümanlar, ne de Batılı gözlemciler tam olarak anlayabilmişlerdir. Basitçe apolojetiği veri alan birçok Müslüman, alternatif bir yana, alternatif ihtiyacını bile anlamıyor. Buna karşılık entelektüel analizi veri alan birçok Batılı ise apolojetik bir yana, Müslümanların apolojetiğe olan ihtiyacını bile anlamaktan uzak bulunuyor. Smith'e göre islâm'ın savunması, ana hatlarıyla üç-katlı yönelişte analiz edilebilir: saldırıya karşı, küfre karşı, Batılılaşmaya karşı. Üçü elbette örtüşür; ayrışmanın tespiti sadece bir yorum meselesidir. Apolojetler, Batılı eleştirmenlerin özellikle XIX. asırda görülen ve iğneleyici olan Hıristiyanlık, rasyonalizm, liberal ilerleme ve sair Batılı değerler adına islâm'a doğrudan saldırılarına cevap vermeye giriştiler ki Renan müdafaası, bunun en tipik örneğini oluşturuyordu.

Batı'ya karşı islâm'ı savunma çabası, Müslümanlar arasında birliğin güçlenmesine vesile oldu. Batı'nın saldırısı, hadisin belirttiği, geleneksel "küfür, tek millettir" anlayışını geri getirerek islâm düşüncesi içinde farklıdan çok ortak noktaların öne çıkarılmasına yol açmış, özellikle kelamî tartışmalarda belli bir mezhebe ait "sahîh" islâm anlayışından çok bir bütün olarak islâm öğretisinin savunulması eğilimi ağır basmıştır (Ozervarlı 1998:

151). ikincisi, apolo-jetler kendi cemaatleri içinde, özellikle okumuş, genç tabaka içindeki sadakatsizlik eğilimine karşı durmaya çalıştılar.

Müslümanların birliğini zedeleyen heretikler bu kez islâm tarihinde olduğu marjinal islâmî mezhep ve gruplardan ziyade Batılılaşmış olanlar idi. Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin eserleri, özellikle *Mevkıfu'l-'Akl* (2007), bu çizginin tipik örneği sayılabilir. Üçüncüsü, onlar, aynı Müslümanların "Batılılaşma" veya "modernleşme" adı verilen, yeni, gayr-i islâmî, Batılı hayat tarzı ve değerleri benimseme eğilimini önleme ihtiyacını hissettiler. Apolojetik düşünce tarzı, somut bir ihtiyaçtan kaynaklandığı için işlevsel ve tatminkârdır, ancak tepkisel karakterinden dolayı yaratıcı veya dinamik olmaktan uzaktır.

Zira bir özne ancak kendi bünyesi içinde işleyerek yaratıcı ve dinamik olabilir. Bu tespite, durgunlukla karakterize edilen geç islâm düşüncesi için iddia edildiği gibi, antitezden yoksun olarak kendi içine kapanan bir düşüncenin atalete düşmesinin mukadder olduğu itirazı getirilebilirdi. Bu tür itiraz sahipleri, islâm düşüncesinin yabancı düşünceyle karşılaşmasının geleneksel ve modern tarzları arasındaki kritik farkı gözden kaçırıyordu. islâmî paradigmayı veri alan Gazâlî ve Râzî gibi klasik islâm âlimleri, zorlu mücadele sonucunda hakkından geldikleri yabancı paradigmayı islâmî paradigmanın içinde eritmeyi, felsefeyi kelamın içine almayı başararak *tecdit* yapmışlardı. Oysa Abduh gibi Mısır modernistlerinde-ki vülger eklektisizmde görüleceği gibi modern dönemde tam aksine islâmî paradigma, hâkim Batılı paradigmaya uydurulmaya çalışılıyordu. Böylece modern dünyada din, özgül ve organik yapısı bozularak ideolojileşmeye, yabancı bir bünyenin ortaya çıkardığı sanal meselelere karşılık vermeye zorlanmaya başlamıştır.

XIX. asır islâm âlimlerinin, temelde Batı'ya tepkiyle belirlenen entelektüel gündemleri şöyle özetlenebilir:

"islâm dünyası niçin bu hallere düştü, geriledi (inhitat, tereddî ve inkırazın sebepleri); Müslümanlar özellikle maddeten nasıl kal-kınabilir (terakkî); Müslümanları birleştirebilmek (ittihad-ı islâm) için hangi çalışmalar yapılmalıdır; bugün Batı'nın sahip olduğu ve onlarla kalkınmasını sağladığı değerlere (hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim, fikir hürriyeti, kadın hakları…) islâm sahip midir, nasıl sahiptir, yoksa bunlar yeniden mi kazanılacaktır; ilimle/akılla islâmiyet arasında çatışma var mı; devlet-din ilişkileri nasıl

düzenlenecektir; islâm'ın korunması gereken, değişmeyecek yönleri nelerdir, batıdan neler alınabilir-alınmalıdır, bu yol nasıl açılabilir (içtihat kapısı)…?" (Kara 1986: XXI)'

Dönemin Müslüman âlimlerinin gündemlerine bakıldığında klasik, mütekerrir birtakım problemlerin yanına bir dizi modern meselenin eklendiği görülür. Bu sebeple onların gündemi, islâm düşüncesinin süreklilik ve değişim derecesi hakkında net fikir verir. "Ulûhiyet, nübüvvet, imamet, mucizeler, âhiret, kader, hüsn ü kubh, sünnetullâh" gibi klasik tartışma konularının yanında, "içtihat, ibadetlerin felsefesi, dinler felsefesi, medeniyet, bilim, teknik, akıl, ilerleme, hürriyet, tabiî hukuk, insan ve kadın hakları, kölelik, poligami ve insanın kökeni" (evrim teorisi) gibi yepyeni ve bilahare "devlet, ulus, laiklik" gibi modern problemler, çağdaş islâm âlimlerinin entelektüel gündemlerini sürekli işgal etti.

Diğer taraftan bağlamları değişerek yeniden gündeme gelen klasik problemler de daha ziyade apolojetik bir yaklaşımla, modern Batılı dünyagörüşü bakımından ele alınır oldular. Orneğin kelamcıların büyük çoğunluğu âhiret konusunu işlerken cehennem azabının ebedî olmayışı, kader problemini ele alırken de insan hürriyeti hususunu vurgulamaya özen göstermişlerdir. Bu yaklaşımlar, modern dünyaya özgü "hürriyet ve insan hakları" kavramlarından etkilenmiştir (Ozervarlı 1998: 151). Çalışmamızın odağını oluşturan XIX. asırda "laiklik/sekülerizm", henüz haddizatında bir problem olarak belirmez. Bu noktadaki tartışmalarda tavırlar, daha çok "akıl veya nakil"e yakınlık derecesiyle belirlenmiştir.

Diğer taraftan âlimlerin yaşadıkları coğrafyaya göre entelektüel önceliklerinin değiştiği de görülür. Orneğin Hıristiyan misyonerle-riyle karşılaşmanın etkisiyle apolojetik bir tutuma kayan Seyyid Ahmed Han, daha çok teolojik konulara ağırlık verirken, Tahtâvî, sosyal kalkınma meselesine öncelik verir. Kalkınma yolunda eğitimin önemini vurgulayan Tahtâvî'ye karşılık Hayreddîn Paşa eğitimden bahsetmez[58] Hayreddîn, "iyi yönetim" kaygısıyla siyasî düşünce alanına yönelirken Yeni Osmanlılar, "adalet" gibi değerler ekseninde kültürel-moral bir uyanışı hedefler. Bu farklı kaygılar, örneğin eğitim gibi ortak bir konuya yaklaşımda da farklılığa yol açar. Orneğin Yeni Osmanlılar, eğitime Tahtâvî gibi sosyo-ekono-mik kalkınmadan çok kültürel-moral ıslâh gayesiyle yaklaşırlar.

58 iki düşünürün fikirleri arasında mukayese için, Çetin 1999: 124-9.

Müslüman âlimlerin yeni entelektüel gündemi, en net kelam eserlerinde görülecekti. Gazâlî-sonrası dönemde fıkıh ve usûl-i fıkıh giderek uzmanlaşırken, esas islâm düşüncesi olarak felsefeyle bütünleşen kelâm ilmi öne çıkmıştır. Gazâlî'den sonra pragmatik bir yöneliş kazanan kelam, Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi "meleklerin cinsiyetini" tartışmak yerine somut problemleri çözmeye yönelmiştir. Kelamın bu pragmatizmi, islâm düşüncesinin Batılı kültürel tahaddî karşısında savunmaya çekildiği modern dönemde daha da belirginleşti. Orneğin klasik kelamcılar daha çok inanç tarzındaki kuşku ve bid'atleri sorgularken yeni kelamcılar modernleşmenin etkisiyle aynı zamanda hayat tarzında ortaya çıkan bid'at-leri de ele almışlar, bu bakımdan kelam ilminin oldukça daralarak teknikleşen içeriğini yeniden genişleterek deyim yerindeyse "ilm-i hâl" esprisine yaklaşmışlardır. Kelam ilmi, böylece imâm-ı A'zam'ın "nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi" şeklindeki tarif ettiği fıkhın orijinal anlamına dönmüştür.

Hüseyin Cisr (1845—1909)'in *er-Risâletül-Hamîdiyye* (1998) isimli kitabı, XIX. asırda kelamın hemen hemen bütün klasik ve modern konularını kapsayan örnek bir eser olarak görülebilir.[59] Muhammed Abduh'un talebesi Muhammed Reşîd Rıza'nın hocası olan Cisr'in 1889 yılı civarında yazılan ve Manastırlı ismail Hakkı tarafından Türkçeye de çevrilen bu eseri, adından da anlaşılacağı gibi Sultan Abdülhamid'e nisbet edilmişti. Cisr'in eserinin farklılığı daha isminde göze çarpmaktadır: *İslâm Diyanetinin Hakikati ve Muhammedî Şeriatın Hakikatine Dair Abdülhamid'e İthaf Edilmiş Risâle.*

59 Ozervarlı (1998)'nın XIX. asır islâm dünyasında kelam ilmindeki yenilik arayışlarına hasredilmiş doktora tezi, daha çok Türkiye, Mısır ve Hindistan' dan belli isimler ve eserlerle sınırlı kapsamıyla, Cisr'i olduğu gibi, Osmanlı' dan da Sırrı Paşa, Mehmed Fevzi, Mehmed Vehbi ve Mustafa Sabri gibi birçok önemli ismi es geçmektedir.

islâm'ın modern dünyadaki anlamını yeniden keşfetme kaygısıyla yazılan eser, bazı oryantalistlerin de gözlemlediği gibi Müslüman âlimlerin islâm hakkında Batı düşüncesine yönelik değişen tavırları açısından önemlidir (Adams 1968: 177—8). Şâh Veliyyul-lâh Dihlevî ile zirvesine çıkan

hikmet-i teşriiye perspektifinden bir bütün olarak islâm'ın ve hükümlerinin anlamını tespit ettikten sonra Cisr, Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın savaşçılığı, mucizeleri, çok eşliliği, ümmiliği, akıl ve ruh, insan ve kadın hakları, kölelik, tesettür, poligami gibi islâm hakkındaki hemen hemen bütün çağdaş kuşkuları ele alarak gidermeye çalışır.

Cisr, klasik kelam literatürünün temel konularından biri olan nübüvveti, çağımızda "fıkhü's-sünne" olarak adlandırılan farklı bir perspektiften ele alarak Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâ-mın tebliğ tarzının sosyolojik yönlerine dikkat çeker. Fıkhın çağdaş dünyada yetersizliği iddialarına şiddetle karşı çıkan Cisr (1998: 166—7), islâm'ın hükümlerinin bu zamanın ve bütün zamanların ihtiyaçlarını karşılamaya mutlak yeterli olduğunu, ancak onun çağın ihtiyaçlarına uyacak yeni, kolay bir tarzda sunulmasının gerekli olduğunu vurgular ve buna örnek olarak zamanın halifesi SultanAbdülhamid'in talimatıyla hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'yi gösterir. Onun önemli özelliklerinden biri de geniş-çaplı entelek-tüel birikimi sayesinde örneğin materyalizmin klasik *milel ve nihal* edebiyatında *dehrilik* olarak anılan geleneksel ve modern versiyonlarını ustalıkla karşılaştırarak tartışabilmesidir.

Orneğin Cisr (1998: 301—48), çağdaş kelamcılar için yepyeni bir konu olan Darwin'in evrim teorisini klasik materyalist düşünceye yerleştirerek bir anlamda güneşin altında yeni bir şey olmadığını, modernizm veya ibtida'nın sürekliliğini gösterir (Tafsilat, Zia-dat 1986). Gene bu bağlamda eserinde getirdiği önemli yeniliklerden biri de islâmî öğretileri savunurken klasik dinî, felsefî ve aklî argümanların yanı sıra aynı zamanda çağdaş bilimsel delilleri de genişçe kullanmasıdır. Bu suretle onun islâm düşüncesi kadar modern Batılı düşünceye de gösterdiği vukuf, Lübnan gibi Batılı Hı-ristiyan dünyayla önemli kültürel temas merkezlerinden birinde yetişmiş olmasından ileri gelmektedir. Cisr'in böylece XIX. asır islâm dünyasında apolojetik edebiyatın tipik örneğini verdiği söyle-nebilir[60]

60 Aziz Al-Azmeh (1996: 425—7)'nin tespitine göre, Hüseyin Cisr, Kur'ân'da geçen mucizelerin bilimsel tevili gibi din/ilim ilişkisine odaklanan söz konusu kitabında, XIX. asır Fransız Katolik apolojetlerinin bilime karşı geliştirdikleri argümantasyon tarzını Fransa'daki tahsili

sırasında öğrenen Francis Fethullah Marrash (1836—73) isimli Suriyeli yazarın Arapça eserini örnek almıştır.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden izmirli ismail Hakkı (1868— 1946)’nın Şeriye Vekâleti Tetkikat ve Telifat-ı islâmiye Heyet-i ilmiyesi’nin programına göre yazarak 1920’den itibaren yayınladığı *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseri de kelam ilminin metodolojisi ve içeriği ve dolayısıyla islâm düşüncesinin uzvî yenilenme potansiyelinin tespiti açısından önem taşır. işlev ve amaçları bakımından kelam ilmini islâmî ilimler hiyerarşisinin tepesine yerleştiren izmirli (1981: 4), onun nihaî amacının “dâreyn saadeti”nin sağlanması olduğunu belirtir. Kelâm ilminin faydası, “(…) dünyada adaleti, nev’i insaniyenin bekasına medar olan muamelâtı hüsn-i muhafaza ile emr-i ma’aşın dâire-i intizamda cereyanının tanzim etme, âhirette küfür ve sû-i itikat üzerine müterettip olan azaptan necât bulmaktır.”

izmirli (1981: 5), daha sonra değişen konjonktür gereğince kelam ilminin yenilenmesi ihtiyacını vurgular. Ona göre insan fıtratına uygun yegâne din olan islâm, bugün maalesef giderek manevî nüfuzunu kaybetmekte, birtakım amillerden dolayı aslî hüviyetini tamamıyla gösterememekte, anlayışı kıt birtakım kişiler tarafından saldırıya uğramakta, inançları hurafeler, hükümleri boş sözler sayılmaktadır. Dini savunma ve koruma konumunda bulunan ulemâda görülen himmet eksikliği ise buna elim bir ilave teşkil etmektedir. Ona göre bu durumun en önemli sebebi, apaçık dinimizdeki “hi-kem-i bâliğa”nın anlaşılamaması, din muhabbetinin kalplere nüfuz edememesidir. Dolayısıyla bu bunalımın aşılması için dinin tekrar hakkıyla anlaşılmasına, bunun için de kelam ilminin yeni bir tarzda sunulmasına ihtiyaç vardır, ona göre.

Kelamın klasik işlevi “şüpheleri gidermek”tir. Ancak bu şüpheler, hiçbir zaman doğrudan dinin özüne yönelemez. Bu noktada temelden “inanmak ya da inanmamak” dışında bir seçenek yoktur. i. H. izmirli’ye göre dine inananlar için, muhtemel sorgulama alanı *tedeyyun*, yani dinin beşeri idrak ve pratiğidir. M. Şemseddîn Günaltay ile birlikte “modernist islâmcılar” kategorisinde sayılmasına (Ülken 1979: 270)karşılık bu şekilde izmirli’nin dinî düşüncenin yenilenmesi tarzında temelde geleneksel tutumu sürdürmesi, Osmanlı islâm anlayışından dolayıdır.

islâmî akideler, ona göre kökten yok olmaktan mâsûndur; değişim ve yenilenmesi de kabil değildir. islâm, beşer tarafından koyulan herhangi bir

ilmî kânun ile hiçbir surette yıkılamaz. Dinimiz, ona göre, mükemmel olduğundan onda hiçbir şekilde kusur yoktur, kusur, ancak dinimizi anlamayanlarda, anlatamayanlarda, anlayıp inat ile cidalde bulunanlardadır. O, ayrıca din, akıl ve bilimin özgül alanlarına işaret ederek, apolojetik tutumla dinin bilimle desteklenmesi gibi yollara sapmanın yanlışlığını da vurgular.

izmirli (1981: 50—55)'ye göre kelam ilmi, metodu, konusu ve işlevleri bakımından karşı akımların değişimiyle, asrın gereklerine göre değişir. Onun hedefi, Bâkıllânî ile karakterize *mutekaddimîn* ve Gazâlî ile karakterize *muteahhirin* kelam ilminin ardından üçüncü devre olarak çağdaş ihtiyaçlar doğrultusunda *muâsırîn* (çağdaşlar) denebilecek yeni kelam ilmini geliştirmektir. Temelleri ve gayeleri açısından geleneği sürdüren kelam ilmi, şimdi özellikle metot ve konu bakımından bir yenilenmeye gitmek durumundadır. Eskilerin "usul olmadan vusul olmaz" sözünden anlaşılacağı gibi, *metodoloji* denen güvenilir bilgiye ulaşmanın felsefe ve yöntemi, epistemolojinin temel bahsi sayılmış ve modern dünyagörüşünün temellerini atan Bacon ve Descartes örneklerinde olduğu gibi, köklü epistemolojik değişim süreçleri metodolojik bir yenilikle başlamıştır. i. H. izmirli'ye göre kelam ilminin metodolojik ilkeleri çağın ihtiyacına göre değişecektir. Gerek *mutekaddimîn*, gerekse müteahhirîn kelam ilminde ilkeler farklı olduğu gibi *Yeni İlm-i Kelâm'da* da farklı olacaktır.

Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1992: I/22) de empirik bilimlerin geliştiği bir dünyada "delillere dayalı bir kelâm ilminin zamanı gelmiştir" diyerek mantığa dayalı klâsik metodolojinin değiştirilmesi gerektiğini savunuyordu. i. H. izmirli de aynı şekilde kitabında, bütün ilimlerde hâkim olan metodolojik ilkeler gereğince skolâstik savunma yerine metodik savunmayı tercih etmiştir. Ona göre yeni kelâm ilminin metodolojisi, bütüncül bir yaklaşımla mütekaddimîn ile müteahhirîninkilerin bir sentezine dayanacaktı. *Mutekaddimîn* kelamının temelde *in'ikâs-ı edille*ye dayalı metodolojisi, *muteahhi-rin* kelamında tadil edilmiş, özellikle mantığın seçmeli benimsenmesiyle felsefî istidlal esas alınmıştı (izmirli 1981: 50—55). Yeni kelam ilmi, argümantasyon tarzında Allah'ın zat, sıfat ve eylemleri hakkında âlemin varlığı ile istidlale dayanan Kur'ân üslubunu

esas almıştır. Bu yeni kelam, mütekaddimînin bir dizi öncüle dayalı *in'ikas-ı edille* ilkesi kadar müteahhirînin mantıkî/felsefî istidlalini de kapsamakta, şüpheleri gidermek için duruma göre, mantıkî, felsefî ve bilimsel tüm delilleri kullanmaktadır.

Onun hedefi, bu tür bütüncül bir metodolojiyle kelamı anada-mar islâm düşüncesi haline getirmekti. Anadamar islâm düşüncesi, *asleyn* denen din ve fıkıh usullerinin terkibiydi; bunlar bir ara birleşmiş, sonra tekrar ayrışmıştı. izmirli (1981: 23—5), islâm düşüncesinin metodolojisine ilişkin girişinde *edille-i erbaa* (dört delil) olarak bilinen "Kitap, sünnet, icma ve kıyas"tan sonra "diğer deliller" başlığı altında *Mecelle* tarafından 99 maddede derlenen usûl-i fıkhın geliştirdiği küllî kaideleri 51'e indirerek verir. Ona göre "sosyal kânunlar" sayılabilecek bu kaideler bütün sosyal problemlerin çözümüne yeterlidir. Namık Kemal'in ardından Ziya Gökalp'ın sosyal bilimlere karşılık olarak geliştirmeye çalıştığı "içtimaî usûl-i fıkıh"ın büyük ölçüde bu kaidelere dayandığı bilinmektedir.

Böylece izmirli, formasyon ve perspektifi bakımından mektep ile medrese, islâmî ile sosyal bilimler, Doğu ile Batı arasında bir köprü olur. Avrupa düşüncesine de vâkıf izmirli, eserinde Alman-larda olduğu gibi islâm düşüncesine tarihî bir yaklaşım benimser; zira islâm düşüncesinin mevcut potansiyeli, ancak bu tür bir tarihî perspektifle anlaşılabilirdi. O, modern düşüncenin temelini oluşturan, islâmî terminolojide *milel ve nihal* adını alan fırka ve mezhepleri "deizm, natüralizm, pozitivizm, agnostisizm, materyalizm" gibi modern düşünce akımlarıyla mukayese ederek islâm düşüncesinin her zaman benzer tahaddîlere cevap verme kabiliyetine sahip olduğunu göstermeye çalışır.

Onun tasarladığı yeni kelam ilmini eserinde fiilen ne derece gerçekleştirebildiği ayrı bir konudur (Ozervarlı 1998: 61). Oncelik-le nübüvvetin işleneceği ikinci bölüm ise sonuç tamamlanmadığı için eseri, eksik ve belki de "insan hakları, kadın hakları, ibadet felsefesi, dinler felsefesi" gibi modern problemleri de ele alan Mu-hammed Abduh ve Şiblî Numanî ve keza kelam ilminde kendisi kadar büyük bir âlim Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin eserlerine göre saf teorik kalmıştır. Ancak bu, diğer bir açıdan zaaftan çok kuvvet olarak da görülebilirdi. Zira o, diğer çağdaşı âlimler gibi savunmadan uzak saf bir ilmî-didaktik, teorik kadar kelamı çağdaş meselelere uygulamaktan çok bizzat disiplinin yenilenmesi gibi

meta-teorik bir tutum benimsemişti. H. Z. Ülken (1979: 277)'in de vurguladığı gibi, onun kelam ilminin organik yenilenmesi tarzına yaklaşımı, çağdaş islâm dünyası açısından oldukça önemlidir. Onun apolojetik çabası, *Anglikan Kilisesine Cevap (el-Cevâbü's-Sedîdfi Beyâni Dîni't-Tevhîd)* (1923) isimli eserinde bulunabilirdi.

B. islâm Modernizminin Haritası

Fundamentalizme karşı genel bir kategori olarak islâm modernizmi XIX. dan XX. asra belli başlı sekiz islâmî bölgede gelişmiştir: Osmanlı, Mısır, iran, Hint altkıtası, Suriye, Rusya, Kuzey Afrika ve Güneydoğu Asya. Genel olarak islâm modernizmine ilişkin olanların yanında bu bölgelerle ilgili belli başlı, ingilizce-ağırlıklı çalışmaları şu şekilde verebiliriz:

Genel olarak islâm modernizmi: Abu-Rabi' (1996), Buheiry (1981), Jadaane (1981), Cragg (1965), Fazlur Rahman (1984), Gibb (1978) [1947], Grunebaum (1962), Hourani (1993) [1962], Khadduri (1970), Khuri (1986), Rosenthal (1965), Sharabi (1970), Siddiqi (1982), Smith (1977) [1957], Wilson (1916).

Osmanlı-Türkiye: Davison (1963), Mardin (1996), Türköne (1994), Kara (1987), Tunaya (1991), Ülken (1979).

Mısır: Adams (1968), Ahmad (1968), Badawi (1978), Kedourie (1966), Kerr (1966), Muqbil (1983), Wendell (1972). Abduh hakkında Haq (1970), işcan (1998), Mahcer (2005).

3. iran: Algar (1969, 1973), Bayat (1982), Browne (1910), Enayat (1982), Keddie (1972), Martin (1989), Nashat (1982), Ringer (2001).

Hint altkıtası: Ahmad (1967), Ahmad (1970), Malik (1980), May (1970), Smith (1969) [1946], Khan (2007), Murshid (1995).

Suriye: Commins (1990), Weismann (2001).

Rusya: Kanlıdere (1997), Khalid (1999), Kefeli-Clay (2001), Maraş (2002).

Kuzey Afrika: Brown (1974), es-Savlebî (2010), Merad (1967), Green (1978), Ahmed (2001).

Güneydoğu Asya: Noer (1973), Peacock (1978), Saleh (2001), Abu Bakar (1994).

Kartezyen kurucu akılcılığın ürünü olarak Batı bilimi, modern dönemde düşünce tarihini daha çok bir “büyük teoriler”, “büyük zihinler ve kitaplar” tarihi olarak işlemeye ve bunun sonucunda düşünceleri belli filozoflara atfedilen sistemler içinde incelemeye yönelmiştir. Bunu oryantalizm yoluyla islâm dünyasına da uygulayan Batılı bilim, Batılı tahaddiye karşı islâm’ın yeniden yorumlanmasına yönelik fikrî arayışları “islâm modernizmi” olarak etiketlendirerek Mısır’da fikrî faaliyet gösteren Afgânî ve Abduh’a atfetmiştir. Oysa yukarıdaki tablodan anlaşılacağı gibi XIX. yüzyıl islâm dünyasının tüm merkezlerinde Batılı kültürel taarruza karşı dağınık ve dinamik bir cevap arayışı vardır; kayda değer bir ortaklık kadar çeşitlilik de gösteren bu entelektüel dinamizm ise epistemolojikten çok sosyolojik bir perspektifle ancak tespit edilebilir.

Düşünce/gerçeklik veya bilinç/tabiat ilişkisi, felsefe tarihinin en eski konularından biridir. Felsefe tarihinde idealizm/realizm kutuplaşması bakımından ele alına gelen bu konu, bilginin kontrolden çıktığı çağımızda gündeme gelen “bilgi sosyolojisi” ve “sosyal epistemoloji” disiplinleriyle yeniden önem kazanmış, bilinç ve düşüncenin doğası ve işlevine yönelik Kartezyen bakış büyük ölçüde değişmiştir. Marks’ın “altyapı/üstyapı” olarak kavramsallaştırdığı gibi düşünceyi “sosyal varlık”ın ürünü olarak alan çağdaş sosyolojik bilgi ekolü, bir bakıma düşüncenin amacının dünya-kurmak değil, zaten kurulmuş bir dünyada problem-çözmek olduğunu öngören kadim “ontolojik bilgi” anlayışına dönüş yapmıştır. Collins (1998)’in çalışması, “büyük zihinler” anlayışına dayalı klasik felsefî düşünce tarihi yerine sosyolojik düşünce tarihi anlayışına bir örnektir. Problem-çözmeye yönelik düşüncenin sosyolojik-ontolojik karak-terince farklı zaman ve mekânlarda yaşasalar da az-çok ortak kültürel arkaplanlara ve amaçlara sahip aydınlar, benzer şartlar altında doğan problemlere benzer cevaplar verecektir.

Bunun ilginç bir örneğini Fazlur Rahman (1984: 50) vermiştir. Kitabının "Klasik islâm Modernizmi ve Eğitim" başlıklı bölümüne Osmanlı'da modernleşmeyi başlatan Tanzimat hareketini anlatarak giren Fazlur Rahman, bu harekete tepkiyle doğan Yeni Osmanlılar akımı içinde Ziya Paşa ve Namık Kemal'in özel konumunu belirttikten sonra islâm'ın ilme yönelik olumlu tutumunu ve tabiatın serbestçe araştırılmasını teşvikini vurgulayan beş önemli Müslüman düşünürü zikreder: Hindistan'dan Seyyid Ahmet Han ve Sey-yid Emir Ali, Cemâleddîn Afgânî, Türkiye'den Namık Kemal ve Mısır'dan Muhammed Abduh. Onun dikkat çektiği, Afgânî ve Abduh dışında birbirleriyle tanışıklığı olmayan bu beş düşünürün "tabiat kânunları" gibi ortak bir temaya ilişkin fikirleri arasındaki şaşırtıcı ortaklığın tek açıklaması, düşüncenin sosyolojik-ontolojik karakteridir.

Bu itibarla modern islâm dünyasındaki fikrî değişim sürecini kavramak için yapılacak iş, kronolojik ve sosyolojik bir açıdan düşüncelerin gelişimini ve etkileşim tarzlarını, böylece aralarındaki ortaklık ve farklılık noktalarını tespit etmektir. Düşüncenin sosyolojik karakterinin bir başka göstergesi de aydınlar tarafından seyahatler yoluyla kültürel etki kaynağı Avrupa'nın bizzat gözlemiydi. Bu yüzden islâm dünyasında Batı'ya seyahatlerin kronolojisi, kabaca islâm modernizminin gelişimini de yansıtır. Ayrıca kabaca düşünürlerin yaş sıralaması da bu seyahat ve düşüncelerin kronolojisine uyar.

Rifâ'a Râfi' Tahtâvî (1801—73) 1826—31 yıllarını kapsayan Paris seyahatiyle bu konuda öncü figür olarak belirir. Mısır'da 1834'te yayınlanan *Tahlîsu'l-İbrîz* adındaki Paris seyahatnamesinin 1839' da Türkçeye de tercüme edilmesi, islâm dünyasındaki çağdaşlaşma arayışında öncü bir çalışma olarak ilgi gördüğünü göstermektedir. Ancak bir seyahatname olarak tabiatıyla modern Batı medeniyetini izlenimselci bir tarzda tasvir eden bu eser, islâm dünyasının çağdaşlaşmasına ilişkin teorik ve sistematik bir perspektif sunmaktan uzaktı. Tahtâvî, Mısır'ın ve dolayısıyla islâm dünyasının çağdaşlaşması hakkındaki ana teorik eseri *Menâhicul-Elbâbi'l-Mısriyyeyi* daha sonra 1869'da yayınladı.

Tahtâvî'nin ardından XIX. asır islâm dünyasında, Batı'ya karşı fikrî yenilenme arayışında öne çıkan Müslüman aydın olarak Hintli Seyyid Ahmed Han (1817—1898)'ı görüyoruz. Ahmed Han, daha henüz 1857'deki Hint isyanından önce bazı ingiliz dostlarının teşvikiyle kelama yeni bir

yaklaşımı amaçlayan ön çalışmalar yapmıştı. Onun asıl modernistik çalışmaları ise 1869—70 yıllarında ingiltere'de kaldıktan sonra başlamıştı (Fazlur Rahman 1984: 50). Onun çağdaş islâm dünyasında bu modernizm öncülüğünün somut tarihî sebepleri vardı. *Birincisi* Hindistan, ingiliz işgaliyle doğrudan Batılı sömürgeciliğe uğramış ilk islâmî ülke idi. *İkincisi* bu bölge, Doğu ve Uzakdoğu din ve kültürlerine yakın konumundan dolayı tarih boyunca senkretizmlere, modernist düşünceye açık olmuştu. *Üçüncüsü,* bu trende tepki olarak oluşan güçlü bir islâm gelenek sayesinde bu coğrafyada imâm-ı Rabbânî ve Şâh Veliyyul-lâh Dihlevî gibi büyük müceddитler çıkmıştı. Sir Seyyid Ahmed Han'ın düşüncesi bu tür güçlü, zıt etki kaynaklarından beslenerek şekillenmişti.

XIX. asırda islâmî fikrî arayış sürecinde üçüncü ana figür olarak karşımıza Tunuslu Hayreddîn (1821—90) çıkmaktadır. 1853—57 yılları arasında bulunduğu Fransa'da Avrupa kültürünü yakından tanıyan Hayreddîn, daha sonra bu gözlemlerini entelektüel birikimiyle birleştirerek 1868 [1986]'de çıkan ünlü kitabı *Akvemü'l-Me-sâlik'e* dönüştürdü. Eser, Mısır başta olmak üzere islâm-Arap dünyasında ciddî bir ilgiyle karşılandı[61] islâm dünyasında ortak dil Arapça sayesinde adı geçen düşünürler arasında sıkı bir etkileşim olması doğaldı. Orneğin Tunuslu (1986: 199), Fransız kültüründen bahsederken Tahtâvî'nin Paris seyahatnamesine şu olumlu sözlerle atıf yapar: "Bu anılan ilim ve sanatların ayrıntılarını öğrenmek isteyenler, Mısır âlimlerinden parlak âlim Şeyh Rifâ'a'nın *Tahlîsü'l-İbrîz ilâ Telhîsi Paris* isimli seyahatnamesinin üçüncü başlığının on üçüncü bölümüne baksın. O, eserinde medeniyetin bay-raktarlığını yapan Fransız ulusunun idaresinin sırlarını ustalıkla keşfetmiştir."

61 iskenderiye'den bir kitapçı Hayreddîn'in kitabından 50 adet sipariş vermişti (Krieken'den Çetin 1999: 138).

Diğer taraftan Hüseyin Paşa, 1868 sonlarında Kahire'de bulunduğu sırada Tahtâvî ile *Akvemü'l-Mesâlik* üzerine görüşmüştü. Tahtâvî'nin eser hakkındaki kanaatleri genelde olumluydu (Krie-ken'den Çetin 1999: 138). Tahtâvî, ana teorik eseri *Menâhicül-Elbâbi'l-Mısriyye*'yi, *Akvemü'l-Mesâlik*'in yayınından bir yıl sonra 1869'da yayınladı. Hayreddîn'in çalışması, Yeni Osmanlı hareketinin başlangıcıyla aşağı yukarı

eşzamanlıdır. Ancak Hayreddîn, temelde modern bir siyasetnâme sayılabilecek, islâm dünyasında çağdaşlaşma konusundaki ilk sistematik teşebbüsü simgeleyen bu eseriyle bütün islâm dünyasını olduğu kadar Ali Süavi gibi Yeni Osmanlı aydınlarını da hayli etkilemiştir.

Tahtâvî ve Hayreddîn, Hourani (1993)'de olduğu gibi Batılı literatürde 1880'lerden itibaren gelişimi Mısır'da Cemâleddîn Afgâ-nî ve Muhammed Abduh'a atfedilen islâm modernizminin habercileri olarak alınmış, islâm modernizmi, ulus-devletleri döneminde islâm dünyasının merkezine geçten Mısır'dan islâm dünyasının geri kalan kısmına yayılmış gösterilmiştir. Oysa Mısır'ı islâm mo-dernizminin "dağıtım merkezî", diğer düşünce merkezlerini Mısır islâm modernizminin dalları, uzantı veya varyantları olarak görmek bir kurgudan başka bir şey değildir. Yukarıda anılan sekiz merkezle ilgili yapılan araştırmalar arttıkça bu gerçek daha iyi gö-rülmektedir.

Mukayeseli bir perspektiften islâm modernizminin gerçek de-ğerlendirmesi için alınacak üç ölçüt kanaatimizce "entelektüel kıdem, orijinalite ve etkinlik" olacaktır; sadece kıdem ölçütünün değerlendirmeye yetmeyeceği tabiidir. Kronolojik açıdan bakıldığında Tahtâvî ve Ahmed Han'ın 1830'lar ve 1850'lere kadar geri gittiği görülen eserleri, henüz olgunlaşmamış, ön-çalışmalar olarak belirir. Hâlbuki 1865'te fikrî faaliyetlerine başlayan Yeni Osmanlılar, aşağı yukarı 1875'e kadarki on yıllık bir dönemde düşüncelerini olgunlaştırmışlardı. Hatta entelektüel bir hareket olarak Yeni Osmanlıların ömrü, Şinasî'nin *Tasvîr-i Efkâr*'ın başyazarlığını Namık Kemal'e bırakarak Avrupa'ya gittiği 1865 yılından Kemal'in Avrupa'dan ülkeye döndüğü 1870 yılına kadarki beş yıllık süreyle sınırlandırılabilirdi (Bilgegil 1976). Cemâleddîn Afgânî ise 1870'te istanbul'da Dârülfünûn'da yaptığı açılış konuşmasında ilk moder-nistik fikirlerini ifade etmişti. XIX. asır islâm dünyasında modernleşmenin üç önemli merkezî Osmanlı, Mısır ve Tunus ile Hindistan'da asıl teorik çalışmalar eşzamanlı olarak 1860'ların sonlarında yayınlanmıştır.

Bu bakımdan XIX. asır islâm dünyasının genel konjonktürü bakımından Müslüman ülkelerdeki fikrî gelişimin, belli dönemlere ayrılabilecek az-çok ortak bir seyir izlediğini saptamak mümkündür. islâm dünyasında kabaca 1865—1885 yıllarıyla sınırlandırılabilecek dönem, Yeni Osmanlılarınki

gibi, temelde otokratik modernleşmeye tepkiyle başlayan bir “ön-ideolojileşme” dönemi olarak görülebilirdi. Tarihin ağır aktığı dönemlerde bir nefeslik anı oluşturan yirmi yıla tarihin hızlandığı dönemlerde büyük değişimler sığabilirdi.

Modernleşme süreci ilerledikçe görünüşte paradoksal sonuçlar verdi. Devleti daha da güçlendirmeye yarayan reformlar, genel olarak islâm dünyasının içinde bulunduğu durumun aciliyetinin de etkisiyle mutlakıyetin artışına yol açtı; bu kriz ise “şerr” kadar “hayr”a vesile oldu. Bu süreçte bir taraftan modernleşme ve dolayısıyla meşrûiyet krizinin daha da derinleşmesi, diğer taraftan siyasî muhalefet imkânlarının kısıtlanması, fikrî-ideolojik gelişimin önünü açtı; aydınlarda entelektüel sorgulama ve ideolojik gerekçelendirme ile muhalefetten tedaviye, antitezden teze veya ön-ideolojileşme-den tam-ideolojileşmeye geçiş arayışına yol açtı.

Osmanlı’da Sultan Abdülhamid döneminde aydın despotik modernleşmenin getirdiği depolitizasyonla seçkinlerin siyasî muhalefet imkânlarının kısıtlanması, soğukkanlı düşünmeye fırsat vererek ideolojik olgunlaşmaya zemin hazırladı. Gene yirmi yıllık bir dönem belirlenecek olursa yüzyıl dönemecindeki 1885—1905 yılları, özelde Osmanlı ve Mısır, genelde islâm dünyasında “ara-ideoloji-leşme” dönemi olarak alınabilirdi. Mısır’da 1882’de ingiliz işgaliyle başlayan bu arayış, “islâm modernizmi” olarak adlandırılan fikir akımına vücut verdi. Osmanlı’da ise bu yıllar, 1908—18 arası II. Meşrûtiyet döneminde sahneye çıkacak rakip ideolojik akımların hazırlık dönemi olmuştur. Bu dönemde ulus-devletine evrim sürecinde islâm, “sivil din” olarak önce milliyetçiliği besleyecek yumuşak bir ideolojiye dönüştürülecek, ardından gelecek ulus-devletinde bu dinî milliyetçiliğin yerini seküler milliyetçiliğe bırakmasıyla islâm da ütopya olarak sert bir ideoloji haline gelecekti. Orneğin Türkiye’de Ziya Gökalp’ın ulus-devleti ideologu olarak işlediği bu üçüncü dönemi de 1905—1925 yıllarıyla sınırlandırmak mümkündü.

Bu, tarihin hızlandığı oldukça sancılı sürecin aşamalarının kendine özgü açmazları vardı. On-ideolojileşme döneminin zaaflarını Yeni Osmanlılar örneğinde görmek mümkündü. Aslında farklı mizaç ve ideallere sahip aydınları “Yeni Osmanlılar” adıyla bir araya getiren ortak payda, XIX. asırda Tanzimat bürokrasisinin şahsında meşrûiyet krizine yol açan Osmanlı modernleşme hareketine muhalefetti. Bu sebeple onlarda da bütün

muhalefet hareketlerine özgü zaaflar görülebilirdi. *Birincisi*, antitetik ittifaktan tetik ittifaka geçiş kolay değildi, despotizme karşı birleşmeye karşılık iş, kurulacak toplum tasarılarına gelince yollar ayrışabiliyordu.

İkincisi, "yumuşak veya ön-ideoloji" dediğimiz, aslında Doğu ve Batı'da John Locke ve Namık Kemal ile temsil edilen, orijinal anlamda liberalizmin özel adını oluşturduğu gelenekselciliktir. Bir taraftan söylemindeki sofistikasyon, diğer taraftan paradigması ile yöntemi arasındaki ihtilâfla temayüz eden ideolojik olarak geçişsel karakteri, gelenekselciliğin çoğu kez yanlış değerlendirilmesine yol açmıştır; özellikle Namık Kemal ve Ali Süavi örneklerinde görüldüğü gibi. Niyazi Berkes (1985: 157, 176)'in de belirttiği gibi,Cumhuriyet döneminde Kemal hakkında liberal, muhafazakâr, hatta sosyalist olduğu şeklinde birçok çelişkili değerlendirme yapılmıştır. Bu kargaşa, yapacağımız ayırımla diskörsif modernizmin stilistik türü olarak gelenekselciliğin birden fazla tarafı ikna için başvurduğu, bazen çelişkili görünen sofistike söylemi yanında, paradigma bakımından kadim, yöntem bakımından sol-devrimci yönelişine nüfuz aczinden kaynaklanır. Onun temelde şer'î paradigmaya bağlılığı, Şerif Mardin'in 1962 (1996) 'deki çalışmasıyla ortaya koyulmuştur. Oysa ara-ideolojileşme döneminde Mısır'da Mu-hammed Abduh'un temsil ettiği islâm modernistleri, paradigmatik çelişkilere düşeceklerdi.

Bu bakımdan ulusal-üstü devletler çağında Yeni Osmanlılar'ın geliştirdiği "gelenekselcilik" denen yumuşak ideoloji, ulus-devletle-ri çağında "Türkçülük, Batıcılık, islâmcılık" gibi sert ideolojilere dönüşecektir. Yeni Osmanlılar içinde Şinasî, aydının alışılagelmiş tanımına uygun olarak seküler ve evrenselci bir kimlik ortaya koyarken, Namık Kemal, eleştirel bir tutumla şeriatın müdafaasına soyunmuştur. Buna göre Şinasî, II. Meşrûtiyet döneminde boy atacak Batıcılık, Namık Kemal islâmcılık, her kalıba sokulan Ali Süavi ise Türkçülük akımının öncüsü olarak görülmüştür. Kolektif bir muhalefet hareketi olarak gelişen Yeni Osmanlılar içinde islâmî ve Batılı kültüre eşdeğer vukufla inkişaf eden dehası sayesinde teorisyen olarak Namık Kemal öne çıkmıştır. Bu yüzden tasrih edilmedikçe kitap boyunca kullanılan "Yeni Osmanlılar" tabiriyle hareketin en olgun ve üretken düşünürü olarak Namık Kemal kasd edilmiş, gerektiği yerlerde Şinasî, Süavi ve Ziya'nın düşüncelerine atıf yapılmıştır.

Modern dönem islâm düşüncesinin değişim süreci hakkında yaptığımız bu genel dönemlendirmeye göre Mısır islâm modernizminin Osmanlı'da esas tekabül ettiği II. Meşrûtiyet dönemi islâm-cı akımla karşılaştırılması daha uygun görülebilirdi. Ancak biz başlıca üç sebepten özellikle Yeni Osmanlılar ile karşılaştırmayı tercih ettik. *Birincisi,* çalışmamızın karakteri, tarihselden çok sosyolojiktir; amacımız bir düşünce akımını tasvirden XIX.-XX. asır islâm düşüncesindeki kritik paradigmatik değişimin izini sürmektir. Bu açıdan Yeni Osmanlılar'ın *tradisyonalizmi* ile Mısırlı aydınların *modernizmini* karşılaştırmak elzemdir. *İkincisi,* Mısır islâm modernizminin lideri Muhammed Abduh gibi, II. Meşrûtiyet dönemi islâmcı akımının başını çekenler de Said Halim Paşa dışında kalan ulemâdır. Oysa Yeni Osmanlılar, "ulemâ" değil, bugünkü anlamda aydınlara tekabül eden "üdebâ"dır. Dolayısıyla Osmanlı üdebâsının Mısır ulemâsı ile mukayesesi, özelde Osmanlı, genelde islâm düşüncesinin potansiyelini daha iyi görmeye yarayacaktır.

Nitekim Fazlur Rahman (1984: 51) XIX. asırda birbirlerinden habersiz olarak belli bir konuda şaşırtıcı derecede benzer düşünen beş Müslüman ülkeden düşünür arasında Namık Kemal'i en "ortodoks Müslüman aydın" olarak değerlendirir. Muhammed Abduh gibi bir *âlimin* sonunda temel islâmî paradigmadan koparken Namık Kemal gibi bir *aydının* bu paradigmaya bağlı kalması, onun kişisel meziyetinin ötesinde dayandığı Osmanlı islâm yorumunun gücünün göstergesi sayılabilir.

Üçüncüsü, gerek Mısır islâm modernizmi, gerekse de II. Meşrûtiyet islâmcılığının kaynağını oluşturan XIX. asır Osmanlı düşüncesinin orijinallik ve öncülüğünü göstermektir. Çalışmamız ilerledikçe fark ettiğimiz ilginç olgulardan biri de Mısır aydınlarının Osmanlı dünyasından, özellikle Abduh'un Namık Kemal'den az veya çok etkilenmiş olduğudur. ihsanoğlu (2006)'nun kapsamlı ve ayrıca Strauss (2002)'un çalışmasının apaçık ortaya koyduğu gibi, o dönemde iki ülke arasında bugün sanıldığından çok daha fazla etkileşim vardı.

Abduh (1980: III/17)'un yazılarında, Cevdet Paşa ve *Miyâr-ı Sedâd* adlı eserine olduğu gibi, Osmanlı fikir hayatını yakından izlediğini gösteren atıflar vardır. Ele aldıkları konular itibariyle Kemal, Abduh'a en az on sene takaddüm etmektedir. Orneğin onun 1881'de ele aldığı konuları Kemal,

1871’lerde ele almıştır. Namık Kemal’in yazılarını örneğin Tahtâvî eşzamanlı olarak izleme imkânına sahip olduğu halde Abduh, daha sonra bunları Mısır’daki koleksiyonlarından izlemiş olabilir. Bizzat Türkçe bilmese bile Ab-duh’un o zaman Mısır’da ve bu arada etrafında hayli Türk ve Türkçe bilen Arap sayesinde Kemal’in yayınlarını mütalaası mümkündür.

Orneğin Namık Kemal’in Eylül 1868’de *Hürriyet’de* yayınlanan “Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar” başlıklı sekiz mektupluk makale dizisiyle Abduh’un 1880’de *el-Vekâ’iu’l-Mısriyye’*de yazdığı fıkıh açısından anayasalcılığın meziyetlerini dile getirdiği yazısı arasında ilginç benzerlikler vardır. Keza *el-Vekâ’iu’l-Mısriye*’nin

başyazarı olarak Abduh (1980: II/40—48)’un 1881’de çıkan “et-Temeddün” (Medeniyet) ve “Müntedeyâtüne’l-’Umûmiyye ve Ahâdîsihâ” (Genel Kulüplerimiz ve Konuşmaları) başlıklı yazıları

ile Namık Kemal (2005: 212—20)’in 1872’de *İbret*’de çıkan “Te-

rakkî” başlıklı yazısı arasında dikkate değer benzerlik vardır. Kemal, ilgili yazısında Londra örneğinde çağdaş Avrupa medeniyetinin tasvirini yapar. Abduh ise aynı şekilde bizzat görmediği halde “gazetelerin aktardığı”na dayanarak Kemal’inkine oldukça benzer şekilde Avrupa medeniyetini tasvir eder. Onun yararlandığı gazeteler ise büyük ihtimalle, Kemal’in yazdığı basındır. Bu sebeple Ab-duh’un genelde Osmanlı dünyasından ve özelde Namık Kemal’den ne derece etkilendiğinin tespiti, kapsamlı, müstakil çalışmalara muhtaçtır.

Çalışmamızda XIX. asır islâm dünyasının modernleşmesi sürecinin incelenmesinde Osmanlı, islâm dünyasının, Mısır ise Arap dünyasının merkezî olarak mukayese edilmiştir. Bu asırda islâm dünyasının Batı’ya en yakın kısmını ve liderini oluşturduğundan Osmanlı’nın kaderi, islâm dünyasının kaderi anlamına geldi. Modernleşme aşamaları açısından Batı ile Osmanlı’yı karşılaştırmak, bu yaklaşımımızın haklılığını gösterecektir. Batı’da XIX. asırda zirveye çıkan büyük değişim süreci, kronolojik olarak kabaca “modernleşme, modernlik ve modernizm” aşamalarına ayrılabilirdi. Rönesans’tan itibaren Batılı insanın dünyaya bakışının değişmeye ve geleneksel hayat tarzının çözülmeye başlamasıyla *modernleşme* ve *modernizm* başlamıştı. Bu sürecin XIX. asırda Sanayi Devrimiyle zirveye

çıkışıyla *modernlik* belirginleşti. Yeni hayat tarzıyla eski inanç tarzı arasındaki uyumsuzluğun ürünü meşrûiyet krizine gidermek için de *modernizm* ve *sekülerizm* denen yepyeni bir inanç tarzına geçme zorunluluğu doğdu.

islâm dünyasında modernleşme ise akültürasyon sonucu Frenkleşme veya Batılılaşma olarak başladı. Başlıca Lale Devri ve daha sonra Kırım Savaşı esnasında modern, Batılı hayat tarzı, islâm dünyasının Avrupa'ya en yakın noktasını oluşturan Osmanlı toplumuna nüfuz etmeye başladı. Batılı hayat tarzı ise Mısır'da Napoleon'un işgaliyle başladı. Pejoratif bir şekilde *Frenkleşme* denen bu yüzeysel modernleşme, başlarda belli bir seçkin zümreye inhisar etse de onların karar-alıcı konumda olmalarından dolayı yavaş yavaş bütün toplumu etkilemeye başladı. Daha çok seçkinlere has kültürel değişme olarak *Frenkleşme,* günlük hayat tarzında Batı'ya özenti anlamında kullanılıyordu. Ancak kendilerine doğru hızla ilerleyen Batı karşısında seçkinler, programlı bir politik değişim başlatma gereğini duydular. "Batı'ya karşı, Batı için" olarak formül edilen bu uyarlamacılık, Ortadoğu-islâm halklarını geri döndürülemez bir dönüşümün içine soktu.

Tabiatıyla misilleme olarak Batılılaşmayı, ancak Osmanlı, Mısır, Tunus, Fas ve iran gibi bürokratik olarak örgütlenmiş, siyasî olarak bağımsız ve nüfusun ekseriyetince meşrû kabul edilen, halen işler durumdaki siyasî sistemler başarabilecek durumdaydı. islâm dünyasında siyasî reform hareketinin Osmanlı Devleti yanında Mısır ve Tunus gibi imparatorlukta yarı-özerk bir statü taşıyan ülkelerde gerçekleştirilebilmiş olması bu bakımdan tesadüf değildi. Osmanlı, ülkelerin tarihsel ve yapısal özelliklerinden kaynaklanan belli bir çeşitliliğe karşılık ortak bir örüntüye sahip XIX. asır islâm dünyasındaki modernleşme sürecinin çekim noktasını oluşturdu. XIX. yüzyılın sonunda Osmanlı Devleti, bu zamandaki islâm'ın ana sorunlarını bünyesinde barındırdı.

Tanzimat reformlarını Mısır, Tunus veya iran gibi ülkelerdeki çağdaş reformlardan ayıran bir özellik, bütün toplumsal kurumlarda yenileşme girişiminin görülmesi, asıl önemlisi siyasî bağımsızlık gerçeği ve her şeye rağmen geçerliğini koruyan köklü üstünlük duygusudur.[62] 1500'den sonra Şî'î iran'ı nötralize eden Osmanlı, Sünnî islâm dünyasının siyasal ve kültürel lideri oldu. Arap dünyasında özel coğrafî konumundan dolayı

sadece Fas, Osmanlı hâkimiyeti dışında kalırken, Tunus ve Mısır, fiilen otonom kalmıştı. Keçeci-zâde izzet Molla, "vasat bir zekâya sahip olan adam, Padişahımızın ümmî veziri" olarak bahsettiği Mehmed Ali Paşa'nın eski Mısırı yeni bir ülkeye çevirdiğini söyler. Ayrıca ona göre Osmanlı ulemâsı, Ezher ulemâsından her bakımdan üstün ve Osmanlı hükümet memurları ve kâtipleri, Mısır Divan Efendisinden daha zekidir (Heyd 1993: 38). Bilahare Ahmed Cevdet ve Namık Kemal de Tunus'tan getirilen Hayreddîn Paşa'ya benzer tepkiler göstereceklerdi.

62 Ortaylı 1987: 25. Son Osmanlı vakanüvisi Abdurrahman Şeref (1339: 104)'in Fuâd Paşa hakkında aktardığı bir anekdot, her ne kadar bir nükte olarak da olsa, her şeye rağmen Osmanlı seçkinleri ve halkında geçerliğini koruyan üstünlük anlayışını vurgulaması bakımından dikkat çekicidir: "Bir mahfil-i ecnebide düvel-i muazzamanın kudret ve şevketinden bahs olunduğu sırada Fuâd Paşa "En kuvvetli devlet, Osmanlı Devletidir. Siz dışarıdan biz içeriden yıkmaya çalışıyoruz yine yıkamıyoruz." demiştir. Batı dillerindeki iktibaslar için, Davison 1963: 9; Cleveland 1994: 97)

Mehmed Ali Paşa, Mısır'da Tanzimat'tan önce modernleşme hareketini başlatmıştı. Nitekim Tanzimat'ın esas babası II. Mah-mud'un Ahmed Cevdet'i olarak görülebilecek Keçeci-zâde izzet Molla, Batı-tarzı bir reform hareketinin meşrûiyetine örnek olarak Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'daki hareketini gösteriyordu (Heyd 1993: 38). Ancak bu resmen kronolojik gecikmeye karşılık Osmanlı, reform hareketinin asıl kaynağı idi. Mısır reformunun, Osmanlı'da III. Selim ve II. Mahmud'a uzanan fikrî ve kurumsal hazırlık döneminin birikimi olmaksızın gerçekleştirilmesi zordu. Diğer taraftan askerî güçlenme hedefine odaklanmış bir derebeyinin, geleneği savunan tüm muhalefet odaklarını bertaraf ettikten sonra deyim yerindeyse elini kolunu sallayarak gerçekleştirdiği reform hareketi de bir imparatorluk olarak çok daha karmaşık dengeleri kollayan Osmanlı vakasıyla pek mukayese edilemezdi (Polk 1968: 38-39).

Üçüncüsü, sosyal ile fikrî değişimin birbirine bağlılığı bakımından XIX. asır islâm dünyasında Osmanlı başta olmak üzere Mısır ve Tunus'un, sosyal kadar fikrî değişim sürecinin de merkezleri olmaları doğaldır. XIX. asır islâm dünyasında bürokratik seçkinler, cemaatin hayat alanı sayılan ülkenin kurtarılması için acilen ve fiilen reform hareketine girişmişlerdi.

Tanzimat'ın bütün teorik hazırlığı, Sadık Rifat Paşa'nın kaleminden çıkan iki risale ile sınırlıdır. Ancak bunların ne derece gelenekten beslendiği bir yana, ortaya koyulan fikirlerle izlenen tutumlar arasındaki tutarlılık da sorgulamaya açıktı (Mardin 1996: 202, 213).

Bu asırdaki reform hareketi, daha sonra Batı'da olduğu gibi bizzat toplumun modernleştirilmesinden çok XVIII. asra özgü aydın despotizminde olduğu gibi öncelikle ülkenin kurtarılması hedefine yönelikti; yani bir "sosyal mühendislik"ten çok "siyasal mühendislik" söz konusuydu. Ancak ilerleyen siyasal modernleşmenin geleneksel inanç tarzını kaçınılmaz olarak zorlaması, geleneğin yeniden yorumlanmasıyla bu uyumsuzluğun giderilmesi ihtiyacını ortaya çıkardı. Müslümanlar, Batılı teknik ve fikirlerin uyarlanmasının inançları üzerinde nasıl bir etki yapacağına karar vermek zorundaydılar. Batılı tehdide gösterilecek tepki, tarihî, sosyal, siyasî, kültürel ve moral, tüm boyutlarıyla islâmî kimliğin yeniden tanımlanması anlamına gelecekti.

Albert Hourani'nin belirttiği gibi istanbul'daki reformcu kadro az da olsa Arap kültürü ile yoğrulmuş olsa bile oradan çıkan kapsamlı reform programları tüm imparatorluk coğrafyası üzerinde etkili olmuştur. Ancak Hourani (1993: 67), muhtemelen Türkçe bilmediğinden bu reform hareketine tepki olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlıların islâm dünyasındaki entelektüel öncülüğüne işaretin ötesine geçmemiştir. Ancak o, modern dönem Arap-islâm düşüncesi üzerine klasikleşmiş eseri *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939* (1993) [1962]'in müteakip baskılarında, ne aynı yıl [1962] çıkan Mardin'in Yeni Osmanlılar hakkındaki ingilizce eserine, ne de Niyazi Berkes'in 1964 yılında yayınlanan *The Develop-ment of Secularism in Turkey* adlı eserine atıfla bu eksiği gidermeye çalışmıştır. Muhtemelen Hourani'nin bu konudaki temel mazereti, başlığının yansıttığı gibi, eserinin Arap düşüncesine odaklanmış olmasıdır. Hâlbuki Osmanlı düşüncesi dikkate alınmadan XIX. asır islâm-Arap dünyasındaki kritik entelektüel değişme süreci tam anlaşılamaz.

Batılı literatürün yaptığı gibi XIX. asır islâm dünyasında Mısır, *dar anlamda İslâm modernizminin* öncüsü olarak alınabilirdi. Hâlbuki dinin yeniden yorumlanması çabası olarak *genel anlamda tra-disyonalizm* denen islâm modernizmini Osmanlı aydınları başlatmışlardı. Bundan kastımız,

Osmanlı aydınlarının, geleneksel islâ-mî paradigmaya bağlı bir entelektüel yenileşmenin, Mısır moder-nistlerinin ise bu paradigmadan kopuş anlamında modernizmin öncüleri olmalarıdır.

Osmanlı düşüncesinin çağdaş islâm düşüncesindeki öncülüğüne ingilizce-konuşan dünyada Fazlur Rahman, Carter V. Findley ve Aziz Azmeh gibi araştırmacılar tarafından dikkat çekilmiştir. Kapsamlı makalesinde Findley (1982: II/153), islâmî Ortadoğu, hatta tüm islâm dünyasında islâm'ın ideolojik yorumunun Yeni Osmanlılar ile başladığını göstermiştir. Azmeh (1996: 397)'e göre de romantik bir politik diriliş söylemi çerçevesinde islâm'ın moral bir meşrûiyet aracı olarak yorumu, Namık Kemal tarafından iyice geliştirildikten sonra Cemâleddîn Afgânî tarafından uluslararası bir perspektif kazandırılmıştır. islâm modernizminin çağımızdaki önde gelen temsilcisi Fazlur Rahman (1919-1988), bildiği Türkçe sayesinde temas kurduğu Osmanlı düşüncesinin öneminin farkına vardığı gibi, bazı talebelerini[63] de bu konuda çalışmaya teşvik etmiştir.

63 ilber Ortaylı, bir süre öğrencisi olarak yakından tanıma fırsatı bulduğu Fazlur Rahman'ın Osmanlı kültürüne olan vukufuna tanıklık etmektedir: “Hocamız Fazlur Rahman,” *İslâmî Araştırmalar* IV/4 (Ekim 1990): 262. Fazlur Rahman'ın talebelerinden, Malezya Uluslararası islâm Üniversitesi öğretim üyesi Abdullah Ahsen de bize şifahen, onun müsvedde Türkçe ter-cümelerinden yararlanarak çalışmalarını Namık Kemal üzerine yoğunlaştırdığını söylemiştir (istanbul, 30 Mayıs 1996).

Kanaatimizce, Osmanlı düşüncesinin çağdaş islâm düşüncesindeki öncülüğünün tespitinde Batılı, Müslüman ve Türk araştırmacılar tarafından gösterilen bu ihmalin belli başlı yedi sebebi gösterilebilir:

Birincisi, ulus-devletleri döneminde islâm dünyasının ağırlık merkezinde gerçekleşen kaymadır. XIX yüzyılın başlarına kadar islâm dünyasının lideri, Osmanlı Devleti idi. Osmanlı Devleti'nin dağıldığı XIX. yüzyıl başlarında Türkiye, periferik bir konuma düşerken -sünnî- islâm dünyasının merkezine Mısır geçmiştir. Şu halde Batılı araştırmacılar tarafından son dönem Osmanlı düşüncesinin ihmali, XIX. asır islâm incelemelerinin anakronik olarak XX. yüzyılın perspektifinden yapılmasından kaynaklanmaktadır.

İkincisi, Osmanlı, islâm dünyasında tam bağımsızlığını korumuş, Batı tarafından doğrudan politik sömürgeye uğramamış tek ülkeydi. Hâlbuki

XIX. asırdan itibaren islâm dünyasının sömürgeleştirilmesi sürecinde Batı, ileride göreceğimiz gibi, islâm'ı, "Türk" yerine "Arap" ile özdeşleştirdi. Böylece çağdaş Batılı bilimin modern islâm incelemelerinde bu sömürgeleştirilmiş Arap örneğine odaklanması, sömürgecilik-sonrası paradigmalara meydan okuyan tek örnek olarak Osmanlı islâmının ihmaline yol açtı. Bu yüzden de çağdaş islâm dünyasının dönüşümünün esas dinamikleri göz ardı edildi.

Üçüncüsü, değişme ve yeniliği haddizatında bir değer konumuna yükselten Batılı dünyagörüşüne bağlı araştırmacılar, Mısırlı ve Hintli modernistik düşünceyi sadece yeni olduğu için incelemeyi cazip bulduklarından Osmanlı aydınlarının geliştirdiği geleneksel paradigmaya dayalı dinamik düşünceyi göz ardı etmişlerdir.

Dördüncüsü, Müslüman modernistlerin geliştirdiği düşüncenin münhasıran yeniliğinin ötesinde özellikle Afgânî'nin, islâm dünyasında yoğun, fikirlerini yayma, propaganda faaliyeti de, Mısır islâm modernizminin, Osmanlı düşüncesinin aleyhine çağdaş islâm düşüncesinde öne çıkmasına yol açmıştır.

Beşincisi, eserlerini verdikleri dil Arapçanın dünyadaki yaygınlığı açısından Mısır modernistleri, Türkçe yazan Osmanlı âlimlerine karşı doğal bir avantaj ve üstünlüğe sahip olmuşlardır. Özellikle Güneydoğu Asyalı Müslüman aydınların Mısır islâm modernistle-rinin düşüncelerini benimsemesinde Arapça eğitim ve basın sayesinde kültürel etkileşim önemli rol oynamıştır. Bu âlim adayları, bir yandan Mekke, Medine ve bilahare Kahire gibi merkezlerde islâmî ilimler tahsili, öte yandan Muhammed Abduh ve Reşîd Rı-za'nın çıkardığı *el-Menâr* gibi önemli yayın organları aracılığıyla bu fikirleri kendi coğrafyalarına taşımışlardır (Noer 1973: 32—40, Du-doignon 2006). Konyalı Mehmed Vehbi (1862—1949)'nin *el-Akâi-dul-Hayriyye* (1919) isimli Arapça eserinden anlaşılacağı gibi, Osmanlı ulemâsı imparatorluğun son anına kadar ilmî eserlerini Arapça yazsalar da siyasî-fikrî konularda Türkçe yazmışlardır. Ancak Şeyhülislâm Mustafa Sabri, ilmî ve siyasî eserlerini Arapça verdiğinden islâm dünyasında tanınmıştır. Türk-olmayan Müslüman okuyucular yanında Batılı araştırmacıların da Türkçeyi Arapça kadar bilmemesi, Osmanlı-Türk düşünürlerinin yeterince tanınmasını önlemiştir.

Altıncısı, Arap dünyasının Osmanlı liderliği altında iken Batı medeniyeti karşısında tarihî geri çekilmeyi yaşamış olması da Osmanlı'ya karşı olumsuz bir bakış açısına, Osmanlı düşüncesine sırt çevirme eğilimine yol açmıştır.

Yedincisi, Türkiye'de de hem Arapçayı, hem Batılı dilleri bilen, hem islâmî, hem Batılı sosyal bilimsel kültürü bünyesinde birleştirebilen araştırmacıların yokluğu, son dönem Osmanlı islâm düşüncesinin mukayeseli ve analitik bir perspektiften incelenerek dünyaya tanıtılmasını önlemiştir.

XIX. asır islâm dünyasındaki kritik entelektüel değişme sürecinin tespiti, çağdaş felsefî gelişmeler ışığında islâm modernizmi incelemelerinde benimsenen metodolojinin de revizyonunu gerektirmektedir. Postmodern çağımızda bir taraftan Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisinden Quentin Skinner'in bağlamsal düşünce tarihçiliğine, Reinhart Koselleck'in "tarihsel semantik"ine düşünce tarihi araştırmaları metodolojisinde büyük gelişmeler olurken (Ringer 1990), diğer taraftan Edward Said de güçlü oryantalizm eleştirisiy-le modern bilimsel metodolojinin arkasında yatan mütehakkim ötekileştirme paradigmasını çürütmüştür. Bu gelişmeler, genel islâm araştırmalarında (Martin 2001) olduğu kadar modern islâm düşüncesi araştırmalarında izlenen metodolojinin de ciddî olarak sorgulaması eğilimine yol açmıştır.

Kanaatimce yüzyılımızda modern islâm düşüncesi araştırmalarının gelişimi başlıca üç döneme ayrılabilir. *Birincisi,* ikinci Dünya Savaşı'na kadarki (1900—40) dönemde C. C. Adams (1968) [1933]'ınki gibi daha çok klasik oryantalistik paradigmaya göre yapılan tasvirî çalışmaların bilimsel objektiflik ve kalite derecesi, araştırmacıların islâm'a kişisel sempati derecelerine göre değişmiştir denebilir. *İkincisi,* ikinci Dünya Savaşı sonrası (1940—1980) dönemdir. Avrupa'dan Amerika'ya doğru Batı içindeki güç dengelerinde kritik bir kaymaya yol açan bu savaş sonrası dönem, sosyal bilimsel olduğu gibi islâm araştırmaları metodolojisinde de ciddî bir arayışa tanık oldu.

Avrupa'nın "sivil savaşı" niteliğindeki bu olay, psikolojik olarak bilginleri modern islâm'ın kimlik arayışını daha empatik bir açıdan incelemeye sevk etti. Bu dönemdeki islâm araştırmacıları, yeni tarihsel ve sosyal düşünce trendleriyle de bağlantı kurarak deskrip-tifin ötesine geçen analitik

çalışmalarıyla oryantalizmi aşma yolunda bir adım attılar. C. J. Adams (1976: 38—40)'ın da dikkat çektiği gibi, savaştan sonra, dinî farklılığı bir olgu ve zenginlik olarak alan, husumetten çok karşılıklı anlama ve diyaloga çalışan H. A. R.
Gibb, W. C. Smith ve K. Cragg gibi araştırmacıların öncülüğünde daha analitik bir perspektiften islâm modernizmini ele alan çalışmalar görülmeye başladı.

Oxford'dan daha sonra Harvard Üniversitesi'ne geçen H. A. R. Gibb, eski ile yeni dönem arasında bağlantı kuran kilit şahsiyet olarak görülebilirdi. 1932'de yayına hazırladığı, "modern islâm'ın nereye gittiği" sorusuna cevap arayan toplu bir eserden sonra Gibb, 1947'de (1978) hazırladığı kitabının girişinde, "bugünkü dinî tavırlar, en az incelenmiş ve en kaypak alandır" diyerek modern islâm incelemelerinde elzem istikamet değişikliğinin işaretini verir. Kuşağı oryantalistler içindeki en geleneksel formasyon ve yaklaşımı sayesinde islâm geleneğinin bütünlük ve sürekliliğine ve kültürel değerlerine alışılmamış bir vukuf gösteren Gibb, bu eserinde modern islâm'ın mukadderatı hakkında empatikle birleşmiş analitik bir bakış açısından veciz bir inceleme sundu.

Öğrencisi W. Cantwell Smith ise bu başarıyı daha da ileri götürdü. Ufuklu hocasının etkisiyle oryantalizmden mukayeseli din araştırmasına kayan Smith, mukayeseli perspektiften, kendine özgü bir din olarak kavrandıktan sonra ancak islâm'ın modern tezahürünün anlaşılabileceğini gösterdi. Hocasının 1947 tarihli monografisinden hemen önce 1946'da çıkan ve Hindistan örneğinde modern islâm'ı inceleyen monografisinden sonra Smith (1969), 1957 (1977)'de modern islâm'ı ele alan klasik çalışmasını yayınladı. Bu eserinde Smith, islâm dininin Türk ve Arap-kaynaklı temel, farklı yorumlarının modern islâm'ın gelişmesiyle ilişkisine dair öncü ve çarpıcı tespitler yaptı. Smith, 1951'de islâmî incelemeler Enstitüsü'nü kurduğu Kanada McGill Üniversitesi'nde Türkiye' den göçen Niyazi Berkes ile de teşrik-i mesai yaptı; burada, birincisi, Türk islâmı ve ikincisi de islâm hakkındaki bilgilerini geliştirmede birbirlerinden yararlandılar.

W. C. Smith (1977) [1957]'in hocası H. A. R. Gibb'in eseriyle birlikte "modern islâm" incelemelerinde kilometre-taşı olan çalışmasını 1965'te çıkan Kenneth Cragg ve kısmen E. I. J. Rosenthal' ın çalışmaları sürdürdü. Bu arada 1962'de modern islâm düşüncesini, "modern Arap düşüncesi" ile sınırlandıran A. Hourani (1993)' nin analitikten çok deskriptif çalışması çıktı. Smith gibi aslen bir ruhban ve teolog olan Cragg'ın Hıristiyanlık hakkındaki derin bilgisi, empatik bir yaklaşımla ibrahimî bir din olarak islâm'ı ve dolayısıyla modern islâm'ı da kavramasını kolaylaştırdı.

Smith ve Cragg, modern islâmî düşünceye vukufun ancak genel islâm'a vukufla mümkün olacağını göstermişlerdi; Chicago kökenli tarihçi Marshall G.S. Hodgson ise islâm hakkında 1958'den itibaren yayınlamaya başladığı eserleriyle dinî ve tarihî perspektifi birleştirerek modern islâm'ın ancak klasik islâm'a vukufla anlaşılabileceğini gösterdi. Klasik ile modern islâm arasında köprü kuran diğer Chicago kökenli bir oryantalist Gustave von Grunebaum idi; ancak Grunebaum (1962)'un eseri, Edward Said (1978)'in de ağır eleştirisine uğradığı gibi dayandığı sağlam malzemeye rağmen klasik oryantalizmin önyargılı perspektifiyle malûl olmuştur.

Modern islâm araştırmalarında *üçüncü* dönem olarak 1980 sonrası belirlenebilir. Özellikle Kuzey Amerika'da gelişen bilimsel imkânlar, bu dönemde Gibb'in başlattığı analitik islâm incelemelerinin gelişimini kolaylaştırırken paradoksal biçimde politik konjonktür, oryantalizmin kılık değiştirerek dirilişine yol açmıştır. Özellikle 1979'daki iran Devriminin

ardından islâm ve Batı dünyasındaki güç dengelerinde meydana gelen değişimler, çığ gibi büyüyen bir “siyasî islâm ve islâm fundamentalizmi” literatürüne vücut vermiştir.

Sarsılmaya başlayan Batı üstünlüğüne ve Batıcı yönetimlere tepkiyle başlayan ve Müslüman ülkelerin jeopolitik, gelenek ve modernleşme derecelerine göre çok karmaşık şekiller alan çağdaş islâmî kimlik arayışının tanımlanmasında yaşadıkları zorluk, Batılı araştırmacıları uçsal etiketlendirmelere sevk etmiştir. Yüzyılımızda “islâm modernizmi” tabiri, geçmiş Vehhâbî ve Mehdî hareketlerine karşı genel bir etiket olarak kullanıldığı gibi, “fundamentalizm” terimi de islâm modernizminin nisbeten sınırlı ömründen sonra Batı’ya ve Batıcı yerli yönetimlere tepkiyle ortaya çıkan tüm islâmî düşünce ve hareketlerin doldurulduğu bir “çuval” haline getirilmiştir adeta.

Diğer taraftan işlevsiz kaldıklarını gördükleri bu afakî kategorileri inceltme ihtiyacını duyan Batılı araştırmacılar, “tecdit, gelenek-selcilik, uyanış, diriliş, selefiye, fundamentalizm, ıslâhât, uyarlama-cılık, reformizm, modernizm, sekülerizm vs.” türlü-çeşitli deyimle çağdaş islâmî düşünce ve hareketleri tipleştirmeye çalışmışlardır.

Sosyal olguyu analiz için tipleştirme kaçınılmazdır; ancak muhtemelen Max Weber’in “Protestan ahlakı” tipleştirmesini yaptığı dünya bu kadar karmaşık değildi. Altı üstüne gelen çağdaş dünyada eğreti tipleştirme çabasının gelişigüzel etiketlendirmeye dönüşerek açıklık ve kolaylıktan çok karışıklık ve zorluk yaratması mukadderdir. Dolayısıyla bugün Batı’daki modern islâm araştırmalarında duyulan temel ihtiyaç, bütüncül bir perspektiften metodolojik ve terminolojik bir çerçevenin oluşturulmasıdır. Burada bu amaçla belirlediğimiz modern islâm araştırmalarının bazı metodolojik şartlarını not ederken aynı zamanda bu konuda Rippin (1993: 5—7)’in de değindiği kusurlara da işaret etmiş olacağız.

Her şeyden önce bir din olarak islâm’a vukuf. Gibb, Smith, Cragg gibi alanın öncü araştırmacıları, modern islâm’a vukufun ancak geleneksel islâm’a vukufla mümkün olacağını göstermişler ve modern islâm’a ilişkin vaka incelemeleri yanında islâm düşüncesine ilişkin sağlam teorik eserler de vermişlerdir.[64] Örneğin Re-inhart (1983)’ın da dikkat çektiği gibi Smith (1965), çağımızda “şeriat ile fıkıh” arasındaki farka dikkat çeken öncü bir isimdi; oysa günümüzde ikisini de “islâm hukuku” olarak karşıladıkları

“şeriat ile fıkıh” arasındaki kritik nüanstan habersiz islâmcılık “uzmanları” nın sayısı az değildir.

64 Maalesef özellikle Türkiye, daha islâm’ın beş şartını bilmeyen bazı akademisyenlerin iddialı “siyasî islâm” incelemeleri yaptığı bir garip ülkedir.

İkincisi, buna göre islâmî inanç ve pratik alanının çeşitlilik ve genişliğini dikkate alan *plüralistik bir perspektif* zarureti. Tarih boyunca çok çeşitli toplum ve kültürün hayatına yön veren islâm hakkında tek-boyutlu yargılarda, genellemelerde bulunmanın sakıncasına, Cragg (aktaran, Rippin 1993: 5) tarafından işaret edilmiştir. Çünkü sosyolojik anlamda birçok islâm vardır. Jeopolitik ve kültürel çeşitliliklerine göre Müslüman ülkelerin modernlikten etkilenme ve ona tepki tarzları değiştiği için incelemelerde bütünsel ve mukayeseli bir perspektif benimsemek kaçınılmazdır. Bunun en belirgin örneği, yaygın “sömürge-sonrası fundamentalizm” perspektifinden yapıldığı için Batılı incelemelerin çağdaş Türkiye’deki islâmî arayışı açıklamakta aciz kalmasıdır.

Üçüncüsü, anakronizme düşmemek için islâm’ı yaşayan bir fenomen olarak almak, tarihî-sosyolojik sürekliliğini daima göz önünde tutmak. Araştırmalar bunun yerine, islâm’ı ya tamamıyla tarihî veya tarih-ötesi bir fenomen olarak alma eğilimi göstermektedirler. Esposito (1988: 162)’nun da belirttiği gibi “islâmî diriliş”, tarihe karışan islâm’ın bir günde dirildiği anlamına gelmez. “islâm modernizmi” olarak adlandırılan kimlik arayışı, halen devam eden bir süreçtir.

Dördüncüsü, modern dönem tarih-yazımına damgasını vuran Aydınlanma mirası, “altın-çağ ve çöküş” temalarıyla karakterize ilerlemeci bakış açısını aşmak. “ilerleyen Avrupa’ya karşı geri-kalan islâm dünyası” stereotipisini doğuran, Avrupa-merkezcilik ile birleşen bu ilerlemeci bakış açısının gerektirdiği başlıca inceleme konusu, “veri alınan islâm dünyasının geri-kalışının sebeplerini bul-mak”tır. islâm’ın tarihteki “altın çağı”na karşılık şu anda “çöküş çağı”nı yaşadığı söylemi, maalesef hem Batılılar, hem de bizzat Müslümanlar arasında revaç bulmuştur.

Beşincisi, özellikle Hodgson (1977)’ın yaptığı gibi, Avrupa-merkezli perspektifi aşarak Avrupa ve islâm tarihini de içeren dünya tarihini

etkileşim halinde bir bütün olarak almak, modern dönem islâm dünyasındaki değişimi basitçe Avrupa'ya tepkinin ötesinde bir taraftan özgül, içsel dinamikler, diğer taraftan da islâm dünyası ile Avrupa arasındaki karmaşık etkileşim ile açıklamaya çalışmak gerekir. XIX. asır islâm dünyasındaki değişim, Avrupalı etkinin sonucu değil, belki sebebidir. Mesele, islâm dünyasını Avrupa'nın etkisine bu kadar açık, kırılgan hale getiren içsel dinamikleri bulmaktır.

Altıncısı, yapılan araştırmaların yargılayıcılıktan uzak objektif bir şekilde islâm'ı ve Müslümanları anlamaya çalışmasıdır. Özellikle Batılı literatürde fundamentalizme dair eserlerde sanki "islâm için bir reform gerekçesi üretmek" şeklinde sübjektif kaygıların öne çıktığı görülmektedir.

Bu ilkeler doğrultusunda yapılacak araştırmalarla amaç, çağdaş islâmî oluşumları analize yarayacak bir tipoloji geliştirmektir. Weberyen ideal-tipler, *ideal* kavramından da anlaşılacağı gibi, epis-temolojik veya metafizik değil, sadece geçmiş ve mevcut karmaşık lıklara hâkimiyet için geliştirilen metodolojik buluşları, analitik araçları belirtir, "bürokrasi, totalitaryanizm, otorite" tipleri gibi. ideal-tipleştirme, hayatta saf bir halde bulunmayacak ilişki ve düşünceleri ağırlık noktalarına göre birbirlerinden ayırarak soyutlama, belli "tip"ler haline getirme denemesidir, Mannheim (1960: 189— 90)'in ütopyacı zihniyetlere ilişkin yaptığı gibi. Geçmişte fiilen var olmuş hiçbir bireysel zihin, bu tarihî-sosyal zihniyet tiplerine tam olarak tekabül etmez; sadece bu tiplerden birinin genel yapısı içinde kendini düzenler.

Doğal olarak modernliğe çağdaş islâmî yaklaşımları tipleştirme/ kategorileştirme için de birtakım ölçütlerin belirlenmesi gerekir. Her Müslüman grubun amacı, temelde realitenin sürdürülmesini sağlayacak, yaşayabilir bir islâm yorumuna ulaşmaktır ki bu da temelde gelenek ile modernlik arasında optimal bir dengenin tesisiyle mümkün olur. Bu amaca göre belirlenecek ölçütler arasında,

Modern hayat ve düşünce tarzını algılama tarzı,

Gelenekte öngörülen değişimin doğası ve derecesi,

Geleneği dönüştürme tarzı,

Çağdaş hayatta islâm'a biçilen rolün derecesi, sayılabilir.

A. Rippin (1993: 28) tarafından modernliğe çağdaş islâmî yaklaşımlar için yapılan basit bir kategorileştirme, "geleneksel, moder-nist ve

fundamentalist” şeklinde üçlü bir ayırıma dayanmaktadır. Shepard (1987) ise bu konuda beşli bir ayırıma dayanan daha kompleks bir tipoloji geliştirmeye çalışmıştır: 1. Sekülerizm, 2. islâmî modernizm, 3. Radikal islâmizm, 4. Gelenekselcilik ve 5. Yeni-gelenekselcilik. Bunlar arasında Gelenekselcilik içinde de Reddiyeciler ve Uyarlamacılar gibi alt-kategoriler bulunmaktadır. J. Esposito (1988: 179) ise “sekülerist, muhafazakâr, yeni-gelenek-selci (veya yeni-fundamentalist) ve reformist (yeni-modernist)” olmak üzere dörtlü bir kategorileştirmeye gitmektedir.

Ancak bütün bu kategorileştirmelerin birbirine bağlı iki ortak kusurundan söz edilebilir. Birincisi, bu kategorileştirmeler, genelde islâmî oluşumların sürekliliğini, XVIII. veya XIX. asırla bağlantıyı göz ardı ederek XX. yüzyıla odaklanmaktadırlar. Bunun sonucu olarak ikincisi, çağdaş islâmî oluşumları *tecdit, ihyâ, ıslâh, tasavvuf* gibi geleneksel, yerli kavramlar yerine “sekülerizm, reformasyon,fundamentalizm, aydınlanma, Panislamizm” gibi yabancı Batılı kavramlarla yanlış tanımlamaya yönelmektedirler. Panislamizm örneğinde Sultan Abdülhamid’in yaptığı gibi bir tehdit karşısında doğal ümmet dayanışmasını daha da geliştirme ve bu dayanışmadan mesaj çıkarma çabası, modernliğin *siyasallaşma* yönünü gösterebilir, fakat illa bir ideologu gerektiren *ideolojileşme* yönünü göstermez.

Bu yüzden biz, makro bir perspektiften, islâm düşüncesinin organik gelişimini göz önüne alarak modern dönemdeki bütün islâ-mî oluşumları “gelenekselcilik/modernizm” düalizmi bakımından sınıflandırmaya ve böylece bütünsel bir analiz çerçevesi elde etmeye çalışacağız. Modern dönemde ortaya çıkan entelektüel-ideolojik eğilimler, başlıca “gelenekselcilik, mesihçilik ve moderncilik” olarak üç ana başlıkta toplanacak ve bunlar da kendi içlerinde alt-kategorilere ayrılacaktır:

Gelenekselcilik: 1. Tecdit, 2. Aktif gelenekselcilik, 3. Geleneksel aktivizm,

Mesihçilik,

III. Moderncilik: 1. Modernizm, 2. Fundamentalizm, 3. Reformizm.

Burada bilgi sosyolojisinin esprisince “islâmî düşünce” yerine “oluşum” veya “tutum” deyimini kullanıyoruz; zira Arapça “ilim/ amel” kelimeleri arasındaki etimolojik akrabalığın da gösterdiği gibi, düşünce ile hareket, inanç ile hayat tarzı kaçılmaz olarak birbirlerini etkilerler. Müslüman

düşüncenin bu sosyolojik, tepkisel karakteri modern çağda çok daha belirgindir. Modern dönemde sistemli düşüncelerden çok Batılı tahaddiye tepki olarak meydana gelen bir “tutumlar tayfı” söz konusudur. Batılı tahaddiye entelektüel tepki, geleneği dönüştürme çabasıyla kendini gösterir, ancak önemli olan, bu dönüştürmenin modernlik algılamasına göre değişen derecesi, diğer bir deyişle, düşüncenin geleneksel mi, modern paradigmaya mı yakın düştüğüdür.

Buna göre düşünceler, “modernizm ve tradisyonalizm” şeklinde iki kategoriden birine sokularak emsali düşüncelerle daha kolay mukayese edilebilir. Bu ayrışmayı net olarak görmek için başlıca Namık Kemal ile Muhammed Abduh örneklerinde XIX. asır Osmanlı ile Mısır islâm düşüncesini mukayeseye aldık. iki düşünce arasında “medeniyet, akıl, ilim, nedensellik, hukuk, hürriyet, eğitim, adalet, devlet” gibi belli, merkezî kavramlar etrafında mukayese yapmak suretiyle gelenekselden modern paradigmaya geçiş tarzını ortaya koymaya ve böylece daha ayrıntılı araştırmalar için bir çıkış noktası sağlamaya çalıştık.

Bu mukayeseye göre Osmanlı ile Mısır, coğrafî sınırları aşan yatay bir ayırımla gelenekselcilik ile modernciliğin merkezleri olarak alınabilirdi. Zira basitçe Osmanlı, o zaman islâm hâkimiyetinin, Mısır ise Batı karşısında mahkûmiyetin merkezini simgeliyorlardı. Bunun içindir ki Namık Kemal, Ahmed Cevdet ve Sava Paşa gibi Osmanlı düşünürleri dışında, aslında Türk veya Osmanlı olmadıkları halde içinde yetiştikleri Osmanlı kültür havzasına özgü gele-nekselci paradigmaya bağlı düşünce üreten Tunuslu Hayreddîn, Said Halim Paşa ve Şekib Arslan gibi düşünürlerin fikirleri de genel olarak Osmanlı dâiresi içinde ele alınmıştır.

Çalışmamızda çağdaş bir ibni Haldun gibi yerli ile Avrupalı düşünce geleneklerini ustaca birleştirdiği veciz Arapça eseriyle hem Yeni Osmanlılara ilham kaynağı, hem de Osmanlı ile Arap dünyası arasında bir tür köprü oluşturan Tunuslu Hayreddîn önemle üzerinde durulmuştur. Namık Kemal ile Muhammed Abduh dışında Ahmed Cevdet ve Sava Paşa gelenekselcilik kategorisinde ayrıca değerlendirmeye konu edilmiş, Yeni Osmanlılar dışında ilgili yerlerde Ahmed Rıza, Şemseddîn Sami, Ziya Gökalp, Mehmed Akif, Celal Nuri gibi isimlere de atıf yapılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM-MEDENİYETLERİN KUTUPLAŞMASI

Medenileştirici Batı'nın Gelişi II: Soğuk Savaş

Bu bölümde Doğu ile Batı arasında XIX. asırda zirveye çıkan büyük karşılaşmayı, karşılıklı ötekileştirmeyi göreceğiz. "Ben/öteki" diyalektiğine dayanan kimlik tanımının çapı tikelden evrensele doğru kademeli olarak büyür. Asırlardır Avrupa içinde kimliğin kaynağı dinin dönüşümüne paralel olarak karmaşıklaşan ötekileş-tirmeler ile tikel kimliklerini arayan ülkeler, dinin medeniyete dönüştüğü XIX. asırda seküler kozmopolis projesi için medeniyet-temelli evrensel Batılı kimliği kuracak son, büyük ötekileştirmeye gelmişti. Türk-Müslüman'ın ötekileştirilmesi, Batılı benin dönü-şümündeki son safhayı simgeliyordu. Bu yüzden tarihî perspektifte Batılı benin dönüşümünün tam anlaşılması, ancak bu ötekileştir-menin mantığını keşifle mümkündü. Bu ise tepki olarak Doğu'nun Batı'yı ötekileştirme girişimine yol açtı. Dolayısıyla Batılı ve Doğulu benlerin modern dönüşümünü anlamanın en iyi yolu, XIX. asırda yapılan karşılıklı ötekileştirmeyi bir arada ele almaktı.

Avrupa'da Westphalia sonrası dönemde *sekülerleşme* denen Hıristiyanlığın dönüşümü süreci, Katolik ve Protestan ülkelerde farklı seyir izledi. Fransa başta olmak üzere Katolik Avrupa'da *dinin* yerini, yeni, evrensel bir kimliğin kaynağı olarak geliştirilen *medeniyet* alırken, Almanya ve ingiltere gibi Protestan ülkeler, katolik (evrensel) esprili *medeniyet*'e karşı tikel ve evrensel kimlikleri bağdaştıracak *kültür* kavramını geliştirdiler. *Kültür* kavramı, özellikle Alman dünyagörüşünün *leitmotifi* haline geldi (Lepenies 2006).

Napoleon'un Mısır işgali ve ardından Kıta savaşlarında olduğu gibi Katolik Avrupa, *sıcak savaş,* emperyalizm ve asimilasyon yoluyla Doğu'nun

medenileştirilmesini hedeflerken, Protestanlar *kültür* kavramı ekseninde bir *soğuk savaş* ile Doğu'yu ötekileştirmeye yöneldi. islâm dünyasının Batı'ya en yakın ülkesi ve lideri Osmanlı, her iki tür, *sıcak ve soğuk savaş* yoluyla gelen medenileştirici Batı' nın sömürgeciliğine hedef oldu; o zaman Fransa'nın kendisine tâbi' Mısır'a yönelik sıcak savaşına dolaylı, ingiltere'nin soğuk savaşına ise doğrudan hedef.

Rodney Stark (2003) ve Regina M. Schwartz (1997)'ın çalışmalarının gösterdiği gibi mücadelecilik, ahir zamanda "tek hak Tanrı" nın hâkimiyeti altında bir kozmopolisi hedefleyen Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm gibi misyoner ibrahimî dinlerin karakteristiğidir. Kimliğin din tarafından belirlendiği geleneksel Avrupa, dinî kimlik açısından dünyayı özelde iki, genelde dört gruba ayırıyordu; özelde ibrahimi ve pagan inançlılar, genelde Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve diğer pagan inançlılar olarak (Masuzawa 2005: XI). Bu bakışa göre geleneksel din-içi ve din-dışı mücadelenin amacı, teolojik, dinî üstünlük sağlamaktı; nihaî hedef, din-içi doğru/sapkın ve din-dışı mümin/kâfir ayırımlarınca yapılacak ötekileştirmeler sayesinde evrensel *(doğru, mümin)* kimliği bütün dünyaya hâkim kılmaktı.

Avrupa'da Reformasyonun ardından ortaya çıkan Protestanlık ve Katoliklik ile Protestanlık arasında tireyi oluşturan Cizvit fırkası ile inanç-kültür savaşı daha da kızıştı. Cizvitler, başta Müslüman kelamcılara karşı fikir savaşı için yola çıksalar da zamanla gerek Protestan, gerekse de Katolik, kendi dinleri içindeki bütün fırkalara karşı amansız bir mücadeleye girdiler. *Sekülerleşme* denen dinin dönüşümü sürecinde de mücadelenin hedefi ve tarzı devam etmekle birlikte konusu değişti. Dinin dışarıdan yenilenme girişimini temsil eden Aydınlanma döneminde inanç mücadelesi, kimlik kaynakları olarak *medeniyet* ile *kültür*ün arkasında yatan felsefeler, *medeniyet* kavramına vücut veren Fransız *rasyonalizmi* ile buna karşı Rousseau, Kant, Herder (Whitton 1988), Fichte, Schelling gibi Protestan filozoflar tarafından çıkarılan *kültür* kavramının dayandığı *romantisizm* arasında bir fikir mücadelesine,*yumuşak kültür savaşı*na dönüştü.

Rönesans ile başlayan Avrupalı din ve kimliğin dönüşümü süreci, XIX. asırda zirveye çıktı. Avrupa, eşzamanlı olarak bir taraftan çetin iç, diğer taraftan da islâm ile tarihî hesaplaşmasında finale yaklaşıyordu. Bu yüzden

XIX. asırdaki kültür mücadelesini, basitçe “Hıristiyanlık/islâm mücadelesi” olarak almak eksik ve yanıltıcı olacaktı. islâm’a yönelik tavır, ancak Hıristiyanlık-içi, daha doğrusu Yahudi-Hıristiyan kimliğe dayalı Avrupa-içi hesaplaşma ve saflaşma bakımından kavranabilirdi. islâm dünyasında genel olarak “islâm modernizmi” denen dinin yeniden yorumlanması girişimine de bu Avrupa-içi dinî dönüşüm yol açmıştı. Bu bakımdan islâm’a cephe alarak onu dönüşüme zorlayanın gerçekte “hangi Hıristiyanlık ve hangi Avrupa” olduğunu sormak gerekiyordu.

Dinî olarak Avrupa’da anadamar Hıristiyan kimliği, ideolojik olarak “sağ”ı temsil eden Katoliklik, zamanla kendisine karşı “sol” bir cephe üretmişti; bu sol cephe, Protestanlar yanında Cizvit ve Yahudilerden oluşuyordu. Augustine ve Aquinas’ın temsil ettiği hâkim Avrupalı dine karşı geliştirilen modernizm veya sekülerizm, aslında bu “sol” kesimin ürünüydü. Spinoza ve Hegel gibi isimler örneğinde Yahudi ve Protestanların Avrupalı modernizmdeki rollerine dair çok sayıda çalışma yapılmışsa da bir bütün olarak Ciz-vitlerin rolüne dair yapılmış kapsamlı bir çalışma hatırlamıyorum[65]

65 Bu konuda bir sempozyumun ürünü toplu ve kapsamlı bir eser olarak, O’Malley (1999)’e bakılabilir.

Son yıllarda bazı çalışmalar onların bilimsel devrimdeki rolleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Oysa örneğin S. Toulmin (1992)’in incelemesinin de gösterdiği gibi seküler kozmopolis projesinin arkasında yer alan Descartes, Montaigne, Hobbes, Erasmus, Leib-niz, Voltaire, Montesquieu, Condorcet ve Renan gibi ünlü “here-tik”lerin hepsi Cizvit okullardan yetişmişti. Avrupalı modernizm-deki rolleri yanında Renan gibi Cizvitler, bilim konusundaki it-hamkar tavırlarıyla islâm dünyasını da adeta sarsmıştı. Bu yüzden Cizvitliğin Avrupalı modernizmdeki rollerini tespit edecek ayrıntılı, derinlikli çalışmalara ihtiyaç vardır.

Her alternatif kimlik arayışı, bir meşrûiyet krizinin ürünüdür. Bu alternatif kimlik arayışı, bazen Hıristiyanlık içinde Ortodoks ve Protestanlık gibi temel bir ayrışmaya yol açarken bazen de Cizvitlik örneğinde olduğu gibi Katoliklik içinde meknuz kalır. Igna-tius Loyola tarafından 1540’ta kurulan Cizvit tarikatı, Protestanlar gibi temelde Katoliklikten ayrı bir Hıristiyanlık yorumu geliştirmek yerine Katoliklik içinde kalarak reform yolunu tuttu.

Geliştirdikleri dinamik bir kurtuluş anlayışınca bu dünyada bilim ve felsefe dâhil kurtuluşa götürecek bütün araçlara değer veren Cizvitler, tabiatıyla bu kurtuluşun en önemli aracı olarak Kilise’ye mutlak itaat anlayışını getirdiler; fakat mutlak itaat edilecek Kilise’ yi dinamik kurtuluş anlayışı uyarınca doğrudan veya dolaylı bir dönüşüme zorlayarak. Cizvitlik, bu bakımdan Katoliklik ile Protestanlık arasındaki tireyi temsil ediyordu. Aktivizme dayalı din anlayışları uyarınca eğitim ve misyonerliğe büyük önem veren Cizvitler, bir yandan Hıristiyanlık ile bilim ve felsefe, diğer taraftan da Kilise ile Batı-dışı kültürler arasında köprü olarak işlev gördüler. Katolik Kilise için “iki ucu keskin” kılıcı temsil eden Cizvitler, zaman zaman onunla dışlanmayla sonuçlanacak şekilde karşı karşıya gelmişti.

Başlattıkları sekülerleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. asırda Cizvit, Protestan ve Yahudilerden oluşan bu sol cephe de gücünün zirvesine çıkarak Katolikliğin şahsında dine dayalı geleneksel Avrupa’ya son, ölümcül darbeyi indirme noktasına gelmişti. Hıristi-yanlık-içi hesaplaşmanın ardından sıra, dönüştürülen Hıristiyan kimliğe göre Yahudilik, islâm ve diğer pagan dinleri ötekileştirme-ye gelecekti. Bu arada sekülerleşmenin mimarı sol cephe, ötekileş-tirdiği Katolikliğin ardından islâm’ı hedef aldı. Bu süreçte geleneksel *teolojik savaşlar ideolojik savaşlar*a dönüştü, “din mücadelesi” nin yerini “medeniyet mücadelesi” aldı.

1870’lerde Bismarck Almanya’sında Terakkî Partisini *(Fortschrittspartei)* kuran Alman arkeolog ve politikacı Rudolf Virchow (1821—1902), Katoliklere karşı mücadeleyi, medeniyetin *yobazlığa (obscurantism)* karşı mücadelesi anlamına gelen *kulturkampf* (kültür savaşı) deyimiyle tanımladı (Clark 2003, Gross 2004). *İlerleme* ve *kültür,* XIX. asır inanç savaşında hâkim duruma geçen Protestanlığın kullandığı anahtar kavramlar haline gelmişti. Bu, Katolikler ile Protestanlar arasında daha önce *medeniyet* ile *kültür* kavramları etrafında yürütülen mücadelenin, *ilerleme (terakkî, progress)* kavramının merkeze geçtiği yeni bir zemine kaydığını gösteriyordu.

Descartes’dan Voltaire’e, Guizot’dan Renan’a Katolik dünyadaki Cizvit-Protestan filozoflar tarafından din, *medeniyete* dönüştürülmüş ve XIX. asra gelindiğinde *medeniyet* kavramı, katoliklik gibi bir evrensellik imajı

kazanmıştı. Bu yüzden Almanya ve ingiltere gibi Protestan ülkelerin aydınları, son tahlilde kılık değiştirmiş Katolik kozmopolitanizmi kabul anlamına gelen *medeniyet*e karşı doğrudan *kültürü* çıkarma yerine onu *ilerleme* kavramıyla ikame stratejisini benimsediler. *Civilisation (medenileşme)* gibi hem bir süreci, hem de hedefi belirttiği için, Aydınlanmacı dünyagörüşünü karakterize eden *ilerleme (terakkî, progress)* kavramı, XVIII. yüzyılda Katolik-esprili *medeniyet*, XIX. asırda ise Protestan-esprili *kültür* kavramının yerini tutacak şekilde stratejik bir işlev üstlendi[66]

66 XVIII. ve XIX. yüzyıl Katolik ve Protestan ilerleme telakkileri arasındaki nüans, R. Nisbet (1980)'inki gibi kapsamlı eserlerde bile yeterince belirtilmemiştir. C. Becker'in ünlü makalesinde ise bu nüans, iki fırka arası yerine XVIII. ve XIX. olarak iki asır arasında belirtilmiştir (Amend 1970: 263—72). Zira XVIII. asır Katolik, XIX. asır ise daha çok Protestan ilerleme yorumlarının ağır bastığı çağlardır.

Katolik bakışın ağır bastığı XVIII. yüzyıl Aydınlanma döneminde "ilerleme" kavramı, Hıristiyan "kefaret" *(redemption)* kavramının sekülerleşmesini (Amend 1970: 268), insanın tabiat ve tarihi, kısaca kendi kaderini tayine yönelik kolektif, aklî çabasını simgeliyordu. E. Troeltsch (1958: 20) ve S. Toulmin (1992)'in de dikkat çektiği gibi evrensel-yönelişli rasyonalizm, görünüşte paradoksal olarak teolojinin hem rakibi, hem de halefi oldu; görünüşte paradoksal, zira aslında ikisi de Derrida'nın eleştirdiği aynı *logo-sentrik* dünyagörüşünün ürünüydü.

Aslında Descartes gibi Katolik teolojinin felsefî apolojetleri hizmetini gören Cizvitlerin ürünü rasyonalizm, kılık değiştirmiş bir Katolisizm ve fatalizmi, adeta ilâhî ve beşerî iradeden bağımsız, kendi-kendine işleyen, sözde-evrensel, mekanistik bir dünyayı öngörüyordu. Katolik teolojinin yerini tutan rasyonalizme karşı irade özgürlüğü ve kültürel çoğulluğu öngören romantisizmi çıkaran Alman filozoflar, rasyonalizmin ürünü "medeniyet" gibi kavramlara ya "kültür" gibi doğrudan alternatif çıkarma veya onları "ilerleme" kavramında olduğu gibi romantisizm uyarınca ince bir şekilde dönüştürme yoluna gitmişlerdir.

XIX. yüzyılda artan bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmeyle karakterize modernleşme, sekülerleşme veya medenîleşme, insanlarda artık tarihin bu hedefe doğru kendiliğinden yürüdüğü vehmini doğurdu. Bu noktada ilerlemeci evrensel tarih vizyonunu ulusal tarih vizyonuyla bağdaştırmak için devreye giren Ranke gibi Alman tarihçiler, ilerlemenin, ancak her bir ulusun tarihinin Avrupa medeniyeti tarihine yaptığı katkının tespitiyle keşfedilebileceğini savundu. Hegel de bundan hareketle *Tarih Felsefesi* ve *Ruhun Fe-nomenolojisi* gibi eserlerinde, tarihi aşkın bir ruhun açılım süreci olarak aldı. Ona göre ulusal ruhlar, ancak bu evrensel ruhun tarihî ilerleyişine katılabildiği ölçüde özgürlüğü yakalayabilirlerdi. Böylece XIX. asırda *ilerleme* kavramı, Katolik, rasyonalistik esprili *medeniyete* karşı Protestan, romantisistik esprili *kültüre* uyarlandı.

Bu şekilde hem tikel, hem evrensel doğrultuda kavramların anlamlarını belirleme imtiyazını ele geçiren Protestanlar, din-içi ve dinler-arası kültür savaşında da hâkim konuma geçtiler. Bu süreçte Protestanlığı ilerlemeyle özdeşleştiren Protestan aydınların gerek Katolikler, gerekse Müslümanlara açtıkları kültür savaşı, temelde “ilerleme karşıtlığı” tezine dayanıyordu. *İlerleme* karşıtlığı olarak *yobazlık* kavramı da bu süreçte terviç edildi. Protestanlığın Roma’ ya direnişi, Fransa gibi Katolikliğin güçlü olduğu ülkelerde “anti-klerikalizm” olarak belirdi.

Onde gelen bazı Fransız ruhban-karşıtları, ne ateist, ne agnostik, fakat Protestan idi (Chadwick 2000: 137—9). Çünkü artık polemik alanı teolojik değil, sosyolojik idi; mesele, Sanayi Devrimiyle birlikte zirveye çıkan modernleşmenin Katoliklik ve Protestanlık açısından muhasebesi, iki mezhebin modernliğin oluşumundaki tarihî rollerinin, Avrupa’nın seküler dinleri haline gelen “medeniyet” ve bilim” karşısındaki konumlarının değerlendirilmesiydi. Modern Batı’nın tarihî evriminde meşrûiyetin iki ucunu temsil eden dinî öğreti ile pratik, Marksist terimlerle “altyapı/ üstyapı” ilişkisi nasıl gerçekleşmiş, hangisi hangisini belirlemişti? Katoliklik ve Protestanlık, hatta daha yakından bakıldığında, E. Troeltsch (1958)’in de dikkat çektiği gibi Protestanlığın iki farklı yorumu (Luthercilik ve Kalvincilik), ne tür tarihî gelişmelere vücut vermişti?

Bu sorular karşısında iki mezhep, artık entelektüel ve teolojik açıdan üstünlük sağlamaktan çok Ranke gibi Almanların geliştirdiği tarihselci perspektiften medeniyet başarısını kendine mal etmek için amansız bir

rekabete girmişlerdi. 1840, 1870 ve 1880’li yıllar, çeşitli alanlardan birçok ruhban ve aydının katıldığı bu ideolojik savaşın en sıcak dönemleriydi. François Guizot (1787—1874), Napoleon Roussel (1805—1878) ve Emile de Laveleye (1822—1892) gibi liberal Fransız yazarlar, tarihî gözlemler ışığında Katolik Kilisesinin özgürlük ve ilerleme karşıtı olduğu sonucuna vardılar.[67]

67 Napoleon Roussel (1805—1878), *Catholic Nations and Protestant Nations Compared in Their Threefold Relation to Wealth Knowledge andMorality.* Lon-don: Ward and Co. 1855 (Fransızca aslının yayın tarihi, 1854); Emile de Laveleye (1822—1892), *Protestantism and Catholicism in Their Bearing upon the Liberty and Prosperity of Nations: A Study of Social Economy.* London: John Murray, 1875.

Onların gözlemlerine göre Protestan ingiliz, Hollandalı ve Alman ulusları, daha istikrarlı, ahlakî, müreffeh ve müterakkî iken, irlandalı, italyan ve ispanyollar böyle değildi. Troeltsch (1958)’in eseri, bu “Protestanlık ile terakkî” özdeşliği tezinin derli toplu bir ifadesini oluşturdu. Max Weber’in “Protestanlık ile kapitalizmin gelişimi” arasındaki ilişkiye dair ünlü tezi de bu tartışmaya girenler içinde özellikle Laveleye’den ilham alıyordu. Katolik yazarlar ise buna Protestan ülkelerin sahip olduğu millî servetin, onların millî maneviyatlarına eş olmadığı teziyle karşı çıktılar.

A. Din Olarak Türk islâmının Oteküeştirilmesi

ingiltere’nin XIX. asırda Müslüman Türkleri ötekileştirmesi, tarihî bir trendin zirvesiydi. Haçlı Savaşları esnasında bir Avrupa’dan çok, Arz-ı Mukaddes’i kurtarmak için seferber olan, Kutsal Roma imparatorluğu ile Kilise tarafından temsil olunan bir *respublica Christiana* söz konusu idi (tafsilat, Erdmann 1977). Haçlı Savaşlarına vücut veren Hıristiyan kozmopolitanizmi, mesiyanistik bir vizyona, siyonizme dayanıyordu: amaç, Kudüs’ü kâfirlerden temizleyerek Hırist’in Krallığını yeniden kurmaktı. Hıristiyan kimliği de bu mesiyanistik vizyonun gerektirdiği “dost/düşman, iyiler/kötüler” diyalektiğince belirlendi: Mümin/kâfir *(fidel/infidel).* Ancak bu, islâm’da ve diğer dinlerde olduğu gibi bir inanç ayırımının ötesinde

mesiyanistik bir kutuplaşmayı ifade ediyordu: Mesih (Christ)'in tâbisi/Deccal (Antichrist)'in tâbisi.

Orneğin XII. yüzyılda Haçlılar, Kudüs'ü ele geçirmelerini Dec-cal'ın hezimeti olarak görmüşlerdi. Buna göre "kâfir", Hz. isa'yı Hak Mesih olarak tanımayarak Deccal'in safına geçen, Yahudi, Müslüman ve Ortodoks Bizanslılar dâhil herkesi kapsıyordu. "Mümin/kâfir" ayırımının etnik ifadesi ise "Franklara karşı Sarakenler" idi. Haçlı Savaşları esnasında revaç bulan, etimolojik olarak Arapça "şarkiyyîn=doğulular" kelimesinden gelen *saracen* (Skeat 1974: 534), Suriye'nin Doğusundaki Mısır Arapları için kullanılmıştı; çünkü ilk Haçlı Seferi (1217—1221) sırasında Kudüs, Mısır'ın kontrolü altındaydı. Bu bakımdan *Saraken,* dar anlamda, "Mısır Arapları", geniş anlamda "Arap Müslümanlar", daha geniş anlamda ise "bütün Müslümanlar" anlamına geliyordu.

1095'te başlayan Kudüs'e yönelik Haçlı Seferleri dokuzuncusu (1271—1272) ile son buldu. Bundan bir süre sonra 1299'da Osmanlı Beyliği dünya sahnesine çıktı. Osmanlı'nın Balkanlara geldiği izleyen yüzyılın ikinci yarısında (1350—1400) Haçlı projesi de, ötekisi de dramatik olarak değişti. Hıristiyan dünya, uzun süredir kaos içindeydi. 1054'te Batı ile Doğu Hıristiyanlığı, Katoliklik ile Ortodoksluk arasında yaşanan Büyük itizalden *(Great Schism)* sonra 1378'de Batı Hıristiyanlığı içinde Fransız ve italyanlar arasında ikinci bir bölünme daha yaşandı. Hıristiyan dünya içindeki derin ihtilâfın artık ortak bir düşman sayesinde giderilmesi, birlik sağlanması mümkün değildi.

Doğal olarak iki taraf (Katoliklik ile Ortodoksluk) da faturayı birbirine çıkararak köprüleri attı. Dönemin önde gelen Katolik propagandisti Philippe de Meziere'de (Petkov 1997) görüldüğü gibi, iki taraf ta o zaman için birbirlerine karşı Türkleri *ehven-i şerreyn* olarak gördü. Türkler, özellikle Ortodoks dünyaya Anadolu ve Balkanlara düzen ve barış getiren taze bir güç olarak göründü; zira en kötü bir düzen bile düzensizlikten iyiydi. Ancak zamanla Katolik dünya Haçlı trendinin tersine döndüğü kanaatine vardı; Haçlılar islâm dünyasının kalbine ilerlerken, şimdi tam aksine Müslüman Türkler, Hıristiyan dünyanın kalbine doğru ilerlemeye başlamıştı. Artık Hıristiyan Ümmeti, çok daha insanî ve duygusal bir amaçla, hücumdan çok "harîm-i ismet"ini korumak için Haçlı Seferi yapacaktı.

“Franklar/Sarakenler” düalizminden anlaşılacağı gibi Arapça “şarkiyyîn =doğulular” kelimesinden gelen *Saraken*, Doğu Müslümanları Araplar ile Doğu Hıristiyanları Ortodokslar olmak üzere Katolik dünyanın bütün öteki Doğulularını kapsıyordu; nitekim *Frank* kelimesi, Müslümanlar ve Bizanslıların ortak ötekisini (Toynbee 1962: 154) ifade ediyordu. *Türk*, nihaî olarak *Saraken'm* yerini aldı. 1453'de Ortodoks Yunan ve 1517'de Müslüman Arapları bünyesine katan Osmanlı sayesinde Batı'nın ötekisi teke inmişti artık. Böylece XIV. ve XV. yüzyıllarda Hıristiyan Avrupa, kendini savunma yoluyla benini kurabileceği net bir *ötekileştirme*, daha doğrusu *düşmanlaştırma* fırsatı buldu. Normalde özdeşleşmeyi sağlayacak ötekileştirme, *düşmanlaştırma* değil, sadece *farklılaştırma* anlamına geliyordu.

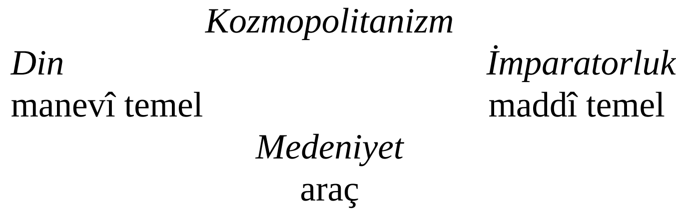
Ancak Katolikliğin de benimsediği mesiyanistik zihniyetin arkasında yatan teodise, “melek/şeytan, Mesih/Deccal taraftarlığı” gibi belirsiz iç ve dış düşman, *feindbild* üretimini öngörüyordu; Almanca *feindbild* kavramının başka dillere aktarılamazlığı da bundan kaynaklanıyordu. Antik Yunan veya Haçlılar zamanında *barbar* kelimesi düşmanlaştırma değil, sadece kültür ve inanç farklılığını ifade için kullanılıyordu; Avrupalılar o zaman genelde Arap medeniyetinin zenginliklerinin farkındaydılar. Şimdi ise Türkler, “Deccalın ajanlığı” olarak tanımlanan barbarlıkla özdeşleştirildiler. Onlar Katoliklerin gözünde artık Sarakenler gibi yalnızca *din* değil, *medeniyet* düşmanı “kapıdaki barbarlar”dı. Bu barbarlık, Orta Asyalı göçebeler olan Türklerin genlerinden geliyordu (Housley 2005).

Bu esnada Hıristiyan ötekisini kaybeden Avrupa, Reformasyon ile kendi içinde üçüncü bir büyük bölünme daha yaşadı. Ancak bu esnada bir yandan da dinin medeniyete dönüşmesine yol açacak büyük bilimsel ve felsefî atılımı başlattı. Otuz Yıl Savaşları'nın arkasından 1648'de gelen Westphalia Antlaşması, 1555 Augsburg Barışı'nın prensler için öngördüğü *cuius region, cuius religio* (kimin bölgesi, onun dini) ilkesini pekiştirerek ve böylece bağımsız Avrupa devletleri sistemine yol açarak Hıristiyan Ümmeti idealine son verdi. Aynı zamanda bu tarihte yükselişe geçen Batı karşısında Osmanlı'nın ricat süreci başlıyordu.

Tam (1450—1650) iki yüzyıl süreyle Osmanlı karşısında korkuyla titreyen Avrupa şimdi hücuma geçmişti. Bu süreç de iki yüz yıl sonra (1650—1850) zirveye çıktı. Dünyagörüşündeki değişime paralel olarak maddî hâkimiyetinin zirvesine çıkan Avrupa, Türklerden tarihî rövanşı alacaktı. Ünlü ingiliz tarihçisi Lord John Acton (1834—1902), “modern Avrupa tarihinin Osmanlı fethinin baskısı altında başladığı” tespitini yaparken (aktaran, Iyigun 2006) aynı zamanda şimdi trendin tersine döndüğünü ve rövanş vaktinin geldiğini de belirtiyordu. Zaten Napoleon’un 1798’de Mısır’ı fethiyle Osmanlı ve islâm dünyasının modern tarihi başlamıştı; XIX. asırda ingiltere, bu tarihi daha da hızlandıracaktı.

Bu kampanyanın kavranması için cevaplandırılacak iki temel soru vardı. Birinci ve esas mesele, sekülerleşen Avrupa tarafından Türklerin ötekileştirilmesinin yeni tarzının keşfi, ikincisi, niçin ingiltere’nin bu kampanyada başı çektiği sorusunun cevaplandırılma-sıydı.

Batı’nın Türkler hakkındaki imajına ilişkin çeşitli dillerde sayısız araştırma olmasına rağmen (örneğin Rouillard 1938, Çırakman 2001, Bisaha 2004), Türklerin Avrupa tarafından XIX. yüzyılda zirveye çıkan ötekileştirilmesinin derin epistemolojik anlamının bugüne kadar keşfedilebilmiş olduğunu söylemek zordur. Bu anlamın keşfi, kozmopolitanizmin mekanizmasının anlaşılmasına bağlıdır. Kozmopolitanizm idealinin *din,* manevî, *imparatorluk*, maddî temelini, *medeniyet* ise aracını oluşturur ki bunu şöyle basit bir şemayla gösterebiliriz:



Din ile *imparatorluk* arasındaki ilişkiyi Osmanlılar, geleneksel olarak “din ü devlet’in ikizliği” formülüyle ifade etmişlerdir. Diğer taraftan *din* ile *medeniyet* özdeş değildir; birincisi amaç, ikincisi araçtır. *Din/medeniyet* ilişkisi, *zarf/mazruf* ilişkisine benzetilebilir. insanların dini daha iyi anlama ve yaşama yolundaki eserlerinden oluşan *medeniyet*, ilâhî kaynaklı kutsal dini, zaman ve mekânda taşıyan bir zarf, kılıf olarak düşünülebilir. A. J. Toynbee (1962: 198—207)’nin de dikkat çektiği gibi bir medeniyetin doğumu da, ölümü de yeni bir dinin varlığını gerektirmez; medeniyetler, yükselip alçalırken ve bu esnada kendilerininkinden daha anlamlı amaçları olan başkalarına yol verirken aslında sürekli ilerliyor olabilirler. Yeni bir kozmopolis idealiyle dünyaya gelen Hıristiyanlık ile Roma imparatorluğu bir süre sonra özdeşleşmiş, Yunan medeniyeti de, örneğin Stoacılık yoluyla Hıristiyan Roma tarafından kozmopoli-tanizmin geliştirilmesine katkıda bulunmuştu.

Toynbee’nin bahsettiği tarihî evrim bakımından ibrahimî dinlerin sonuncusu islâm ve Türkler ile bu Akdeniz kozmopolitanizmi bir adım daha ileri götürüldü. Üçüncü Roma Osmanlı, Birinci Roma gibi 1453’de istanbul’u fethederek imparatorluk ile dini, Türklük ile islâm’ı özdeşleştirdikten sonra Akdeniz medeniyetinin iki temel topluluğu Yunanlılar ile Arapları bünyesine katarak Avrupa’ nın derin çalkantılar yaşadığı 600 yıl süresince bu kritik Avrasyalı coğrafyada düzen ve barış sağladı. “Türk”, islâm’a dönüşle önce “Yahudi” veya “Latin” gibi etnik olarak, sonra dinî-kültürel olarak, sonra da istanbul’un fethiyle “Romalı” gibi siyasî-emperyal olarak islâmla özdeşleşmişti.

Bu süreçte yaşadığı bir dizi devrim ile kendi dünyasını değiştiren Batı başkalarının dünyasını da değiştirmeye hazırlanıyordu. XIX. yüzyılda yaşanan Sanayi Devrimi ile ingiltere Batı’nın yeni imparatorluğu olarak ortaya çıktı; ancak din ile medeniyet arasındaki ilişki değişmişti. Dinin medeniyete dönüştürüldüğü Batı’da, Toynbee’nin eleştirdiği gibi, artık tersine medeniyet amaç, din araç olmuştu. Roma ve Osmanlı imparatorlukları, kendilerini özdeşleştirdikleri dinler olan Hıristiyanlık ve islâm’a dayalı bir kozmopolitanizm davası izlemişlerdi; ingiliz imparatorluğu ise kendini özdeşleştirdiği medeniyete dayalı bir kozmopolitanizm davası izleyecekti. Bunun için erken modern dünyada

dine dayalı bir kozmopolitanizm davası izleyen yegâne imparatorluk olan Osmanlı’yı öteki-leştirmesi gerekiyordu.

Uzun bir mücadele sonunda Batı Hıristiyanlığı Katolik, yani “evrensel”, Doğu Hıristiyanlığı ise Ortodoks, yani “doğru” gibi ortak evrenselcilik idealinin farklı kavramlarıyla nitelendirilmişti. Bu farklı kavramlar, aslında tarafların evrenselcilik yolunda benimsedikleri öncelikleri belirtiyordu. Doğu Hıristiyanlığı, islâm ve bütün sahici dinler gibi evrensele giden yolu ancak “doğru inanç”ın açtığını öngörürken Batı Hıristiyanlığı, “katolik” kelimesinin “mezhebi geniş” şeklindeki orijinal anlamının da belirttiği gibi, mesiyanistik zihniyetçe ister dinle, ister medeniyetle, neyle sağlanırsa sağlansın mutlak bir evrenselliği öngörüyordu. islâm dünyasında ortodoksi=Sünnîliğin şampiyonu Osmanlı, bu ortak anlayışın gereğince Ortodoks Hıristiyanlığı bünyesine katarak medeniyeti dine tâbi’ kılmıştı.

Bu bakımdan XIX. asırda yaşanan, dine ve medeniyete dayalı zıt kozmopolitanizm davalarının tarihî, kadersel karşılaşmasıydı. Akdeniz medeniyetinin iki temel unsuru Yunan ile Arap medeniyetlerini islâm dinine tâbi’ kılan Müslüman Türkten bunun hesabı sorulmalıydı. Çağımızda Alman ve Macar dinî reform hareketleri hakkında yapılan bazı araştırmaların açıkça gösterdiği gibi, erken modern Avrupa’da dinin medeniyete dönüştürüleceği sekülerleş-meye, içeride Din Savaşları yanında, dışarıda islâm-Türk tehdid[68] yol açmıştır. Osmanlı, zamanında Avrupa’yı dinini medeniyete dönüştürmek zorunda bırakmıştı; şimdi bu sancılı dönüşümden geçen Avrupa, Osmanlı liderliğindeki islâm dünyasını aynı dönüşümden geçmeye zorlayacaktı.

68 Fisher-Galati 1959, Unghvâry 1989, ayrıca Ihalainen 2005, Kortepeter 1972, Iyigun 2006, Salvatore 2005.

XIX. asırda ingiltere’nin Türklük ve islâm’ın ötekileştirilmesi kampanyasında başı çekmesinin sömürgeci ben-algılaması ve buna bağlı olarak ingiliz-Osmanlı ilişkilerine bakıştaki değişimle ilgili önemli sebepleri vardı. Fransa’nın hâkim Katolik Hıristiyanlıkla kendini özdeşleştirmesinden dolayı Katolikliğin krizi, doğrudan Fransız kimlik bunalımına yol açmıştır. ingiltere ise Kıta Avrupa’ sına fiziksel mesafenin verdiği istikrar imkânıyla Anglikanizm adı verilen bir Hıristiyanlık yorumu, sivil din sayesinde kendine özgü güçlü bir ulusal kimlik geliştirebilmişti. “Sivil din” esprili dinî kimlik bakımından Almanya’ya, güçlü ulusal kimlik

bakımından ise Fransa'ya yakın düşen ingiltere, böylece üç belli-başlı, özgül, alt-Avrupa kimliğinden birini temsil etmiştir. Bu bakımdan Avrupa medeniyetinin maddî güç potansiyelinin ulusal kimliği en güçlü iki ülke Fransa ve ingiltere tarafından sömürgeciliğe dönüştürülmesi bir tesadüf değildir.

Dolayısıyla XIX. asırda iki ülkenin sömürgecilik mücadelesi, arkasında Katoliklik ve Anglikanizm'in yattığı alternatif kozmopo-lis projelerinin mücadelesi demekti. Yunan ve Roma, Batı'nın ortak *medeniyet* ile *imparatorluk* modelini oluşturuyordu; değişen, dinin konumuydu. 1830 civarında bir Fransız yazara göre Parisliler, çağdaş dünyanın Atinalılarını temsil eder; onlar, Romalıların zihnine ve Yunanların karakterine sahiptir (Newman 2004: 179). *Dinin medeniyete* dönüştüğü Fransa'da Napoleon ile evrenselciliğe yönelik dinî *Hıristiyanlaştırma (evangelizing)* misyonunun yerini seküler *medenileştirme (civilizing)* misyonu aldı; milliyetçilik ve cumhuriyetçilik, bu evrenselcilik projesinin dayandığı ideolojiler olarak sunuldu. Ancak idealist aydınlar, "kozmopolitanizm, tinsel uluslararacılık ve zamansal uluslararacılık" gibi alternatif evrensel-cilik projeleri geliştirmekten geri durmadı (Boas 1928, Schor 2001). Zira *medenileştirici* Fransız saldırganlığını eleştirmek için 1858 civarında ingilizcede *emperyalizm* kavramı icat edilmişti.

Buna karşılık ingiltere, görünüşte ibret almak için tarihlerini mukayese etmek suretiyle kendini dolaylı olarak Roma ile özdeşleştiriyordu (Turner 1986). Alman Meineke, çıplak kılıçlarını "saf insanlık, davranış ve din"in kendini aldatıcı ikiyüzlülüğünde gizlemeye çalıştıkları için ingilizleri en önde gelen Makyavelciler olmakla suçlamıştı. Almanlarda ise genel olarak Bismarck gibi önemli fakat nadir bir istisna dışında bu tür bir olumsuz politik güdü yoktu (Chadwick 2000: 134). Çünkü zihniyet olarak Protes-tanlığın tarihî varlık sebebi totalitaristik kimlik dayatmalarına, haksızlığa muhalefetti. Yahudilerle Almanların gösterdiği parlak entelektüel işbirliğinin arkasında bu zihniyet ortaklığı yatıyordu. Bu anlamda Namık Kemal ve Cemâleddîn Afgânî de islâm dünyasının Protestan aydınları sayılabilirdi. Ancak Protestan ingiltere tam aksine zamanla Fransa ile birlikte emperyalizm şampiyonu olmuştu. Bu yüzdendir ki XIX. asırda Batı

emperyalizmine direnen mazlum bir millet olarak Osmanlı'nın müttefiki ingiltere'nin yerini 1878'ten sonra "esas" Protestan Almanya almıştı.

Meşrûlaştırılamayan emperyalizmin Fransa kadar ingiltere'de de vahim bir kimlik krizine yol açması mukadderdi. Sekülerleş-meyle birlikte tahakküm ilişkilerinin zirveye çıktığı bu asırda bu ülkeler, haksız yere başkalarının tarihini hızlandırdıkları, Almanya ve italya gibi ülkeler ise hızlanan tarihe ayak uyduramadıkları için bunalıma girmişlerdi. Emperyalizmi en azından aklîleştirecek alternatif evrenselcilik ideolojileri olarak Anglo-Katolisizm, Helenizm, Siyonizm, Hebraizm, heroizm, cumhuriyetçilik, masonluk, Darwinizm, pozitivizm, Victoria ingiltere'sinde pazarı kapladı. Zirveye çıkan seküler sömürgeciliği aklîleştirmeye yönelik ideoloji-leştirmenin iyice karmaşıklaştığı bu çağda bunlardan bazıları *sert*, bazıları *yumuşak* ideoloji işlevi gördü.

Örneğin Thomas Carlyle tarafından gündeme getirilen, milliyetçiliği aşan bir vatanseverlik kavramına bitişik bireysel ve kolektif *heroizm* (kahramancılık), merkezî bir ahlakî vasfın ötesinde ingiltere'nin sömürgeci imajını düzelterek küresel bir seçkin konuma ulaşmayı başarmasında ideolojik bir işlev gördü. Dönemin William Arthur gibi ünlü bir vaizi, Hz. isa'yı Tanrı'nın krallığını yeryüzünde kurmak üzere savaşan bir cengâver olarak tarife kadar vardı. Benzer şekilde ingiltere, Hıristiyan Siyonizmi doğrultusunda, kendisine dünyayı medenileştirme/Hıristiyanlaştırma ilâhî misyonu verilmiş modern israil olarak gösterilmeye başladı (Rowbotham 2000).

Böylece Haçlı ruhu, modern çağda geri döndü (Siberry 2000). ingiltere'nin *ne* (hangi ideoloji) ile ötekileştireceği değişse de, *kimi* ötekileştireceği belliydi. Osmanlı, XIX. asırda ingiliz emperyalizminin başvurduğu özellikle Helenizm, Arabizm ve Siyonizm ideolojilerinin başlıca hedefi oldu. Bu asırda ingiltere ve Avrupa, Türklük ve islâm'a karşı başlıca beş veçheli bir savaş yürüttü. *Birincisi*, ingiltere ve Batı için Avrupa medeniyetinin esas kaynağı olan Yu-nan'ın sembolik ve siyasî olarak Osmanlı'dan ayrılarak medeniyet-temelli yeni bir kozmopolis projesinin figürü haline getirilmesi, *ikincisi*, Türklüğün barbarlıkla ithamıyla aşağılanması, *üçüncüsü*,ingiliz oryantalizmi tarafından Türklükle özdeşleşmiş islâm dininin mahkûm edilmesi, *dördüncüsü*, ingiliz

oryantalizmi tarafından mahkûm edilen Türklükle özdeş islâm dininin Fransız oryantalizmi tarafından Araplıkla özdeş islâm medeniyetine dönüştürülmesi, *beşincisi,* bizzat islâm dininin Sâmileştirilmesi ve türevselleştirilme-siydi.

XIX. yüzyıl başlarında Batı’nın dine ve medeniyete dayalı kimlik algılamaları ile buna göre değişen Osmanlı’ya bakışında çarpıcı bir ambivalans vardı. Erken modern ingiltere’de dinî açıdan Protestan Avrupalılar ile Müslüman Türkler, “yakın öteki”, Ortodoks Rus ve Yunanlılar ise “uzak öteki” olarak görülüyordu. XIX. yüzyıl başlarında sıradan ingilizler arasında “Rusya kötü, Türkiye iyi ve Müslüman ve Protestanlar ilerlemeci iken, Romalı Katolikler ile Yunanlı Ortodokslar hurafeci” görüşü hâkim olmuştu (A. P. Saab’ dan aktaran, Demiraj 2001: 35). Modern Yunanistan’ın doğuşu, bu ambivalansı ortaya çıkaran bir turnusol kâğıdı işlevi gördü; dinî açıdan Ortodoks Yunan’a karşı “ilerici”, ancak medenî açıdan pagan Yunan’a karşı “barbar Türk.” Michael Herzfeld (1982), yeni kimlik arayışındaki modern Batı’nın gözünde Yunan’ın ve Osmanlı’nın taşıdığı çarpıcı ambivalansı ortaya koymuştur. Batı’ya göre Avrupa kültürünün efsanevî atası Yunan’ın hürmeti *(sanctity),* Avrupalılar tarafından barbarlık ve şerrin tecessümü sayılan Türklerin işgaliyle ihlal edilmişti.

Bu tez, rasyonalistik ve romantisistik zihniyetin karakteristiği anakronizmin ürünüydü. Rasyonalistik-Katolik zihniyet, “yeryüzü cenneti veya altın çağ” olarak adlandırılan *ütopyayı* ileride gelecek “medenî çağ”da, romantik-Protestan zihniyet ise geçmişte kalan “ilkel çağ”da görüyordu. Geleneksel dünyada kutsallık taşıyan yerdi; Haçlılar da Sarakenlerin mukaddes yerleri kirlettiği iddiasıyla seferber olmuştu. Bu bakımdan Osmanlı, Yunan topluluğunu değil, ancak istanbul’u kirletmiş olabilirdi. Osmanlı’nın fethettiği, pagan Yunan, Helen değil, Ortodoks Bizans’tı; onun kirlettiği iddia edilen Yunan, Katolik Batı’nın gözünde zaten Ortodoks olmakla hürmetini kaybetmişti (Ruprecht 2002).

O halde Batı’nın hürmet ile kasd ettiği Yunan medeniyetinin ilkel safiyeti idi. Dönemin romantik ingiliz aydınları, “Doğu’yu medenileştirme misyonu” için Kucich (2006) tarafından “emperyalmazoşizm” olarak adlandırılan, Napoleon’dan mülhem bir sömürgecilik ethosu geliştirdi. Byron’dan Lawrence ingiliz aydınları için *mazoşizm,* geleneksel *şahadet*

ethosunun emperyalistik-romantik versiyonunu temsil ediyordu. Şair Lord Byron (1788—1824) gibi romantik ingiliz aydınlarının gözünde Napoleon, despotların elindeki Doğu'yu kurtarmaya kendini adamış, modern tarihin mimarı özneyi temsil ediyordu.

"Doğu despotizmiyle savaş" söylemi, özellikle Osmanlı gibi çok-etnik imparatorluklarda çıkacak ulusal bağımsızlık hareketlerinin desteklenmesine ideolojik gerekçe sağladı. Byron, kendi Mısır kampanyasını 1820'lerin başında bağımsızlık savaşı veren Yunanistan'da "barbar Türklere" karşı açtı. Byron'ın temsil ettiği Romantik Helenizm açısından Yunan davası, Avrupa'nın davasıydı; barbar Türklerin işgaliyle hürmeti bozulan medeniyet timsali Yunanistan' ın kurtuluşu, Batı medeniyetinin Doğu despotizmine karşı zaferi anlamına gelecekti. Böylece Yunan Devrimi, Osmanlı Devleti'nin sonunun başlangıcını ve ingiltere'nin başını çektiği Avrupa emperyalizminin dünya tarihinde kesin doğuşunu temsil etti (Meyer
1991: 660—1).

ingiltere'nin Osmanlı'ya açtığı soğuk savaşın *ikinci* veçhesi, Türklerin barbarlıkla ithamıyla aşağılanmasıydı. XIX. asırda sömürgeciliğin şampiyonu hale gelen ingiltere'nin ben algılamasına paralel olarak uluslararası politikada müttefik ve muhaliflerine, başlıca ingiliz-Osmanlı ilişkilerine bakışı da değişmeye başlamıştı. Coğrafî konumundan dolayı geleneksel olarak Kıtasal güçler dengesinde *dengenin dengeleyicisi (holder of balance)* rolünü oynayan ingiltere, statükonun korunmasına yönelik reepoliti'k-temelli bir diplomasi izlemekteydi. Rusya'nın Panslavizm doğrultusunda yayılma emellerine karşı Osmanlı'nın desteklenmesi politikası ilk kez Küçük Kaynarca'dan sonra 1791 yılında William Pitt tarafından izlenmişti (Sonyel 1993: 156). ingiltere, XIX. asrın başlarında Na-poleon'un Mısır'ı işgalinin etkisiyle geleneksel güç dengelerinin bozulmaya başladığı Ortadoğu ve dolayısıyla Hindistan ve Akdeniz'deki çıkarlarının selameti için Osmanlı lehine bir *reelpolitik* izledi.

Resmen 6 Ağustos 1838'de Baltalimanı'nda imzalanan Ticaret Muahedesi ile Fransa ve özellikle Rusya'ya karşı Osmanlı'nın toprak bütünlüğünün korunması politikasını benimseyen ingiltere, böylece Rusya'ya karşı fiilen Osmanlı Devleti'nin hâmisi oldu. Rusya ile yapılan 1853—56 Kırım Savaşı ve arkasından gelen 1856 Paris Antlaşmasıyla Osmanlı, Avrupa politik

sistemine olduğu kadar ekonomik ve kültürel ilişkiler ağına da dâhil olmuştu. Ancak 1875—76'da Balkan olaylarında Avrupa'nın tarafgir tutumu ve '93 (1877—78) Osmanlı-Rus Harbi'nin mukadderatı, Osmanlı'nın Avrupa'nın dostluğu inancını berhava etti. "Avrupa'nın hasta adamı" ilan edilen Osmanlı, Rusya karşısında gittikçe kan kaybetti. Osmanlı aleyhine sonuçlanan '93 Harbi'nin arkasından gelen 1878 Berlin Antlaşması, ingiltere'nin geleneksel Osmanlı lehine politikasının da sonunu işaretledi. Tüm çabalara rağmen "hasta adam"ın yaşatılmasından ümit kesilmişti artık.

Ancak ingiltere'nin Osmanlı hakkındaki bu tutum değişikliği, münhasıran reelpolitikin ürünü değildi. Reelpolitik, uluslararası arenada kimlik politikasına son veren Westphalia ile başlamıştı; şimdi kolektif kimlik algılamalarının kökten değişmesi, Westpha-lia çağının da sonunu getirdi (Perkins 2004). XIX. asırdaki gibi köklü dönüşüm döneminde din-kaynaklı politik ideallere bağlı kimlik sorunuyla tekrar yüz yüze gelen önde gelen Avrupalı ülkeler, uluslararası politikada reel-politik ile dinî-kültürel kaygılar arasında bocalamaya başladı (Chadwick 2000: 134—7). ingiltere gibi Protestan ve sömürgeci bir ülke için uluslararası ilişkilerde reelpolitikin kültüre öncelik taşıdığı, kültürel değerlendirmenin, değişen öncelikli politik tercihleri meşrûlaştırmak için değiştiği söylenebilirdi. Örneğin Rusya, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren resmen, Osmanlı ise fiilen Avrupa devletler sisteminin bir parçası olarak kabul edilmeye başladığı halde ingiltere nezdinde Osmanlı, Rusya' ya reelpolitik uyarınca kültürel üstünlüğe sahipti. Politik dengelerin değişimine paralel olarak ingiltere, hangisinin kültürel olarak kendine daha yakın olduğunu sorgulamaya başlamıştı.

Ancak ünlü Katolik rahip John Henry Newman, Kırım Sava-şı'ndan önce 1853'de Liverpool Katolik Enstitüsünde verdiği, daha sonra *The History of Turks and their Relation to Europe* adıyla kitap-laşacak derslerinde, hükümetin, Hıristiyan bir ülke olan Rusya'ya karşı kaçınılmaz bir çöküşe doğru giden barbar Türkiye'yi destekleme siyasasının hata olduğunu savundu (Demiraj 2001). Daha sonra Kırım Savaşı esnasında ingiliz hükümeti, parlamentosu ve kamuoyunda Rusya'nın dost mu, düşman mı olduğuna, Ortodoks da olsa Rusya gibi Hıristiyan bir ülkenin Osmanlı gibi

Müslüman bir ülkeye karşı desteklenmesinin meşrûiyetine dair görüş ayrılıkları derinleşti (Waterfield 1963: 257).

Diğer taraftan bunun arkasından gelen 1856 Paris Antlaşması ve onun da arkasından gelen 1856 Islâhât Fermanı'nın getirdiği reformlara Müslüman Osmanlı nüfusun gösterdiği tepki, Avrupa kamuoyunda Osmanlı ve islâm aleyhine mevcut bu önyargıları daha da pekiştirdi. 1875—76'da vuku' bulan Balkan Olayları ise bardağın taşmasına vesile oldu. Eski başbakan Gladstone'un başını çektiği liberal ve Protestan teolog ve aydınlar, Osmanlı'ya karşı acımasız bir karalama kampanyası başlattılar.

John Locke yaşasaydı muhtemelen bu kampanyanın başını Pro-testan-liberal ittifakının çekmesinden sarsılacaktı. Çünkü Protestanlığın politik felsefî karşılığı olarak doğan liberalizmin amacı, özgür iradeden çıkacak değerlere dayalı daha güzel bir dünya kurmaktı. Ancak David Hume (1711—76)'un "değer/olgu" arasında yaptığı ayırımla liberal ideal de aşınmaya başladı; dolayısıyla XIX. yüzyılda Comte ile pozitivizmin zirveye çıkışına paralel olarak birçok yazarın dikkat çektiği gibi, liberalizmin çöküşü de zirveye çıktı
(Hallowell 1942; 1950: 323—327, Glaser 1958, Neilson 1945, Ro-ach 1957).

Empirik bilimsel gelişimin zirveye çıktığı XIX. yüzyılda artık Weber'in ünlü ayırımıyla dünyayı nihaî değerlere göre *meşrulaştırma* imkânını kaybeden ingiliz aydınlar, bunun yerine gözlemledikleri kaba gerçeği, ekonomik gelişimin ürünü "yararlık" olgusunu değer konumuna yükseltmek, *aklîleştirmek* zorunda kalmışlardır. Gramsci'nin "meşrûlaştırmada uzmanlar" olarak tanımladıkları aydınlar, bu kez de gerçeği aklîleştirmek suretiyle ingiliz sömürgeciliğini meşrûlaştırmaya hizmet etmişlerdir. Nitekim Hume'dan önce 1607'de Jamestown'da ilk kolonisini kuran ingiltere'nin sömürge imparatorluğunun XIX. yüzyılda zirveye çıkışı, liberalizmin tam çöküşünü gösterdi. Pitts (2005)'in çalışmasının da gösterdiği gibi, XVIII. yüzyılın sonunda Adam Smith, Edmund Burke ve Jeremy Bentham gibi liberal ideali sürdüren filozoflar eleştirirken, XIX. yüzyıl ortasında yetişen John Stuart Mill ve Alexis de Tocqu eville gibi filozoflar ise ingiliz sömürgeciliğini meşrûlaştırmaya yöneldi (Ayrıca, Koditschek 2011).

Bu yüzyıl, din-temelli meşrûlaştırma imkânının kaybolduğu Batı’da Protestantizm ve liberalizm gibi teoloji/ideolojilerin, Mannheim’ın ayırımıyla tarafların muktedir/muhalif pozisyonlarına göre hem *ideoloji*, hem *ütopya* olarak kullanılabilecek entelektüel silahlar olduğunu bir kez daha gösterdi. Değişen konjonktürde liberalizm, iktidardaki aydınlar için meşrûlaştırıcı, ideolojik işlevini kaybederken, muhalifler için eleştirel, ütopik işlev kazandı. Fransa, Almanya ve ingiltere gibi ülkelerde liberaller, Katolik Kilise’ye karşı liberal ilkelerle özünde çelişen baskıcı bir tutum sergiler, Katolik ve Müslüman kesimlere karşı “büyü-avcılığı” yürütürken mağdur konuma düşen bu kesimler ise sözde-liberal hükümet ve aydınlara karşı bizzat liberal ilkelere sarılarak direnmeye yöneldiler
(Chadwick 2000: 46).

Liberalizmin çöküşü, Victoria ingiltere (1837—1901)’sinin derin meşrûiyet ve kimlik krizini gösteriyordu. Yerleşik değerlere meydan okuyan sanayileşmeyle mütemayiz maddî bir medeniyetin çıplak yüzünün ortaya çıkışı, ingiltere’de derin bir meşrûiyet bunalımı yarattı. Bu, sömürgeciliğin yol açtığı kimlik kriziyle katlandı. Manevî çürümeye karşılık maddî gücünün zirvesine çıkan ingiltere’nin sömürgeciliği, geleneksel “ben ve öteki” algılamalarında erozyona yol açtı. Bu bakımdan eskiden geleneğin kalesi sayılan ingiltere’nin XIX. yüzyılda *deizm, sekülerizm* ve *ateizm* dâhil neredeyse bütün ‘izm’lerin, heretik akımların vatanı olması doğaldı. “Positivism, agnosticism, atheism, secularism, nihilism, evolutionism, progres-sivism, scientism, obscurantism, utilitarianism, communism, anar-chism” gibi neredeyse bütün -izmler, amansız bir fikir savaşının yaşandığı XIX. asırda doğmuştu.

O zaman başbakan olan Gladstone’a ruhban bir arkadaşının yazdığı 1871 tarihli bir mektup bu kolektif kriz hissini apaçık gösterir (Chadwick 2000: 125). Mektup sahibine göre imanın kalmadığı toplumdan ahlak da gitmek üzeredir, böylece meşrûiyetini kaybeden politikanın da felç olması yakındır. Bu gidişatın sonu ya anarşi, ya da despotizmdir. Ona göre Hıristiyanlıksız toplum bir komünden ibarettir. Ruhban arkadaşı, bu karamsar tasvirin ardın-dan Gladstone’a sorar: “Bana ne ümit verebilirsin?” Liberal Glads tone’un Protestan ruhban arkadaşına vereceği hakikî olmaktan çok *feindbilde* (düşman imajı) dayalı sahte bir ümitti (Tafsilat, Parry
1989).

1875 Bosna ve özellikle, Fransız ve Alman konsoloslarının Se-lanik'de çıkan karışıklıkta yanlışlıkla Müslümanlar tarafından öldürülmesiyle sonuçlanan Haziran 1876 Bulgar isyanı olayları, Avrupa insanının bilinçaltında yatan "barbar Türk" imajının tekrar su yüzüne çıkmasına yol açtı. Lord Palmerston (1855—59)'un izinde Osmanlı toprak bütünlüğünün korunmasına yönelik politikayı sürdüren muhafazakâr ingiliz Başbakanı (1868 ve 1874—80) Benjamin Disraeli (1804—81), sözde Bulgar Vahşeti (the *Bulgarian Atrocity)* hakkında *Daily News* gazetesinde yer alan haberlerin doğruluğunu sorguladı.

Ancak selef ve halef başbakan William E. Gladstone (1809—98) ve lideri olduğu Liberal Parti taraftarları, bu olayı politikten dinî, ideolojik bir zemine taşıyarak Türk ve islâm aleyhine acımasız bir kampanya açtılar. Gladstone, Eylül 1876'da çıkardığı *The Bulga-rian Horrors and the Question of the East* adlı risalede Türklere hakaretler ederek başbakan Disraeli ve hükümetin Osmanlı lehindeki politikasını şiddetle eleştirdi (Rossi 1978). Oxford Üniversitesi'nden ünlü tarihçi Edward Augustus Freeman (1823—1892)'in hemen izleyen yıl 1877'de çıkardığı eser ise bu kampanyanın bilimsel manifestosu olarak görülebilirdi.

XIX. yüzyılda basının doğuşu, bu tür kampanyaların şiddetini arttırdı. 1876—1885 döneminde çıkan belli başlı on ingiliz süreli yayınını ele alan bir çalışma, XIX. yüzyıl ingiliz basınında Osmanlı ve Şark Meselesi'nin kazandığı ağırlığı göstermektedir (Auchterlo-nie 2001). ingiliz basını, bu süreçte bir taraftan haberler, diğer taraftan yorumlara dayalı propaganda ile Türkler aleyhine kamuoyu oluşturmada önemli bir kanal işlevi gördü. Şark Meselesi'nin tarafı, Osmanlı Devleti isminde bir ülke idi. Ancak J. H. New-man'ın eserinin adındaki "Türkler" kelimesinden anlaşılacağı gibi, bu yüzyıldaki benzer metinlerin çoğunda bir ülkeden çok bir ulus veya halk olarak Türklere karşı yüzyılın karakteristiği ırkçı bir üslup kullanılıyordu. Bu Türk-karşıtı söylem giderek dozunu arttırarak ölçüyü kaybetti. Türkler, Batı'nın yaşadığı bütün dertlerin yükleneceği bir günah-keçisi haline getirildi.

Bu süreçte Türkleri itham/karakterize etmek için yaygın olarak kullanılan "barbarlık", artık eskiden olduğu farklılık ve egzotikliğin ötesinde düşmanlığı dile getiriyordu. "Barbar" kelimesinin kullanıldığı anlam katları, düşmanlık psikolojisinin de çapını gösteriyordu. S ıkça dile getirildiği gibi

göçebe kökenli Türkler barbarlıkta direnerek bir türlü medeniyete uyum sağlayamamıştı[69] Hatta Stratford Canning gibi Osmanlı dostu olarak tanınan bir büyükelçi bile değişen konjonktürde bu akıntıya kapılmıştı. Ona göre Türklerin edebiyatı, neredeyse hakikatten uzak, bağnazlığa gömülmüş şerh ve haşiyelere münhasırdı. Bazıları Türklerin hiçbir edebiyatı olmadığını iddiaya kadar vardı (Auchterlonie 2001: 11).

69 Türkler hakkında Henry Sneyd'in sözleri ibret vericidir: "O, her zaman olduğu gibi yontulmamış göçebe kaldı; o anlama ve yararlanma kültürü olmaksızın Batı medeniyetinin lüks yönlerini saraylarında yığdı" (Auchterlonie 2001: 11).

Bu "barbar, medeniyetten uzak" stereotipinin bir adım ilerisinde Bulgar isyanı'nda olduğu gözünü kan bürümüş "hunhar Türk" imajı yatıyordu. Bunun da bir adım ilerisinde "medeniyet düşmanı Türk" imajı vardı. Medeniyete yabancı olan doğal olarak onun düşmanı olacaktı, bu mantığa göre. Medeniyet ilerleme ve değişme ile özdeşleştirildiğinde bu itham, ilerleme ve değişime düşmanlığa dönüşecekti. Bu karalamanın dördüncü adımı ise insanlık düşmanlığı idi.

Newman, eserinde Türklerden "Tanrı ve insanlık düşmanı olarak adı çıkmış güç" şeklinde nefret dolu bir üslupla bahsediyordu. W. E. Gladstone (1878: 9) ise Türkleri "insanlığın büyük bir in-san-karşıtı türü" olarak tanımlıyordu. Türklere yönelik bu insafsız kampanyanın beşinci ve son adımını ise "hayvanlık" ithamı oluşturuyordu (Auchterlonie 2001: 11). Irkçılığın bu aşırı türünde kendi ırkını insan türüyle özdeşleştiren Batı, zenciler gibi diğer ırkları hayvan olarak görmüştür. Dahası Gladstone (1876: 9)'e göre Türkler barbar olduğu kadar despottu; onlar her yerde hukuka dayalı yönetim yerine zora dayalı yönetimi temsil etti.

B. Medeniyet Olarak Arap islâmının Kurgulanması

ingiltere’nin Osmanlı’yı düşmanlaştırma kampanyasının *üçüncü* veçhesi, Türklükle özdeşleştirilen islâm dininin mahkûm edilmesiydi. Batılı misyoner ve oryantalistler, Avrupa ile Osmanlı arasındaki güç dengesinin değiştiği XVIII. yüzyılın başından itibaren islâm dini ve tarihini sorgulayan eserler vermeye başladılar. Örneğin geleneksel tavırları sorgulayarak Batılıları islâm’ı ve Müslümanları doğru anlamaya çağıran erken bir yazar, *Mahometanism Unveiled* adlı kitabı 1829’da yayınlanan rahip Charles Forster
(1787—1871) idi.

ingiliz teolog ve sosyalist Frederick Denison Maurice (1805— 1872)’nin 1846’da yayınlanan *The Religions of the World and Their Relations with Christianity* adlı kitabı, Forster’in izinde sağduyulu bir tavırla islâm’ı anlamaya çalışıyordu. Bu çalışmaların temel amacı, bir tarih felsefesi perspektifinden Hıristiyanlıkla ilişkisi bakımından islâm’ın tarihî anlamını keşifti. Bunlara göre islâm, Allah tarafından yozlaşmış Hıristiyanlığa antitez olarak gönderilmişti ve bu yüzden paradoksal gibi görünen bir şekilde aslında o, Hıristiyanlığın yeniden canlanmasına katkıda bulunacaktır.

Ancak islâm ve Türklüğün aleyhine gelişen siyasî konjonktür, bu yapıcı tutumun karşılığını bulmasını önledi. islâm ve diğer konulardaki görüşleri yüzünden liberal teologlarla karşı karşıya gelen Hıristiyan sosyalizminin liderlerinden Maurice, 1853’de Londra King’s College’daki görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Hıristiyan/Müslüman karşılaşmasını dünya hâkimiyeti için bir mücadele olarak gören ve bu konuda misyonerlerle işbirliğini teşvik eden ingiliz oryantalist William Muir (1819—1905), XIX. asrın ikinci yarısında ingiltere’deki bu islâm ve Türk karşıtı kampanyada başı çekti (Hourani 1991, Bennett 1992). Forster’ın başını çektiği islâm’ı anlamaya yönelik uzlaşmacı yaklaşıma karşı Muir, karşılaş-macı bir tavır benimsedi. Ona göre islâm, Hıristiyanlığın amansız düşmanını temsil ediyordu. Diğer taraftan bu kampanyaya karşı
Godfrey Higgins (1771—1833), Thomas Carlyle (1795—1881) ve
özellikle 1860’larda aktif olan John Davenport gibi az-çok islâm’ dan yana bir tavır koyan yazarlar da yok değildi.

Liberal ingiliz aydınlarına göre Türkler barbar, Türklük de islâmla özdeş olunca mantıkî olarak “islâm’ın mâni’-i terakkî” olduğu sonucu çıkacaktı;

Gladstone (1876: 9)’nun açıkça dile getirdiği gibi. Ona göre mesele basitçe Muhammedilik, yani islâm değil, fakat belli bir ırkın karakteriyle birleşmiş islâm meselesidir. Protestan Alman ile ingiliz seçkinleri, XIX. asırda Avrupalı sekü-lerleşmenin son aşamasını temsil eden kültür savaşında kendi ülkelerindeki Katolikleri “medeniyet=ilerleme düşmanlığı”yla itham ederek yenmişlerdi; şimdi sıra bunu dışarıya, Müslüman Türklere yansıtmaya gelmişti. Görünüşte iki kesime yönelik itham, aynı temaya dayanıyordu; “Katoliklik/islâm mâni’-i terakkîdir” *(Catho-licism/Islam is opposed to progress).* Ancak yakından bakıldığında aralarında kritik bir farklılık olduğu görülecekti. Katolikliğe yöneltilen ilerleme karşıtlığı ithamından kasıt, *yobazlık,* Türklükle özdeş islâm’a yöneltilen ithamdan kasıt ise eskiye göre çok daha olumsuz bir anlam yüklenen *barbarlıktı.*

XIX. asırdaki bu kültür savaşının *dördüncü* veçhesi, ingiliz oryantalizmi tarafından mahkûm edilen Türklükle özdeş islâm dininin Fransız oryantalizmi tarafından Araplıkla özdeş islâm medeniyetine dönüştürülmesiydi. Bu da Batı’nın kendi içinde “medeniyet olarak Hıristiyanlığı” temsil eden Protestanlığın “din olarak Hıristiyanlığı” temsil eden Katolikliği ötekileştirdiği kültür savaşının islâm’a yansıtılmasıydı.

Burada Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm açısından “din”den ne anlaşıldığı hatırlanmalıdır. Orijinal olarak bu dinlerin hepsi açısından din, şeriat, şeriat ta fıkıh demek olduğundan fiilen din, fıkıh *(prudentia)* ile özdeştir (Gencer 2011c; 2012). Ancak zamanla din, Yahudilik’te *gelenek,* Hıristiyanlık’ta *teolojiye* indirgenirken sadece islâm’da *fıkıh* ile özdeşliğini korumuştur. Buna göre Batı’da “medeniyet olarak Hıristiyanlığı” temsil eden Protestanlık, “din=teoloji olarak Hıristiyanlığı” temsil eden Katolikliği “ilerlemeye karşıt” olarak ötekileştirdikten sonra aynı şekilde “medeniyet olarak is-lâm”ı temsil eden Araplığa karşı “din=fıkıh olarak islâm”ı temsil eden Türklüğü mahkûm etmiştir.

Araplıkla özdeşleştirilecek islâm’ın *medeniyete* sembolik dönüş-türülmesini Fransız oryantalizminin üstlenmesi doğaldı, çünkü Hıristiyanlığın medeniyete dönüştürüldüğü yer, Katolik Fransa idi.
Guizot, tarihî perspektiften bir “Avrupa medeniyeti” imajı yaratmıştı; şimdi hedef, benzer şekilde “Arap medeniyeti” yoluyla “islâm medeniyeti” kavramının yaratılmasıydı. Dinin medeniyete dönüştürüldüğü Fransa’da

Guizot’nun geliştirdiği “Avrupa medeniyeti” deyiminde olduğu gibi seküler bir kavram olarak medeniyet, Avrupa, Yunanistan, Mısır gibi *yerlere* izafe edilmişti. Ancak zamanla dinin dönüşümüne paralel olarak medeniyet, Arap veya Ârî, Sâmî gibi *ulus* ve *ırklara* (Ârî medeniyeti) ve daha sonra Hıristiyan ve islâm gibi *dinlere* de izafe edilmeye başladı. “Yahudi, Hıristiyan veya islâm medeniyeti” gibi tabirler, aslında ilerleyen sekülerleşme karşısında dinin medeniyet ile desteklenmesi ihtiyacının ortaya çıktığı yirminci yüzyıla özgüydü.

Napoleon, Arap dünyasındaki kritik jeostratejik konumuna bağlı olarak köklü bir medeniyete sahip olan Mısır’a Avrupa medeniyetini getirmek kadar kadim, haşmetli bir medeniyeti keşfetmeye gelmişti. Edward Said (1978: 80—88)’in de belirttiği gibi Na-poleon ile ona eşlik eden bilgin Edward William Lane (1801— 1876), Mısır’da oryantalizmi başlatmışlardı. Napoleon’un çekilmesinin ardından Mısır, Avrupa devletleri arasında askerî hesaplaşmaların konusu olmaktan çıksa da Napoleon’un uzmanlar timinin rapor ve buluşları sayesinde kadim medeniyeti Avrupa kamuoyunun ilgisini çekmeyi sürdürdü ve özellikle ingiliz aydınlar tarafından seyahatlerin gözde hedefi haline geldi.

islâm-öncesi, kadim ve gizemli Mısır medeniyeti, seküler bir Arap medeniyeti imajı için en uygun örnekti. Nitekim aslında *Sa-raken*, “Mısır Arapları” anlamına geliyordu. islâm döneminde ise Arapların Doğu’da ve Batı’da iki önemli medeniyet merkezî vardı: Bağdat ve Kurtuba. XVIII. yüzyıl oryantalizmine bakıldığında yapılan çalışmalarda hâkim perspektifin “Arap tarihi” olduğu görülüyordu. ingiliz Simon Ockley (1678—1720) ile Fransız Abbe Francois Augier de Marigny (1690—1762), bu yüzyılda Arap tarihi konusunda iki önemli eser vermişler,[70]ünlü ingiliz tarihçi Edward Gibbon (1737—1794) da Ockley’e dayanarak Roma imparatorluğu ile ilgili anıtsal eserinin 50. bölümünü islâm ve peygamberine ayırmıştı. Napoleon’un Doğu hakkındaki vizyonunu şekillendiren ana kaynak ise Marigny’nin eseriydi. Ancak izleyen iki yüzyılda özellikle Fransız oryantalist çalışmalarında “Arap tarihi” perspektifinin yerini “Arap medeniyeti” perspektifi aldı.

70 Simon Ockley, *The History of the Saracens: Comprising the Lives of Moham-med and his Successors to the Death of Abdalmelik, the Eleventh Caliph* (1st edi-tion 1718, 3rd edition, 2 vols. Cambridge, 1757); Abbe Francois Augier de Marigny, *The History of the Arabians, under the Government of the Calips, from Mahomet, their Founder, to the Death of the Mostazem, the Fifty-sixth and Last Abassian Caliph (Histoire des Arabes sous le Gouvernement des Califes),* Transla-ted from the French with additional notes (4 vols. London, 1748)

Louis Viardot (1800—1885), Louis Amelie Sedillot (1808— 1875), Gustave Le Bon (1841—1931), M. Gabriel Hanotaux (1853—1944), Clement Imbault Huart (1854—1926), Emile Felix Gautier (1864—1940) ve Baron Carra de Vaux (1867—1950) gibi XIX. ve XX. asır Fransız oryantalistleri, Bağdat ve Kurtuba'da yoğunlaşan ilim, felsefe, sanat ve kurumlar hakkında yaptıkları araştırmalarla bir "Arap medeniyeti" imajını yarattılar (Hourani 1991, Rodinson 1979). XIX. yüzyılda Guizot, "Avrupa medeniyeti", Vi-ardot gibi oryantalistler de Akdeniz ve Avrupa medeniyetinin bir parçası olarak Endülüs Müslümanları tarafından geliştirilen "Arap medeniyeti"nin şeceresini çıkarmaya yöneldiler.

Nisbeten az- tanınmış bir tarihçi olan Viardot, Guizot'nun 1828'de çıkan kitabından beş yıl sonra 1833'de çıkardığı Endülüs Arap Müslümanlarının tarihi üzerine bir deneme niteliğindeki eserini genişleterek 1851 yılında iki cilt halinde yayınladı.[71]işin ilginci, ibrahim Edhem (1822—1893) ve Ziya Paşa (1825—1880), Viardot' nun bu eserini tercüme ederek *Endülüs Tarihi* adıyla 4 cilt halinde 1886-87'de yayınladı.[72]Avrupa'da islâm'ı bir medeniyet olarak ele alan ilk oryantalist, üzerine ayrıca bir inceleme yaptığı ibni Haldun'un eserinden etkilenen Avusturyalı Alfred Von Kremer (1828—1889) idi. Kremer, *Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873) adlı eserinin ardından islâm dünyasındaki kültürel gelişimi tafsilatlı olarak incelediği *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Wien: Wil-helm Braumüller, 1875—1877) adlı iki ciltlik eserini yayınladı. Kremer, bu kültürü Arap veya islâmî gibi ırkî ve dinî terimlerle nitelendirerek özselleştirme yerine "oryantal=şarklı" gibi nötür bir coğrafî terimle nitelendirmiştir.

71 Louis Viardot, *Essai sur l'Histoire des Arabes et des Maures dEspagne* ('Paris: Paulin, 1833); Louis Viardot, *Histoire des Arabes et des Maures dEspagne Traitant de la Constitution du Peuple Arabe-Espagnol, de sa Civilisation, de ses Moeurs et de son Influence sur la Civilisation Moderne (* Paris: Pagnerre, 1851).

72 Ülken 1997: 329. Viardot'nun eserini artık tamamıyla gözden düşmüş olarak gören Mükrimin Halil Yınanç ayrıca Edhem ve Ziya Paşaların tercümesinin kalitesini de ağır bir şekilde eleştirir, ancak bu gerçeğe rağmen kitabın ilham ettiği, Yahya Kemal'de zirveye çıkan Endülüs romantisizmiyle Tanzimat ve Meşrûtiyet aydınları tarafından büyük ilgi gördüğünü belirtir *(Tanzimat 1*1940: 584).

Onun arkasından Gustave Le Bon, 1884'te yayınlanan eseriyle Abduh (1980: III/306) gibi kaç nesil Arap aydınını cezbeden "Arap medeniyeti" deyimini tedavüle soktu.[73]Diğer taraftan Suriye' deki *nahda* hareketinin önde gelen ismi Corci Zeydân (1861— 1914)'ın Kremer'in eserine dayanarak hazırladığı, XX. yüzyılın başlarında yayınladığı, Türkçeye de çevrilen ünlü eseri *Târîhut-Temeddüni'l-Islâmî* (1902—1906) ise Arap yerine "islâm Medeniyeti" kavramını kullandı. Hemen hemen aynı tarihlerde ise Hindistanlı Müslüman araştırmacı S. Khuda Bukhsh (1877-1931), Kre-mer'in *Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* adlı eserini *Contributions to the History of Islamic Civilisation* (London: Thacker, Spink & Co., 1905) adıyla ve *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* adlı eserini *The Orient under the Caliphs* (Calcut-ta: University of Calcutta, 1920) adıyla tercüme ederek ingilizce literatüre "islâm medeniyeti" deyimini soktu.

73 Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes (* Paris: Firmin-Didot, 1884).

Kimlik bunalımıyla mütemayiz bir çağda "Arap medeniyeti" imajı, farklı kesimler tarafından farklı saiklerle tutuldu. Batılıların bu imajı tutmalarının amacı, Türklükle özdeş islâm'ı ötekileştire-rek emperyalizmi gerekçelendirmek, Arap aydınların siyasî kimlik arayışına psikolojik destek sağlamak, Tunuslu Hayreddîn, Namık Kemal, Ahmed Rıza gibi Osmanlı aydınlarının da Batı'ya karşı islâmî dayanışma ekseni bulmaktı. Diğer taraftan daha yakından bakıldığında Avrupalı, romantik Arap medeniyeti tasavvurunun arkasında Fransa, ingiltere ve Almanya'ya özgü farklı tinsel saikle-rin bulunduğu görülecekti. Evrenselciliğin şampiyonu Fransızlar için

amaç, Avrupa-merkezci bir perspektiften, insanlığı ileride bekleyen “medenî, altın çağ”a doğru evrensel medenileşme trendini göstermekti. Guizot gibi kendi tarihini “karanlık orta çağ/aydınlık yeni çağ” gibi diyakronik bir ötekileştirme ile medenileşme sürecini başlatan Fransa-Avrupa, bunu farklı bir şekilde Arap tarihine uygulamıştı. Avrupa’nın karanlık içinde yaşadığı orta çağlarda Araplar, altın çağını yaşarken şimdi durum tersine dönmüştü.

Başlıca Mâverâünnehir bölgesinde temel islâmî ilimleri tedvin eden ve daha sonra Selçuklu ve Osmanlı’da bunları geliştiren eserlerini Arapça yazan Türkler, “yüksek islâm”ın temsilcisi olmuştu. Ali Süavi’nin de dikkat çektiği gibi Arapça, Avrupa’daki Latince gibi sadece Arapların değil, islâm ümmetinin entelektüel-kültürel diliydi. Dolayısıyla Türklerin eserlerini Arapça yazması, temsil ettikleri bir din olarak “yüksek islâm”ın “Arap islâm”ı olduğu anlamına gelmiyordu (Kaplan 1974: II/515). Şu halde XIX. asırda sekülerleşen Batı tarafından mahkûm edilen, çok-eşlilik, zinaya taşlama, hırsızlığa el kesme gibi emir ve yasaklardan oluşan, köleliğe cevaz veren, kadın haklarını bastıran “din=fıkıh olarak Türk islâmı” idi. Buna karşılık hoş görülen, başlıca Fransız oryantalizmi tarafından tasvir edilen, bilim, felsefe ve sanat alanındaki performansıyla Akdeniz medeniyetinin tedavülünde tarihî aracılık eden “medeniyet olarak Arap islâmı”ydı; Hegel’in yaklaşımında da görüldüğü gibi (Hentsch 1992: 144).

Bu zihniyete göre Türklerin eseri *fıkıh* ile özdeşleştirilen *İslâm dini,* ilerlemeye engel (mâni’-i terakkî), buna karşılık Arapların eseri bilim, felsefe ve sanattan oluşan *İslâm medeniyeti,* ilerlemeye elverişli (kâbil-i terakkî)dir. islâm medeniyeti, aslında Araplığın eseridir. ingiliz aydınlarına göre siyasî hâkimiyeti ele geçiren Türkler, Arap medeniyetinin merkezlerini mahvederek hâkimiyetleri altındaki Arapların kalkınmasını önlemişlerdir. Barbarlıkta ısrar eden Türklerin Avrupa’da kalmalarına göz yummak, Hıristiyan Avrupa medeniyetine yakışmaz; Türkler Avrupa’dan muhakkak kovulmalıdır (Parker 1981: 835).

Bilimsel görünüşlü Fransızca eserler de bu ithamı destekleyecek şekilde kurgulanmıştı. Zira Ernest Renan (1896: 94)’ın ünlü *İslâm ve Bilim* başlıklı konuşmasında itham ettiği gibi, tarihî yükselişi, bu eserlerce tasvir edilen Abbâsî ve Endülüs medeniyetinin “altın çağ”ının sonrasına denk geldiği

için Osmanlı ve islâm dini, zımnen Arap medeniyetinin zevalinin faili olarak sunuluyordu. Oysa islâm' ın tarihî birikimini temsil eden Osmanlı Abbâsî Hilâfetinin akıbetinden ders alarak din ile medeniyet, kozmopolitanizm ile komü-nalizm arasında hassas bir denge kurmuştu.

Buna karşılık ingiltere ve özellikle Almanya için Arap medeniyeti imajının romantik bir anlamı vardı. Montaigne (1533—1592), Locke (1632—1704) ve Rousseau (1712—1778) gibi Fransız ve ingiliz, Cizvit-Protestan aydınlar, aslında "yozlaşma" anlamına gelen medenileşme sürecinden geçen Avrupa insanıyla kıyaslamak için kurgusal bir ötekileştirme yaptılar: "medenî/ilkel insan." "ilkel insan" veya "asil vahşi", eşitsizlik ve tabakalaşma ve buna bağlı iktidar, hükümet, savaş, ceza ve mevzuat gibi beşerî arızalardan uzak tam eşitlik halinde doğal yasalara göre yaşayan, bozulmamış bir insan figürünü temsil ediyordu. ibni Haldun'dan çöl ve şehir insanlarının karakteristiklerinin karşılaştırmalı sosyal-psikolojik analizini okuyan biri için bu tasvir doğaldı. Sömürgeci Batı'nın XV. yüzyılda keşfettiği Amerikan yerlileri veya XIX. yüzyılda karşılaştığı Afrikalı, Hint ve Arap yerliler, "asil vahşi" olarak görülmüştü. Bunlarla karşılaşma, "medenileştirici Batı"da derin bir ambivalansa yol açmıştı: Onları mı kendisi gibi medenileştirmeli, yoksa aslında kendisi mi onlar gibi saflık anlamına gelen ilkelliğe dönmeliydi?

Batı'da orta çağlarda Haçlı Savaşları sırasında da Araplar, "asil Saraken" olarak görülmüştü. Reformasyon döneminde de Türkler, bir tür "asil Saraken veya vahşi" olarak görülüyordu (Rouillard 1938). Avrupa'yı tehdidine paralel olarak Türkler hakkındaki imaj yavaş yavaş olumsuz yönde değişirken, Araplar orijinal imajlarını korudu. XVIII. asır sonlarında erken oryantalistlerin Arapçadan Batı dillerine tercüme ettiği *1001 Gece Masalları* gibi eserler, Avrupa, özellikle Alman edebiyat ve felsefesindeki romantik eğilimi
besledi (Gibb 1978: 46).

Avrupa'da çürümüş Roma'ya karşı barbar Almanlar, "asil vahşi" olarak görülmüştü. Özellikle Goethe Arap edebiyatından derinden etkilenirken Hegel, bilim ve felsefenin Avrupa'ya Araplardan geldiğini, dahası Almanlar arasında asil şiir ve hür tasavvur ateşinin Doğu tarafından yakıldığını belirtmiştir (Hentsch 1992: 144). Fransız Devrimi'nden sonra Batı'nın Müslüman kabile toplumunu keşfinin anlamını sorgulayan Ernest Gellner

(1982)’a göre eşitlikçi cemaat nostaljisi içindeki Batı insanının aradığı aslında “asil vahşi” değil, fakat “vahşi asil” idi. E. W. Lane’den T. E. Lawrence’a yozlaşmış modern Batı medeniyetinden bunalan birçok Avrupalı romantik aydın, Arabistan’da alternatif bir hayat, bir kaçış yolu, sığınak, bulmuştu.

ingiltere’nin Osmanlı ile özdeş islâm’ı ötekileştirmesi, siyaseten Osmanlı’yı tasfiye planının ilk adımını oluşturuyordu. ingiltere için soğuk savaş, kültür savaşı, aslında siyasî savaşa hazırlık idi. Claude Farrere, zamanında Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki savaşı, “barbarlığın medeniyete karşı mücadelesi” olarak nitelendiriyordu. Ancak Ahmed Rıza (1988: 3, 68)’nın da vurguladığı gibi, şimdiki kültür savaşçıları, muhataplarını kendi fanatik, tutkulu ve zalimane görüşlerinin yıkıcı sonuçlarına doğrudan maruz bıraktığı için öncekilerden çok daha tehlikeli idiler. Nitekim “Yunan medeniyeti” propagandasının arkasından 1822’de Osmanlı Devleti’nden koparılan Yunanistan geldiği gibi, Arap islâmı, daha doğrusu medeniyeti propagandasının arkasından da Arap Hilâfeti gelecekti.

ingiltere, 1878 Berlin Antlaşması’ndan sonra “hasta adam” Osmanlı Devleti’nin toprak bütünlüğünü koruma politikasından vazgeçerek imparatorluğun ölüm fermanını imzalamıştı. Osmanlı Devleti’ni Rusya’ya karşı desteklemek bir yana, hemen aynı yıl, 1878’de Osmanlı egemenliği altındaki Kıbrıs’ı ve 1882 yılında da Mısır’ı bizzat işgal etti. Osmanlı Devleti’ni parçalama planının en önemli kısmını Arap Hilâfeti fikriyle Arapları Osmanlı’dan ayrılmaya teşvik oluşturuyordu.

Bu süreçte kendilerini Araplarla özdeşleştiren, Arap-sever Richard Francis Burton (1821—1890), Charles Montagu Doughty (1843—1926), Wilfrid Scawen Blunt (1840—1922) ve Thomas
Edward Lawrence (1888—1935) gibi oryantalist ve gezginler de doğrudan veya dolaylı olarak ingiliz siyasî amaçlarına hizmet etti. Ancak Arap hilâfeti projesinin entelektüel altyapısını hazırlayan, islâm ve Türk-karşıtı kampanyanın başını çeken oryantalist Wil-liam Muir oldu. 1861’de çıkardığı *The Life of Mahomet* isimli kitabından sonra 1891’de ingiliz emperyal siyaseti doğrultusunda hilâfetin çöküşü temasını ele alan kitabını çıkaran Muir (1891)’in esas amacı Osmanlı hilâfetinin meşrûiyetini sarsmaktı.

ismail Kara (2002—2005)’nın derlemesinin de gösterdiği gibi, modern islâm dünyasında hilâfet, yoğun bir sorgulamaya konu olmuştur; ancak XIX. asır oryantalizminin “islâm hilâfeti” fikrinin çürütülmesine paralel olarak “islâm medeniyeti” kavramının icadını içeren makro projesi, genelde gözden kaçırılmıştır. Batı’da olduğu gibi Doğu’da, Türkiye’yi de içeren islâm dünyasında “Hıristiyan ümmeti” ve “islâm ümmeti” ideallerinin sönmesinden sonra ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak medeniyetçilik, bir “ulus-devleti ideolojisi” olmuştur. XIX. asırda eşzamanlı olarak bir taraftan ingiliz oryantalizminin “islâm hilâfeti” fikrini çürütürken, diğer taraftan Fransız oryantalizminin “Arap-islâm medeniyeti” kavramını icat etmesi bir tesadüf değildi. Müslüman aydınlar, “islâm hilâfeti” fikrinin tarihe karışmasından sonra onun yerine islâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik kaynağı olarak oryantalizmin icat ettiği “islâm medeniyeti” kavramına sarılmıştır.

Sultan Abdülhamid, 1897’de Yunanistan ile yapılan savaş esnasındaki dışında asla islâm dünyasına cihat çağrısı yapmadı. Onun hal’inden sonra tahta çıkan Sultan Reşad ise 11 Kasım 1914’te Müslümanları Almanya lehine ingiltere’ye karşı başkaldırmaya tahrik için cihad çağrısı yaptı; ancak artık çok geçti (Karpat 2001: 256). ingilizlerin ayarttığı Mekke Emiri Şerif Hüseyin, “Arapların kralı ve tüm Müslümanların halifesi olduğu” iddiasıyla Birinci Dünya Savaşı’nın tam ortasında 10 Haziran 1916’da Mekke’deki Osmanlı garnizonuna saldırarak Devlet’e başkaldırdı. T. E. Law-rence’in eşliğinde Şerif Hüseyin’in oğlu Emir Faysal’ın kumanda ettiği, temelde düzensiz kabile güçlerinden oluşan sözde Arap isyan ordusu, 1918’de Şam’ı ele geçirdi ve arkasından ancak iki yıl sürecek Suriye Krallığı kuruldu. 1921’de sömürge sekreteri olan Winston Churchill’in Faysal’ı Irak tahtına çıkarmak için Lawren-ce’a söylediği, romantik söyleme gizlenmiş ingiliz emperyalizminin en net ifadesini oluşturuyordu: “ … kadim başkent Bağdat’ın civarında Arap ırkının eski kültürel ihtişamını tekrar cihana gösterebilecek bir Arap devleti çıkacak” (Aktaran, Sandall 2001). Tarihin cilvesi, medeniyet sembolü kıldığı Yunan’ı 1822’de kopardıktan tam yüz yıl sonra ingiltere aynı tarzda Arap’ı da Osmanlı’dan ayırmıştı.

C. islâm’ın Türevselleştirilmesi

Türklükle özdeş islâm dininin Araplıkla özdeş islâm medeniyetine sembolik dönüştürüldüğü XIX. asırdaki Avrupalı kültür savaşının *beşinci* ve son veçhesi, islâm’ın Sâmileştirilmesi ve türevselleştiril-mesiydi.

XIX. asırda Guizot’nun eseri, tarihî perspektiften “Avrupalı din”in yerini alacak “Avrupalı medeniyet” kavramının temelini attı; bu süreç ise tarihî perspektiften kökeninin revizyonuyla Ârî bir din olarak Hıristiyanlığın yeniden kavramsallaştırılmasıyla tamamlanacaktı. Hıristiyanlığın kökeninin tarihî revizyonunun incil’in filolojik incelemesi yoluyla yapıldığı bu süreçte hermenötiğin geleneksel teolojik işlevi de değişti. Martin Luther ile yoldaşı Philipp Me-lanchthon, incil’e ve dolayısıyla Hıristiyanlığa otorite kazandırmak için hermenötik yöntemi geliştirmişlerdi; oysa şimdi tam aksine hermenötik, kaynaklarının revizyonu yoluyla Hıristiyanlığın otori-tesini sarsarak dönüştürmeye yarayacaktı. Friedrich Schleiermacher (1768—1834), Ludwig Feuerbach (1804—1872) ve David Strauss (1808—1874) gibi Alman teologların yanında Fransız filolog Ernest Renan (1823—1892), yüksek eleştiriyle incil’in rivâyetlerinin tahkiki için Eski ve Yeni Ahit zamanlarına denk gelen Ortadoğu tarihini gözden geçirdiler. ilginçtir ki aynı tarihlerde, daha sonra Müslüman olan Ahmed Fâris Şidyâk de halen elyazması halinde olan Arapça eserinde aynı metotla incil’i eleştirmişti (Azmeh 1996: 417).

Bu araştırmalar, Katolik Kilise tarafından geliştirilen tarihî Hıristiyanlığa karşı “hakikî isa” ve öğretilerine dayalı evrensel bir Hıristiyanlık imajı ortaya çıkardı. Daha somut olarak Strauss, “Tarihin isa’sı” ile “imanın Hırist”i (the *Jesus of History and the Christ of Faith)* arasında bir ayırım yaptı. Diğer taraftan bu ayırım, Hıristiyanlığın yeniden-kavramsallaştırılmasını sağlayacak ırksal bir ayırıma vesile oldu. ikincil, üst kimliği sağlayan *sebeb* asabiyetinin ana kaynağı olarak dinin tedricen çözülmesiyle Batı, zorunlu olarak Aydınlanma’dan itibaren birincil, alt-kimliği sağlayan *neseb* asabiyetinin kaynağı olarak *ırk*a yüzünü dönmüştü. XIX. yüzyılın önde gelen ırk teorisyeni Joseph-Arthur de Gobineau (1816—1882), ırkı, insanları ve kültürleri biçimlendiren yegâne faktör olarak

aldı. Ancak yarım asır süreyle Oxford Üniversitesi'nde ders veren çağdaşı Alman filolog Friedrich Max Müller (1823—1900), XIX. asrın ortasında çıkardığı, Sâmî, Ârî ve Turanlı üç dili ele alan eseriyle bu biyolojiğe karşı lengüistik bir ırk mefhumu geliştirdi.

XIX. asrın ortasında Max Müller ve Ernest Renan gibi mukayeseli filologlar, bizzat dilsel yapıların dinî düşüncenin gelişimini nasıl etkilediğini sorgulamaya başladılar. Aynı yıl doğan bu iki bilginin birincisi Hint-Avrupa, ikincisi Sâmî filolojisinde otorite idi (Masuzawa 2005: 172). Sonunda Ârî ve Sâmî dil ve ırkları, iki dinî zihniyetin ifadesi olarak kutuplaştırıldı. *Semitik* ve *antisemitizm* deyimleri XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Protestan Almanya' da doğarak revaç bulmuştu. Göttingen tarihçisi August Ludwig von Schlözer, 1771 kadar erken bir tarihte *Sâmî* ve *Sâmîler* kavramlarını, hem etnik, hem de lengüistik anlamda kullanmıştı. Diğer taraftan Max Müller'in XIX. asrın ortasında terviç ettiği Ârî kavramı, Sâmî'yi ötekileştirmeye imkân verdi.

Böylece Batı medeniyetini tanımlayan geleneksel Yunan/Romen, Yahudi/Hıristiyan ayırımları, Sâmî/Ârî'ye dönüşmüştü. 1870' lerin sonlarında Almanya'da tedavüle giren *antisemitizm* tabiri, bugün anlaşıldığı gibi geleneksel Yahudi düşmanlığından çok, Yahudi ırkının biyolojik ötekiliğini totalleştirici bir dünyagörüşünün temeli olarak alan politik bir ideolojiyi anlatıyordu (Arvidsson 2006). Yahudi Strauss'tan farklı olarak Cizvit Renan'ın *İsa'nın Hayatı* eserindeki filolojik incil eleştirisinin ortaya koyduğu, Yahudi-Sâmî etkilerden arınmış, Ârî ırk ile özdeşleşmiş bir isa ve Hıristiyanlıktı. Buna göre Hıristiyanlık Ârî ırk, Yahudilik ve islâm ise "öteki din" olarak Sâmî ırk ile özdeşleştiriliyordu. Dahası, Hıristiyanlığın Ârî din geleneğinin zirvesini temsil ettiğini göstermek için Budizm gibi geleneksel olarak dünyanın pagan dinlerinden biri sayılan inançlar, "dünya dini" konumuna yükseltildi (Masuzawa 2005).

Edward Said (1978)'in oryantalizme ilişkin eserinde geniş yer verdiği Joseph Ernest Renan (1823—1892), XIX. asırda gerek Af-gânî ile ilişkisinin ürünü islâm'a yönelik ilerleme-karşıtlığı ithamının islâm dünyasında yol açtığı şok ve reddiye dalgası, gerekse de onun zihniyetini sürdüren Honatoux'un Abduh ile giriştiği polemikten dolayı üzerinde önemle durulması gereken bir figürdür. Zamanında ibranî filolojisinin önde

gelen otoritesi Renan'ın Sâmî ve Ârî ırklarla ilgili karakterleştirmeleri, ırkçı Gobineau ile çağdaşlığı yüzünden kötü nam kazandı. Hâlbuki fiziksel yerine kültürel bir ırk anlayışını benimseyen Renan'a göre dil, Sâmî ve Ârî gibi ırkların temel belirleyicisiydi. ibni Haldun ve Herder'de olduğu gibi dilin, bir milletin ruhu, ulusal kültürün kabı olduğu görüşleri eskiden beri dile getirilse de, Gobineau'nun biyolojik ırkçılığının ucunu oluşturan Renan'ın savunduğu türden bir lengüistik ırkçılık yeniydi.

Din ve *medeniyet* gibi özselleştirilen ırk-temelli kimlik arayışı, derinden bakıldığında Hıristiyanlık içindeki alt Katolik, Protestan ve Cizvit kimliklerin dönüşüm sancısını gösteriyordu. Kimlik kaynağı dine alternatif olarak Katolikler "medeniyet"i, Protestanlar ise "kültür"ü çıkarmışlardı. Kanaatimizce Katolikler ile Protestanlar arasındaki tireyi oluşturan Cizvit Renan'ın geliştirdiği özsel "ırk" kavramıyla kültür ile medeniyeti, yerel ile evrensel kimliği birbirine bağlamayı hedeflediği söylenebilirdi. Onun sayesinde *ırk*, kimlik kaynağı olarak *din*den *medeniyet*e geçişi sağlayacak köprülük işlevini gördü; Ârî/Sâmî ırk ayırımı, Hak/Batıl dinden Batı/Doğu medeniyeti ayırımına geçişi sağlayacaktı.

Renan'ın özsel ırk kavramına göre Ârî ve Sâmî, tarihte belli sosyal oluşumlara özgü karakterleri temsil ediyordu. Sâmî dilinin statik, Ârî dilinin ise dinamik yapısı, kullanıcılarının duyuş, düşünüş ve davranış kalıplarını da belirlemişti. Sâmî ile Ârî arasındaki zıtlık, ona göre "iman ile akıl, vahiy ile hakikat, din ile medeniyet, vahdet ile kesret" arasında bir zıtlıktı. Renan'ın iki ırkı, maniheik düalizmi yansıtan bir şekilde dikotomik karakterleştirmesi, Max Müller tarafından bile eleştiriye uğradı. Renan'ın Sâmî ırkını monoteizm ve Ârî ırkını politeizm ile özdeşleştirmesine karşı çıkan Müller'e göre iki ırk da önceleri ilkel bir Tanrı sezgisine sahip iken dillerinin çekimli, dinamik yapısından dolayı aktivizmi benimseyen Ârîler, zamanla politeizme yönelmişlerdir (Masuzawa 2005: 172).

Renan'a göre modern Batı medeniyeti, tevhitçi, bağnaz, kaderci, kısır ve durağan Sâmî ırkına karşı teslisçi, hoşgörülü, hür iradeli, yaratıcı ve ilerlemeci Ârî ırkın eseri olmuştur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm, aynı monoteistik Sâmî gelenekten gelen dinler olsalar da Hıristiyanlık, zamanla Sâmî ırkının etkilerinden kendini kurtararak Ârî dinin mükemmel örneği olarak adlandırılmaya hak kazandı. Modern Batı medeniyetinin gelişimine

katkısı nisbetinde Yahudiliğe olumlu yaklaşan Renan'a göre Parisli bir Yahudi Ben-galli bir çiftçiden çok daha Ârîdir (Arvidsson 2006).

Buna göre olumsuz Sâmî zihniyeti, islâm ve Müslümanlara inhisar eder. Ancak Renan (1896: 104), ünlü "islâm ve Bilim" başlıklı konuşmasında olduğu gibi, Afgânî gibi Ârî ruhunu benimseyen iranlı Müslümanlara da kapısını açık tutar. Böylece Cizvit Renan'ın ırk kavramlaştırması, her ne kadar özsel de olsa, Katoliklikten çok Protestanlığa yakın düşen bir yumuşak ötekileştirme ile içermeye imkân verir. Monolitik evrensellik anlayışınca başkalarının mutlak kendi kimliğine tâbi' olmasını, *asimilasyon*u öngören Katolikliğe karşı Protestanlık, *akültürasyon* ile başkalarının kendi kimliğini paylaşması imkânını öngörür.

Bu Ârî/Sâmî ayırımı, iran/Turan ayırımıyla pekiştirilecekti. Max Müller'in Ârî ve Sâmî yanında Turan dilleri hakkında yaptığı karakterleştirme, iran/Turan karşılaştırmasına vücut verdi. Mül-ler'e göre çekimli, yalıtık ve bitişik Ârî, Sâmî ve Turan dilleri, "ülke, aile ve göçebe" dilerini temsil ediyordu. Çekimli bir dil olan Ârî dili, medeniyetin gelişimine en uygun dili teşkil ediyordu. Buna karşılık bitişik Turan dili Türkçe, göçebe hayatına uyan bir dildi. Dillerinin yapısı itibariyle Türkler, tarih boyunca ne kalıcı bir devlet, ne de kendilerine özgü yaratıcı bir medeniyet kurabilirlerdi
(Aktaran, Aytürk 2004).

Bu görüş, tesadüfen Müller ile aynı zaman ve mekânda Oxford Universitesi'nde görev yapan Edward A. Freeman gibi ingiliz aydınlarına iranlı/Turanlı karşılaştırmasına dayalı "Türklerin barbarlığı" propagandası için bilimsel temel sağladı. iranlılar, medenî ve incelmiş, buna karşılık Turanlı Türkler, kaba, barbar cengâverleri temsil ediyordu. Türkler, temelde Turanlı olduklarından dolayı yola gelmez, iflah olmaz bir ulustu. Freeman gibi amansız Türk ve islâm düşmanı tarihçilere göre Sâmî ırkından Araplar, Turanlı Türklere göre ehven-i şerreyni temsil ediyordu; Arapçanın Ârî gibi çekimli bir dil sayılmasından dolayı Arap barbar, Türk barbara tercihe şâyândı (Parker 1981, Watson 2002).

Sâmîleştirme *(semitization)* islâm'ın ötekileştirilmesinin ilk adımıydı; ikinci adım ise islâm'ın türevselleştirilmesi *(derivativiza tion)* idi. Aşağılığı bilimsel olarak temellendirilen iki ırk, Sâmî ve Turanlı Arap ve Türklerin elinde islâm'ın ilerleme karşıtlığı tescil-lenmişti. Ancak bu yeterli

değildi; zira bu, islâm’ın kendisine değil de, ona bağlı ulusların karakterine bağlı arızî bir kusur olarak düşünülebilirdi. Bu yüzden bizzat islâm’ın türevsel olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. Bir taraftan Yahudilik ve Hıristiyanlık, diğer taraftan Hıristiyanlık içindeki bölünmeden dolayı tarih boyunca yapılan teolojik mücadelede genelde islâm üstün çıkmıştı. Bu yüzden islâm’ın bizzat kökeninin, temellerinin sorgulanmasına imkân verecek daha farklı bir yaklaşım, Hıristiyanlığın kökenine uygulanan yüksek eleştirinin uygulanması gerekiyordu; amaç, “tarihî isa” ya karşılık “tarihî Muhammed”i ortaya çıkarmaktı.

XIX. asırda Renan’ın temsil ettiği Ârî ırk paradigmasının ürünü antisemitizm ile sekülerleşen Avrupa, semitik Hıristiyanlık gibi Yahudiliği de ötekileştirmişti. Buna karşı ise Abraham Geiger gibi Yahudi teologlar bir taraftan doğrudan Yahudiliği savunma, diğer taraftan da islâm’ı türevselleştirme yoluyla mücadele yoluna gittiler. Geniş olarak bakıldığında Katoliklik gibi islâm’ı ötekileştiren de, Hıristiyan Avrupa’nın solunu ve artık sekülerleşen Avrupa’nın sağını temsil eden Protestan-Cizvit-Yahudi cephesiydi.

William Muir ve Henri Lammens gibi az sayıda Protestan ve Cizvit oryantalist yanında, Abraham Geiger başta olmak üzere David Samuel Margoliouth, Samuel Marinus Zwemer, Julius Wellhausen, Gustav Flügel, Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Leone Caetani, Snouck Hurgronje, Joseph Schacht gibi çoğu Alman ve Yahudi oryantalist, islâm’ın, uydurma hadislere dayalı, Ya-hudi-Hıristiyan dininin yoz bir kopyası, insanlığa sunacak orijinal bir kurtuluş mesajı olmayan bir din olduğunu göstermek için seferber oldular. Bunlardan Geiger gibi Yahudi teologlar, hem Hıristiyanlık, hem islâm’ın, aslında Yahudiliğin, diğer taraftan William Muir ve Clair Tisdall (1859—1928) gibi Hıristiyan din adamları ise Hıristiyanlığın orijinalitesi iddiasıyla islâm’ın Yahudi-Hıristiyan dininin yoz bir türevi olduğunu ispatlamaya giriştiler.

Garp Meselesi

A. Adalet Karşı Hürriyet Davası

Bir anlamda çalışmamızın kalbini teşkil eden bu bölümde bir taraftan Batılı ve islâmî, diğer taraftan islâm içinde Osmanlı ve Mısırlı modernizmler arasında mukayese yoluyla derin bir analiz yapmaya çalışacağım. XIX. asır Müslüman aydınları tarafından islâm'ın yeniden yorumlanması tarzı, onların Batı medeniyetini tasavvur tarzlarına, bu ise söz konusu medeniyetin tehdidini algılama tarzlarına, diğer bir deyişle algıladıkları tehdidin türüne, bu da mensup oldukları toplulukların tarihî deneyimle geliştirdikleri islâm yorumlarına, yerli geleneklere göre değişecektir. Bu yüzden islâm düşüncesindeki süreklilik çizgisinden kopuş noktalarını görmenin en iyi yolu, bu tutumları, Osmanlı ile Mısır düşünürlerince temsil edilen "gelenek/modernlik" düalizmince iki ideal tip haline getirerek karşılaştırmaktır. Çağdaş islâm düşüncesi, bu geçmiş iki ana ideolojileşme örüntüsü tarafından belirlenmiştir. Bu ikili mukayese perspektifi, modern-öncesi islâm dünyasındaki iki temel deneyim merkezine, Osmanlı ile Arap ve iran dünyalarını kapsayan Os-manlı-dışı dünyaya tekabül eden "merkez/çevre" şemasına uymaktadır.

islâm dünyasında *tedeyyün* dediğimiz farklı din yorumları, kolektif ilim ile amelin, yani toplulukların dinî anlayış ile tarihî tecrübelerinin etkileşimiyle oluşur. Bu bakımdan islâm tarihine damgasını vuran Araplar, iranlılar ve Türkler gibi ana toplulukların nihaî gayesi, önce dini en doğru şekilde anlamak, sonra da bu dinî anlayışı tarihe tam yansıtarak *kozmopolis* olarak adlandırılan islâm=ba-rış idealinin gerçekleşeceği tarihsel cenneti bulmaktı. ilahî yasaya dayalı bir imtihan diyalektiğince kurtuluşun öngörüldüğü bu din ve tarih anlayışını *nomisistik* olarak adlandırabiliriz ki bunun zıddı mesiyanistik'tir.

islâm dünyasında kozmopolis hedefi bakımından Araplar ile iranlılar, tohumları daha Asr-ı Saadet olarak adlandırılan islâm'ın ilk döneminde atılan bir trajedi yaşadılar. Araplar, vahyin muhatapları olarak islâm'ı doğru anlamada önceliğe sahipti. Ancak üçüncü halife Hz. Osman'ın ardından gelen dördüncü halife Hz.

Ali zamanında ortaya çıkan hilâfet mücadelesi, islâm dünyasında ebediyen sürecek bir ayrışmaya yol açtı. Zamanla “ilim beldesinin kapısı” Hz. Ali’ye kendilerini nisbet eden Şî’î iranlılar, sünnî Araplara karşı imamet, yani, islâm’ı doğru anlama ve yönetme iddiasında bulundular. Ancak gerek vahyin muhatapları ve Mutluluk Asrı’ nın tanıkları sünnî Araplar, gerekse de “Muhammedî Nurun varisi, ilim beldesinin kapısı” Hz. Ali’ye kendilerini nisbet eden Şî’î iranlılar, “doğru islâm anlayışı”nı tarihte gerçekleştirme fırsatını bulamayacaklardı. Böylece ilim ile amel, teori ile pratik, reel ile ideal arasında trajik bir açık ortaya çıkacak ve iranlılar açık, Araplar ise örtük bir mesihçiliğe kayacaklardı.

Araplar, vahyin muhatapları olarak islâm’ı en doğru anlayanlar olduklarını iddia edebilirlerdi. Ancak çağımızda Michael Polanyi’ nin *tacit knowledge* (sözsüz bilgi) kavramıyla hatırlattığı gibi, geleneksel dünyagörüşüne göre insan sahip olduğu ilmi amelle birleştirerek hikmete dönüştürdüğü takdirde bilmediklerini de öğrenir, tersine amele aktarmadığı takdirde bildiğini de kaybederdi. ideal/ reel ayırımını tanımayan geleneksel dünyagörüşüne göre dünya, din sayesinde sürdürülmek zorundaydı. Buna göre Arapların doğru islâm bilgisi, ancak tarihî tecrübe ile tahkik edilebilirdi. Oysa Arapların romantik tarih görüşüne göre islâm, onların uzun süre önce yaptığı şeydi. Modern milliyetçi Arap bilinci, iki tür nostaljiyle şekillendi. Birincisi, özellikle selefilerdeki Hz. Peygamber ‘aley-hi’s-salâtü ve’s-selâm ve Hulefa-yı Râşidin dönemini kapsayan *Asrı Saadet* (Mutluluk Çağı), ikincisi, modernist Araplarda görülen, ilk dönem (750—847) Abbâsî hilâfetini kapsayan *Asr-ı Zehebî* (Altın Çağ) idi. Çağdaş Araplar açısından 1258’de Bağdat’ın Moğol-lara düşmesiyle tarih kontrollerinden çıkmış, asıl islâm tarihi sona ermişti.

Avrupa’nın en azından iki asır süreyle Doğu Roma’nın fatihi Müslüman Türklerin önünde korkudan titremiş olmaları yahut bu dönemin islâmî inancın en büyük yayılma dalgalarından birine tanık olması, modern Araplar için bir medar-ı iftihar oluşturmayacaktı. islâm topluluğu içinde Osmanlılar, Romalılar olarak tarihi yaparken, Araplar Yunanlılar olarak bu başarıyı paylaşmışlardı. Ancak 1258’den sonra Araplar, Altın Çağ nostaljisiyle tarihi askıya alarak artık tarihin aktörleri ve katkı sahipleri olmak yerine varisleri olmuştu (Smith 1977: 164—9). Arap Müslümanları, modern Batı dünyasında olduğu gibi “hakikî islâm”ın uygulandığı parlak

bir geçmiş nostaljisiyle bir gün uygulanacağı ütopyası arasına sıkışarak, “ya dün ya da gelecekte” yaşayarak “bugün”ü ihmal etmiştir. Mısır özelinde Arap dünyası, kendi inisiyatifleriyle mütemayiz altın devrin kapanışı olarak algıladıkları XIII. asırdan sonra tarihî eylem duygusundan koparak tedricen, soyut, romantik bir islâm anlayışına kaymıştır. Oysa “doğru islâm”, Osmanlıların yaptığı gibi ancak kesintisiz bir deneyimle, tarihe katılarak ve bugünü yaşayarak bulunabilirdi.

islâm’ı daha iyi anladıkları iddiasındaki Araplar ile iranlılara karşılık tarihî olarak islâm’ın bayraktarlığı sonradan gelen Türklere nasip oldu. iki topluluğun aksine Türklerin evrensel barış uğruna tarihî eylem azmi, islâm’ı daha iyi anlama azmini getirdi; Kânûnî dönemi Şeyhülislâmı Ebus-Suud’un yazdığı Arapça tefsiriyle islâm dünyasında *Hatîbul-Müfessirîn* lakabını kazanması, bu azmin gerçekleştiğini göstermeye yeterdi. Osmanlıların dinamik anlayışına göre islâm, her hâlükârda beşerî deneyime yön vermek için gelmişti. Dinamik din yorumuyla islâm tarihinin aktörü olan Osmanlı’ nın Arap dünyasının çevresel konuma düşmesine göz yumması jeopolitik sebeplerden kaynaklandı.

Osmanlı egemenliğindeki islâm dünyasında Sünnî Arapların temsilcisi olarak Mısır ve Şî’î dünyanın temsilcisi olarak iran öne çıktı. Eski Dünyada Uzak Doğu’nun Çin ve Japon, Yakın Doğu’ nun da Hint ve iran olmak üzere dört büyük medeniyeti vardı. Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi beşerî dinlere dayanan Çin, Japon ve Hint medeniyetleri, diğer dünya ile dinî olmaktan çok sosyo-kültürel ilişki kurmuştu. Ancak Uzak ile Yakın Doğu arasındaki ve Mezopotamya’ya yakın stratejik konumundan dolayı iran, Eski Dünyada beşerî ve semavî dinlerin etkileşiminde kilit rolü oynayan ülke oldu. Belki de dünyada teodise problemi ve buna bağlı mesihçi vizyonun ana kaynağı olan Zerdüştlük gibi kültler sayesinde iran, görünüşte paradoksal bir şekilde üç ibrahimî dinin de hem heterodoks, hem de tepkisel olarak ortodoks versiyonlarının şekillenmesinde ana etki kaynağı oldu.

iran kültür havzası, islâm’ın Şî’î ve Sünnî yorumunun oluşmasında da başlıca rol oynadı. islâm’ın erken dönemindeki hilâfet mücadelesinden doğan ve daha sonra Abbâsîler ile başlayan em-peryal siyaset döneminde ortaya çıkan sosyal tabakalaşma ve iktidar ilişkilerinin doğurduğu *teodise* problemi, Şî’îliğin zuhuruna yol açtı. Bunun üzerine iranlı Şî’îler tarihi

askıya almaya yöneldi. Şî'î dünya ancak Safevîler (1500—1722) devrinde tarihe katılma fırsatı bulmuştu. Ancak ulemânın yönetime sürekli muhalefetinden kaynaklanan müzmin meşrûiyet krizleri, mesihçiliği aşacak dinamik bir islâm yorumunun geliştirilmesini önledi. Eşzamanlı olarak Batı medeniyetinin yükselişe geçtiği ve Osmanlı'nın islâm dünyasının liderliğini üstlendiği 1500'de başlayan erken modern dönemde, medeniyetler-arası güç dengesinin tedricî değişmesine paralel olarak islâm dünyası içindeki hesaplaşma da donduruldu.

Ancak XIX. asırda Batılı tehdidin yol açtığı "hürriyet" sorunu, islâm dünyası içindeki temel din yorumlarının ayrışmasını sağlayacak bir turnusol kâğıdı işlevi gördü. Doğu'da veya Batı'da Zerdüşt-lükten postmodernizme bütün modernistik hareketlerin arkasında *teodise* problemi yatar: Mutlak adalet ve kudret sahibi bir Tanrının egemenliği altındaki dünyada görülen şer olgusu nasıl açıklanacak, "kula kulluk" nasıl önlenecek? Batı'da Rönesans ve Reformasyon dönemlerinden itibaren dışarıdan ve içeriden iki tehdide karşı özgürlük arayışı başlamıştı. Çağımızda yapılan araştırmalar, Avrupa' da sekülerleşmenin, içeriden Katolik Kilise'nin tahakkümüne dire-nişin yol açtığı Din Savaşları yanında, dışarıdan Osmanlı tehdidiy-le[74] başladığını tespit etmişlerdir. Özellikle Ihalainen (2005)'in çalışması, Avrupa'da dinin sivilleşmesiyle mütemayiz sekülerleşme-nin XVIII. yüzyılda belirginleştiğini göstermiştir. Bu süreçte siyaset, hem iktidar, hem hürriyet arayışının temel aracı haline geldi. Fransız Devrimi ile zirvesine çıkan dünyanın siyaset yoluyla değiştirilebileceği inancının temelinde insanın insana tahakkümünün önlendiği "özgür bir dünya" özlemi yatıyordu.

74 Fisher-Galati 1959, Unghvâry 1989, ayrıca Ihalainen 2005, Kortepeter 1972, Iyigun 2006, Salvatore 2005.

Bu, islâm dünyasında olmadı. Gazâlî başta olmak üzere islâm âlimleri, hiyerarşik tevhid, nomo-sentrisizm, karizmatik ümmet ve araçsal siyaset anlayışıyla islâm'da teodise problemini ustalıkla hallettiler. Bu şekilde islâm'da iktidar ilişkilerinin Batı'da olduğu gibi Kilise ve Devlet gibi kurumsallaşmasına ve dolayısıyla radikal bir modernleşme ve ideolojileşmeye izin verilmemişti. Bu yüzden F. Rosenthal (1960)'ın çalışmasının da gösterdiği üzere Batı'daki gibi bir hürriyet arayışının gerekçesi yoktu. Şu halde Batı'daki durumdan farklı olarak, -sünnî-

islâm’da özgürlük arayışına yol açacak içsel değil, sadece dışsal Batılı tehdit vardı. Bu dışsal Batılı tehdit ise tabiatıyla öncelikle yaşadıkları islâm toplumunda sosyal veya mezhebî bir marjinallik hisseden Müslüman aydınlar tarafından hissedilecekti. Örneğin Cemâleddîn Afgânî’de iran toplumunda bir Türk (Keddie 1972: 11) ve islâm toplumunda bir Şî’î olarak çifte marjinallik bilinci, XIX. asırda Batılı tehdidi algılamasında bir *sensör* işlevi gördü. XIX. asır islâm dünyasında Afgânî ile birlikte Batılı tehdidi ilk fark eden diğer bir Müslüman aydının, gene maz-lumiyet hissiyle mütemayiz Şî’î politik kültürüyle yetişen Bektâşî bir Osmanlı aydını, Namık Kemal[75] olması tesadüf değildi.

75 inanç bakımından Şî’î olmadığını vurgulasa da Bektâşî bir aileden gelen Namık Kemal’in adalet ve hürriyet mücadelesi, Kerbelâ imgesiyle karakterize Ş î’î veya *ehl-i beyt* politik kültüründen mülhemdir. O, Süleyman Hüsnü Paşa’ ya yazdığı mektuplarda “Hâşâ Şî’î değiliz; fakat hürriyet hürmetine, imam’ın nâmı anıldıkça ağlarız” der. Kendisini “hürriyet şehitlerinden” olarak tanımlayan Kemal, Avrupa’da bulunduğu sırada “Biz Kerbelâ-yi gamda şehîdân-ı gurbetiz” dediği bir Şî’îr yazdığını söyler (Tansel 1967: II/348, 355).

Diğer taraftan Mısırlı Muhammed Abduh’un temsil ettiği sünnî Arap dünyası da Cemâleddîn Afgânî’nin temsil ettiği Şî’î dünya ile aynı paralele düştü. Araplar ve iranlılar, 1258 sonrası yaşadıkları ortak tarihî çekilme sonucu giderek ortak, idealistik bir islâm yorumunda buluşmuş, bu buluşma, tarihin hızlandığı XIX. yüzyılda bir Şî’î, Afgânî ile bir Sünnî Arap, Abduh’u kader birliğine sevk etmişti. Hem içsel, hem dışsal tehdit hisseden Afgânî için Batı medeniyetine karşı mücadelenin arkasında yatan en temel kaygı “özgürlük” idi. Kemal’den farklı olarak Abduh, Afgânî ile hem içsel, hem dışsal tehdit hissiyle bilenen hürriyet kaygısını paylaştı. 1 Temmuz 1798’de Fransız askerlerinin iskenderiye’ye çıkarak dağıttığı Arapça bildiride Napoleon, adeta Mesih gibi Mısır halkını asırlardır süren Memlukların zulmünden kurtarmak üzere geldiğini bildiriyordu. Oysa daha sonra esas bu kurtarıcının arkasındaki dünyanın hürriyetlerini tehdit ettiği ortaya çıkacaktı.

Kendilerini zaten asırlardır Memlukların dolaylı işgali altında gören Mısırlıları[76] 1798'de şoktan dolayı etkisi tam fark edilmeyen kısa süreli Fransız işgalinin ardından yabancı bir derebeyi tarafından tepeden inme, radikal bir modernleştirmeye tâbi' tutulması, ardından 1882'de ingilizlerin tam işgaline uğraması, Abduh gibi aydınlarda özgürlük kaygısını zirveye çıkardı. O, Batı'nın gelişini Mısır ve islâm halkının asırlardır çektiği esaretin zirvesi olarak gördü. *Modernizm* dediğimiz yeni bir dünya tasavvuru, "hürriyet/ esaret" diyalektiğine dayanır; dinî kimliğin önleyemediği tutsaklıkla karakterize bir geçmiş tasavvuru, yeni bir kimlikle sağlanacak özgür bir gelecek fikrine yol açar. Afgânî ve Abduh'un özgür bir gelecek tasavvuruyla tarihlerini "hürriyet mücadelesi" açısından yeniden kurması, islâm'a bakışı kökten etkileyecekti.

76 Muhammed Abduh (1980: II/318), otobiyografisinde, derin bir mahrumiyet duygusuyla, iki bin yıldır kendileri gibi beşer olan hükümdarlar karşısında haklarından habersiz olan Mısır halkını uyandırmaya çalıştığını belirtir (Ayrıca, Hourani 1993:141, 157). Namık Kemal'de de benzer şekilde "mazlum bir halkın" sözcülüğü misyonunu buluruz. Ancak klasik dönem Osmanlı yönetiminin meşrûiyetini ve tebaanın sahip olduğu hakları defalarca vurgulayan Kemal, bu adalet mücadelesini Tanzimat dönemi bürokratik despotizmine karşı vermiştir.

Ortak bir marjinallik hissi sayesinde Batılı tehdidi algılamadaki bu önceliklerine karşılık Osmanlı, iran ve Mısır'dan üç aydın, Kemal, Afgânî ve Abduh'un bu tehdidi algılama ve ona mukâbele tarzları büyük ölçüde değişti. Bu değişiklik ise dayandıkları kolektif tedeyyünlerin farklılığından kaynaklanıyordu. Erken modern dünyada islâm dünyası, "tarihi yapan" (Osmanlı) ile "seyreden" (iran ve Arap dünyası) olarak adeta kutuplaşmıştı. Burada özellikle aslen ortak bir -Şî'î- politik kültüre dayandıkları halde veri aldıkları islâm yorumlarının farklılığından dolayı Kemal ile Afgânî gibi aydınların Batılı tehdide verdikleri karşılıkların nasıl anlamlı olarak değiştiğini görmek ilginçti.

Afgânî, geleneksel dinî üst-kimlik "Müslüman" yerine, "Garplı" adlı ortak "öteki"ye karşı kurulacak yeni medeniyetsel üst-kimlik "Şarklı" ile geleneksel, karşılıklı Sünnî ve Şî'î ötekileştirmeleri ve böylece iran toplumunda bir Türk ve islâm toplumunda bir Şî'î olarak çifte marjinalliğini aşmayı hedefledi. Bu doğrultuda Marx gibi dini, bu yeni medeniyetsel üst kimliği kuracak ideolojiye dönüştürmeyi tasarladı. Namık Kemal ise yaşadığı Osmanlı toplumunda *sosyal* değil, ancak *mezhebî* bir marjinallik hissedebilirdi.

Kemal, Afgânî'den farklı olarak Osmanlı üdebâsından idi. Aileden Şî'î politik kültürü aldığı halde üdebâ ile ulemâyı buluşturan tekke gibi ortak mekânlarda Sünnî dünyagörüşünü de özümsemişti. Bu yüzden o, yetiştiği Şî'î politik kültür sayesinde Afgânî ile birlikte Batılı modernliğin tehdidini ilk algıladığı halde Afgânî'nin tam aksine mezhebî marjinalliğini geleneksel Sünnî kimliğini tahkim yoluyla aşarak Batı medeniyetine karşılık verdi. Daha büyük bir zulüm potansiyeli taşıyan dışsal Batılı tehdit, Kemal'in Osmanlı'nın Sünnî islâm'a dayalı tarihî adalet davasını takdir ederek din-içi mazlumiyet hissinden kaynaklanan mezhebî duyarlığını aşmasını sağlamıştı.

Batılı tehdidi *kültürel* bakımdan algılayan onun gibi Osmanlı aydınları için dava, *özgürlükten* ziyade *adalet* davası idi; Batı, *adalet* gibi aşkın değerlerce yönlendirilen kolektif tarihî yolculuğu sekteye uğratmıştı. Nihaî olarak Sünnî kimliğin tahkiminde buluştukları halde Ali Süavi'nin Namık Kemal ile ihtilâfı, mezhebî yerine sosyal marjinallik hissinden kaynaklanıyordu. Süavi'nin fundamentalizme benzer açık halkçılığının

arkasında sosyal arkaplanından kaynaklanan islâm’ın eşitlikçi özüne dayalı bir birlik özlemi yatıyordu. Ancak dinamik ortak bir kolektif tedeyyüne dayandıkları içindir ki ayrı mezhebî ve sosyal marjinallikleri, Kemal ve Süavi’yi Batılı tehdit çağında geleneksel Sünnî kimliği tahkime sevk etti. Diğer taraftan Afgânî’de her iki marjinalliğin birleşmesine karşılık dinamik bir tedeyyünün yokluğu, onu, Batı karşısında *özgürlük* davasına ve bu uğurda geleneksel hem Sünnî, hem Şî’î, yani bütün olarak islâ-mî kimlik yerine yeni bir medeniyetsel üst-kimlik ve ideoloji arayışına sevk etti.

Kısaca, dinî alt-kimliğin mensupları olarak Batılı tehdit karşısında hissettikleri üst-kimlik ihtiyacı, dayandıkları kolektif tedey-yünlerin farklılığından dolayı Kemal’i yeniden Sünnî denen dinî üst-kimlikte buluşmaya yönelik *gelenekselciliğe*, Afgânî’yi ise tam aksine yeni medeniyetsel bir üst-kimlik icadına yönelik *moderncili-ğe* sevk etti. Daha derinden bakıldığında bir Osmanlı aydını olarak Kemal’in “adalet/zulüm” düalistik söylemine dayalı geleneksel Şî’î politik kültürü sürdürdüğü söylenebilirdi. Bu kültüre göre *şer* problemi, *zulüm*den kaynaklanıyordu. Oysa Afgânî’nin derinden etkilendiği modern dünyada *şer* problemi, “hürriyet/esaret” mücadelesi biçimini almıştı. Namık Kemal için *hürriyet, adalet* değerinin stratejik ilkesinden başkası değilken Afgânî için *esaretin* zıddı bir ideali simgeliyordu.

B. Meşrûiyet ve Akliyet

Batı tehdidinden sonra şimdi Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batı medeniyetini tasavvur tarzlarının layıkıyla karşılaştırılması için öncelikle *meşrûiyet* ile *akliyet* kavramlarını tanımlamaya ihtiyaç vardır. Max Weber’in Batılı modernliği karakterize ettiği *akliyet (rationa-lity)* kavramı, Batı’da dünyanın büyüsünün bozulmasıyla ortaya çıkan meşrûiyet krizini telafi arayışından doğdu; ancak meşrûiyetin kaybolduğu modern dünyada

akliyetin anlamı da bulandı. Unlü Weber uzmanı Kalberg (1980), “pratik, teorik, özsel ve şeklî” olmak üzere Weber’in çalışmalarında geliştirdiği dört *akliyet* tipini ayırt etmektedir. Bizim burada ele alacağımız, aslında *meşrûiyet* ile *akliyet* düalizmine tekabül eden son iki akliyet tipidir.

Beşerî eylemlerin anlamlandırılması tarzıyla ilgili olan *meşrûi-yet/akliyet* arasındaki fark, en iyi “amaçlar/araçlar *(ends/means)”* ilişkisine göre anlaşılabilir. Weber’in *değer-akliyeti (wertrationali-tât)* dediği, geleneksel dünyayı karakterize eden *özsel akliyet (subs-tantive rationality),* eylemlerin değerlere, “araçların amaçlara uygunluğu” anlamına gelir. Buna göre insan grupları, *güzellik* ve *adalet* gibi ana değerlere dayalı dünyagörüşleri doğrultusunda prob-lem-çözmek suretiyle toplumsal organizasyonu gerçekleştirirler. Weber’e göre Batılı modernliği karakterize eden *amaç-akliyeti (zweckrationalitât),* yaygın kullanımıyla *araçsal akliyet (instrumental rationality)* ise tam tersine “amaçların araçlara uygunluğu” anlamına gelmektedir. Akliyet, özünde, insanların verili amaçları için gerekli araçları kullanmasını öngörür. Böylece haddizatında amaç haline gelen prosedürlerin izlenmesi öncelik kazanır.

Ancak yakından bakıldığında Weber’in Batılı modernlik için geliştirdiği bu *akliyet* tipolojisinin açıklayıcı kadar karışık, hatta yanıltıcı olduğu görülecektir. Onun asıl amacı, eskiyle mukayese yoluyla modern dünyada sosyal eylemlerin anlamlandırılması tarzını tespitti; fakat geleneksel ve modern eylemleri anlamlandırma tarzlarının her ikisini de modern *akliyet* kavramıyla tanımlayarak karşılaştırması tabiatıyla karışıklığa yol açmıştır. Meşrûiyet, “beşerî pratiğin, metafiziksel karakterinden dolayı rasyonel ve deneysel araştırmanın ötesinde kalan, din tarafından getirilen değer ve hükümler manzumesine uygunluğu” anlamına gelmektedir. Şu halde onun *değer-akliyeti* dediği şey, aslında *meşrûiyet, araç-akliyeti* ise *atlı süvari* türünden fazlalıklı bir ifade olarak münhasıran *akliyet* anlamına gelmekte, bu durumda *değer-akliyeti/amaç-akliyeti* ayırımı aslında *meşrûiyet/akliyet* ayırımına tekabül etmektedir. ilginçtir ki bu kritik nokta, çağımızdaki Weber araştırmacılarının da dikkatinden kaçmış görünmektedir. Bu yüzden biz de çalışma boyunca *değer-akliyeti* ve *amaç-akliyeti* yerine doğrudan *meşrûiyet* ve *akliyet* kavramlarını kullanacağız.

Aslında derinden bakıldığında Weber'in yanıltıcı gibi görünen bu *akliyet* ayırımı, Avrupa'da Hıristiyanlık-içi bölünmeye tekabül eden farklı dünyagörüşlerinin stratejik bir ifadesi olarak alınabilirdi. Ruggiero (1959: 15)'nın da işaret ettiği gibi, Protestanlığın, özellikle Calvinci kolundan doğan liberalizmin amacı, irade ve karakter terbiyesi yoluyla daha güzel bir dünya kurmaktı. Calvin'in XVII. yüzyıldaki Püriten halefi Richard Baxter (1615—91)'ın *zühd* kavramına getirdiği yeni yorum, aslında iradenin değerleri belirleyiciliğini öngören bu Protestan anlayışın eseriydi.

Diğer taraftan başta Katolik ve Cizvit Descartes da rasyonalizm ile insan aklının kılavuzluğunda sağlam bir dünya düzeni tasarlamıştı; ancak beklentinin aksine sonuçta *rasyonalizm*, *rasyonalite* derekesine düştü ve insan aklı, yön vermek yerine artık kontrolünden çıkan "gerçek" pratikleri "doğru" olarak onaylamak zorunda kaldı. *Rasyonalite* şu halde, zaten kılık değiştirmiş bir Katolisizm= evrenselcilik anlamına gelen *rasyonalizmin* yozlaşmış bir versiyonu idi. Protestan Alman düşüncesi, seküler Katolisizm olarak *rasyonalizme* karşı çıkardığı *romantisizm* uyarınca *medeniyete* karşı doğrudan *kültür* kavramını çıkardığı gibi ikisini *ilerleme* kavramıyla uzlaştırmış, keza, *akliyete* karşı *meşrûiyeti* çıkardığı gibi, ince bir stratejiyle aynı zamanda bunu *değer-akliyeti* kavramıyla ifade yoluna gitmiştir. Weber, diğer taraftan *Çin Dini*, *Hint Dini* incelemelerinde olduğu gibi, Batı dışı belli başlı toplulukları *medeniyet* yerine *din* kavramıyla tanımlamıştır.

Nitekim Avrupa'da ilk kez bir başka Protestan filozof John Locke 1695'te yayınladığı *The Reasonableness of Christianity* adlı eserinde *makul* bir dini savundu; çünkü Hıristiyanlığın makuliyet krizi, meşrûiyet krizi anlamına geliyordu. *Meşrû (legitimate),* ilim ile amelin birleştiği *hikmet (reason)* kavramına göre normatif ile bilişselin birleştiği *makul (reasonable)* anlamına geliyordu;[77] oysa aklî *(rational),* sadece bilişseli ifade ediyordu. Hıristiyan Avrupa'da olduğu gibi derin bir meşrûiyet=*makuliyet* krizinin *akliyetin* hâkimiyetine yol açması mukadderdi. Hıristiyanlığın normatif yapısının çözülmesi sonucu büyüsünü kaybeden bir dünyada artık insanlara yön verecek bağlayıcı değerler yerine sadece rutin beşerî ihtiyaçların karşılanması gibi amaçları gerçekleştirecek araçsal değerlerin aklî tayinine imkân kalmıştır.

77 Hemming 2000. Modern araştırmacılar tarafından *aklî* ile *makul* arasındaki fark kavranamadığı içindir ki Locke'un bu eserindeki temel tezleri paradoksal olarak görülmüştür (Fraser 1896, Pearson 1978).

Meşrûiyet/akliyet ayırımı, en net *ilim/amel, din/dünya* ilişkisi bakımından kavranabilir. Arapçada aynı kökten türeyen bu kelime çiftlerinin birincileri kurtuluşa yönelik beşerî deneyimin kaynakları, ikincileri ise hedefleridir; *ilim*, amel, *din*, dünya için gelmiştir. Oysa Derrida'nın *logosentrisizm* kavramıyla eleştirdiği Hıristiyan me-siyanistik zihniyetin Tanrı'ya bağlı mutlak bilgi kaynağına, *theo+lo-gos*'a vurgusu, *ilim* ile *din*'in, hedefleri *amel* ile *dünya*'dan koparak *tedeyyün*e dönüşmekten, dünyayı anlamlandırmaktan aciz kalmasına yol açmıştı. Hıristiyanlığın kurucusu Paul, Hıristiyanlığı evrensel bir din haline getirmek üzere Yahudi ırkına özgü sayılan şeriatı tasfiye ederek bir "altın kural" ahlakına indirgemiş, böylece iskeletini oluşturan hukuktan soyutlanmış din, realiteye karşılık vermekte aciz kalarak vahim bir meşrûiyet krizine düşmüştü (Robertson 1970: 94).

Bu durumda nomisistik zihniyet, *dünya* ile *amel*'e öncelik verir, çünkü hedef, insanı dünyada kurtuluşa götürecek ameldir. Baxter' ın *zühd* kavramına aktif yorumlaması, Kant'ın amelî hikmete *(prac-tical reason),* Hume ve Comte gibi pozitivistlerin olgulara, Peirce gibi pragmatistlerin eyleme, Marx'ın praksise, kurtuluş teologlarının ortodoksiye karşılık ortopraksiye öncelik vermesi, hep teolojik spekülasyonlara boğularak dünyayı ihmal eden Hıristiyanlığa tepki olarak her hâlükârda beşerî realiteyi sürdürme kaygısından kaynaklanmıştır. Bu, dünyaya vurgu, modernizmi karakterize eden bir "yeni dünya" özlemine yol açar, "yeni dünya" ise "yeni din" ile kurulacaktır.

Kant'ın *otonomi* kavramıyla anlattığı Batılı insanın "kendi yolunu bulma" gayreti yeni bir makuliyetin keşfine yetmediği takdirde kaçınılmaz olarak akliyete dayanacaktır bu yeni din. Batı'da sekü-lerleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. yüzyılda ingiliz edebiyatçı Matthew Arnold *(Culture and Anarchy)* ve daha sonra Thomas S. Eliot, kültüre dönüştürülerek Hıristiyanlığın ahlakî özünün korunması gerektiğini savunmuştu ki *kültür* kelimesi *kült*'ten geliyordu. Batı'da orijinal *din,* önce *theology,* sonra

religion, sonra *ideology* ve en son Katolik dünyada *civilisation,* Protestan dünyada *cultur*'a dönüşerek kutsal ve normatif aslını ve böylece meşrûlaştırma imkânını tamamıyla kaybetmişti.

Bunun içindir ki Weber, Batılı modernliği karakterize ettiği *ak-liyet* kavramını, sanıldığı gibi olumlu değerlendirici tarzda değil, meşrûiyet krizini telafinin bir yolu olarak nötral anlamda kullanmıştır (Freund 1969: 145). Onun nezdinde *akliyet,* Batı medeniyetinin sadece şeklî bir başarısı anlamına gelmektedir; bu kavramla Weber modernliği bir *modus vivendi*, yani "bir hayat tarzı, geçici bir denge durumu" olarak tasvir etmiştir, denebilir. O, *rasyonali-zasyon* kavramıyla Batı'da modern pratiklerin nasıl "akla uygun" hale getirildiğini gösterirken, diğer taraftan, adaletin aracı olarak (tabiî) hukukun şeklîleşmesi, mevzuata dönüşmesiyle *meşrûiyet*in yerini *yasallık* kavramının aldığını göstermiştir. Büyüsü bozulan modern dünyada artık meşrûiyet imkânından ümidini kesen We-ber, J. Habermas'ın (Carleheden 2001: 89) eleştirdiği gibi, Ni-etzsche-vâri bir ahlakî izafiyet anlayışını benimsemek zorunda kalmıştır.

Akılcılığın amacı, bilim ve teknik sayesinde fiziksel kadar sosyal dünyanın da denetim altına alınmasıdır ki bu, aynı zamanda bizzat insanın da bürokrasi gibi anonim öznelerin tahakkümü altına girmesi sonucunu doğuracaktır. *Akliyet*in karakteristiği, bilim ve teknolojinin ürünü evrensel olarak uygulanabilir yasa, kural ve yönetmelikler sayesinde "amaçların araç ve sonuçlarının ince hesabı"dır. Bu düzen, ekonomik ve politik alanın sofistike bilimsel ve teknolojik araçlarla düzenlendiği bir *teknokrasidir.* Teknokratik toplum, hayatı incelikli hesaplarla tanzim eden bürokratik mekanizma sayesinde insanların total bir gözetim altına sokulduğu bir "demir kafes"e dönüşmüştür, Weber'in benzetmesiyle. Basit bir ifadeyle *meşrûiyet,* insanların "inandıkları gibi yaşaması", *akliyet* ise "yaşadıkları gibi inanmak zorunda kalması" olarak tanımlanabilir.

Bacon ile başlayan, bilim ve teknolojiyle kurulacak, kendi kendine işleyen bir dünya özlemi, sonuçta insanlığın nihaî değerlere göre hayatını düzenleme imkânını yok etmiştir. Kutsalın kaybıyla büyüsü bozulan modern dünyada varoluşsal yolculuğuna anlam verecek ulvî gayeleri kaybeden insanlar sonuçta akliyete teslim olarak maddî araçların biçimlendirdiği bir *demir kafes*'e hapsolmuş, amaçlar araçlara, idealler

gerçeklere, nitelik niceliğe, öz şekle kurban gitmiştir. Gerek Weber, gerekse izleyen birçok Batılı düşünür, niceliğin tahakkümü altına giren medeniyetlerinin yaşadığı çıkmazın karamsarlığı içindedirler. Batılı felsefe ve medeniyet tarihi konusundaki kaynak çalışmalarıyla tanınan Will Durant (1953: XII)' ın 1929'daki sözlerinin yansıttığı gibi: "Bugün kültürümüz yüzeysel ve bilgimiz tehlikeli, çünkü biz mekanizmalarda zengin ve amaç-larda fakiriz." Ulvî gaye ve değerlerin kılavuzluğundan mahrum nicel olarak devasa Batılı bilginin, atom bombalarına dönüşmesi mukadderdi.

Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batı medeniyetini tanımlama tarzlarını karşılaştırmak için *meşrûiyet/akliyet* kavramlarını aydınlattıktan sonra bizzat *medeniyet* kavramını nasıl algıladıklarına bakmakta fayda vardır. Çünkü bizzat *medeniyet* kavramına bakışları, onların Batı medeniyetini *meşrûiyet* ile mi, *akliyet* ile mi karakterize ettiklerine de delâlet eder. Batı'ya nisbetle *deskriptif* bir anlama sahip olan *medeniyet,* XIX. asırda mutlak olarak kullanıldığında artık *normatif* bir anlam ifade eder olmuştu. Tasvirî anlamda medeniyetin algılaması, tabiatıyla normatif anlamda medeniyet tasavvuru tarafından belirlenecekti.

Geleneksel dünyada kimlikler, "Müslüman/kâfir" gibi katı bir inanç ayırımına dayanıyor, Doğu da Batı da islâm ve Hıristiyanlık gibi evrensel dinlerini karşı tarafa dayatmaya çalışıyordu. islâm dünyası da uzun süre Batı'yı bu inanç ayırımı açısından, kâfir Frenkler olarak görerek Hıristiyanlığın rengini taşıyan her şeyi reddetti. islâm dünyası, Batı'da sekülerleşme sürecinin kritik aşamalarını teşkil eden XV. asırda Rönesans, XVI. asırda Reformas-yon, XVII. asırda Bilim, XVIII. asırda Aydınlanma hareketlerine temelde Hıristiyanlığa karşı önyargıdan dolayı kayıtsız kalmıştı. Ancak bu dönüşümün zirveye çıktığı XIX. asır ideoloji çağında durum değişti. Batı, artık tamamıyla dönüştürerek seküler-evrensel kılığa soktuğu dinini Doğu'ya dayatabilecek güce erişmişti. Napo-leon, Mısır'a hem medeniyet, hem de bunun dayandığı ideolojiyi yaymak için gelmişti.

Doğal olarak önce somut olduğu için, kısaca "Batılı hayat tarzı" diyebileceğimiz Batı medeniyeti Doğululara cazip geldi. Napoleon, Mısır'a bu medeniyetten ancak bir nebze getirmiş, daha sonra bundan etkilenen Müslüman aydınlar bizzat yerinde bu "medeniyetin nimetleri"ni gözlemlemeye başlamışlardı. Osmanlı dünyasına *civi-lisation,* Frankofon

Tanzimat Paşası Mustafa Reşîd'in Paris'ten gönderdiği resmî yazılarıyla geçmiştir. Paşa, tabiatıyla Türkçe karşılığını bulamadığı bu modern kelimeyi dilimize *terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât* gibi hem geleneksel, hem de modern anlamlarını bir arada kullanarak aktarır. Daha sonra da bu dilimize *medeniyet* olarak yerleşir. Hâlbuki bu, kavramın orijinali *civility*'nin karşılığıdır; *civilisation'un* esas kelime karşılığı *temeddündür.* Nitekim Cevdet Paşa, bu iki kelimeyi de kullanır (Göçek 1996: 117—137).

Medeniyet kavramının Avrupa'da giderek artan tedavülüyle entelektüel söyleme hâkimiyeti (Boer 2005), modern dünyanın tam doğuşunu haber verdi. Katolik Batı, aslında tarihteki medeniyetler gibi tarihî, *deskriptif* anlam taşıyan medeniyetine gücüyle *normatif* bir anlam kazandırmış, medeniyet "olgu"sunu "ideal"e dönüştürmüş, geleneksel "hak/batıl din" ayırımının yerine "Batı/Doğu medeniyeti" ayırımını geçirmişti. Medeniyet, böylece Batı-dışı toplumlar için bir standart, norm ve ideal haline gelmişti. Tek başına, artikelle kullanıldığında "din" ile "hak din" kasd edildiği gibi, aslında Batı ürünü, tikel "medeniyet" ile de "hak, evrensel medeniyet" kasd edilir hale gelmişti. Ya medeniyetten yana veya karşısında olmak dışında nötralite gibi üçüncü bir alternatif yoktu hâkim imaja göre. Nitekim seküler Yeni Osmanlı aydını Şinasî'nin Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa'yı "medeniyet peygamberi" olarak görmesi, medeniyeti, insanlığın yeni, evrensel, seküler dini olarak algıladığını açıkça gösterir.[78]

78 Şinasî (2005: 7—17), adeta Hz. Peygamber için yazılan naatlara nazire yaparcasına Reşîd Paşa'ya yazdığı kasidelerde, onu "fahr-ı cihân-ı medeniyet, medeniyet rasûlü", ahdini, "vakt-i saadet" gibi deyimlerle nitelendirir, peygamberler gibi "devleti ihyâ" için "meb'asine", yani Allah tarafından gönderildiğini anlatır, dahası sadece Allah için kullanılan "zât-ı azimü'ş-şân" gibi ifadelerle tabir caizse onu putlaştırır.

Katolik evrenselciliği sekülerleştiren Fransız Aydınlanma filozofları tarafından medeniyet, geniş anlamda hem bir inanış, hem de yaşayış sistemi anlamına gelen din gibi kendi kendini meşrûlaş-tırıcı bir sistem olarak düşünülmüştü. Örneğin medeniyeti maddî ve manevî gelişimin bir bileşimi olarak gören Guizot (1997), tarihte olduğu gibi modern Avrupa'da da toplumsal refahın gelişimine paralel olarak bizzat insanın entelektüel ve moral kapasitesinin de gelişeceğini öngörüyordu. Bu anlayışı sistemleştiren

Comte (2000: III/168—232), ünlü üç hal kânununa göre medeniyet tarihini de üç toplum tipine tekabül eden üç çağa ayırdı. Teolojinin hâkim olduğu fetihçi-askerî toplum, sadece hayatını sürdürmek için gerekli temel tekniğe sahip olarak devamlı fetih ve ganimet peşinde koşar. ikincisi, metafizik ve hukukun yön verdiği savunmacı-feodal toplumda gözlem hayale hâkim olmaya başlar; sanayileşmenin gelişmesiyle toplumsal ilişkiler değişmeye başlar. Bilimin hâkim olduğu üçüncü endüstriyel çağda insan zekâsı tabiata egemen olur; bu çağda, bilim, teknik ve ekonomiye dayalı medeniyet inkişaf eder.

Bilim, teknik ve ekonomi sayesinde doğanın denetim altına alınması, toplumun da denetim altına alınmasını sağlar. *Medeniyet,* böylece tarihi denetim altına alma azminin eseri Fransız Devrimi ile doğayı denetim altına alma sürecinin eseri Sanayi Devrimi'nin bileşimi bir kavram olarak belirir. Bu maddî medeniyet geliştikçe insanın entelektüel ve moral kapasitesini geliştireceği gibi toplumun şeklini, amaç ve yönünü belirleyecekti. *Civilisation,* böylece hem bilimsel-teknik ve endüstriyel gelişme yoluyla doğa kadar toplumun da denetim altına alınması, *medenileşmesi* sürecini *(terakkî),* hem de bu sürecin sonunda ulaşılan bir düzeni, *medeniyeti* ifade etmektedir. Comte'a göre insanın yapacağı, zekâsıyla doğayı ve toplumu yöneten yasaları keşfettikten sonra kendini tarihin doğal akışına bırakmaktı. Çağdaş modernlik eleştirmenlerinin "seküler teslis" adını verdikleri, akliyetin ürünü "bilim, teknik ve ekonomi" ile mütemayiz maddî bir medeniyet imajı böylece onda kemale erdi.

Zorlu epistemolojik arayıştan yorulan Avrupalı aydınların beklentisine göre modern hayat tarzı, aklîleştirme yoluyla zamanla kendine özgü bilgi tarzını da üretecekti; Marx'ın "altyapı/üstyapı" ayırımıyla net olarak gösterdiği ve Foucault'nun, modern diskurların "diskörsif formasyon"larda gömülü olduğuna dikkat çektiği gibi. Ancak XIX. asrın ortasına gelindiğinde medeniyetin şekli netleşti; medeniyet denen şey, modern endüstriyel kapitalist toplumdu. Kökten değişen bu toplumun kendi kendini aklîleştirmesi-nin imkânsızlığı görüldüğü için ideolojiler ortaya çıktı. Bu ihtiyacı ilk gördüğü için Destutt de Tracy, *ideoloji* kavramını icat etmişti. Marx ise, ekonomik ve politik tahakküm ilişkilerine dayalı kapitalizmin hem altyapı, hem üstyapısına, hem burjuva medeniyetine, hem liberal

ideolojiye kökten karşı çıkarak bilimsel bir öğretiye dayalı yepyeni bir dünya tasarladı (Meyer 1969: 47—73).

Bu açıdan kanaatimce XIX. asır sekülerizm çağında üç ibrahimî din, Yahudilik, Hıristiyan ve islâm'ın da modernlikle ortak bir hesaplaşma örüntüsü fark edilebilirdi. Bildiğim kadarıyla bu konuda maalesef esaslı bir mukayeseli modernizm incelemesi henüz yapılmış değildir. XIX. asırdaki teolog ve filolog kökenli oryantalistlerin "yüksek" denen hermenötik eleştiri yoluyla yaptıkları "tarihî/gerçek peygamber" ayırımıyla dinlerini tarihîleştirmelerine, çağın dışına itmelerine karşı dindar aydınların benimseyeceği iki şık vardı. Birincisi, islâm'da kelam metodolojisinde dinî delillerin eleştirisi için kullanılan "sübut/delâlet" (izmirli 1981: 27) ayırımıyla, önce karşı-girişimle, aynı hermenötik metotla kaynaklarının *sübutu* yoluyla dinlerinin içeriğinin evrenselliğini göstermek. Özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık örneğinde bu yolun zorluğu karşısında ise daha çok ikinci şık, yani dinlerinin kaynaklarının *sübutu* yerine içeriğinin *delâlet*i bakımından evrenselliğini gösterme tutumu benimsenecekti.

Yakından bakıldığında bu tutumun da iki adımdan oluştuğu görülecekti. Geiger, Cohen, Loisy, Tyrrell, Afgânî, Abduh gibi XIX. asırda, Marx'a göre "gemileri yakmak" yerine daha ılımlı bir yol seçen üç ibrahimî dinden aydınların hepsinin ortak hedefi, iki temel yolla *rasyonalizm* ve *rasyonalite* sayesinde dinlerinin evrenselliğini göstererek ayakta kalmasını sağlamaktı. *Birincisi*, dinlerinin temel teorik yapılarının, genel olarak *bilim* denen rasyonalizmin eseri modern bilgiye, *ikincisi* dinlerinin temel pratik yapılarının rasyonalitenin eseri *medeniyet* denen modern hayat tarzına uyabilir-liğini göstermek. Ancak karakterlerine göre bu üç dinin modern bilgi ve hayat tarzına uyarlanma derecesi değişecekti.

Yahudilik, *gelenek*, Hıristiyanlık *teoloji*, islâm ise *fıkıh* ile karakterize edilebilir. Marx (Tucker 1978: 26—52)'tan J. Neusner (1975)'e farklı açılardan birçok Yahudi aydının ifade ettiği gibi zaten Yahudilik'te din, haham geleneğine indirgenmişti. Dolayısıyla 1934'te çıkan eserinde olduğu gibi Mordecai M. Kaplan (1967), Yahudiliğin doğrudan medeniyete dönüştürülmesini savu-nabilmişti. Diğer taraftan, de Tracy, Hegel ve Comte, Hıristiyan teolojiyi ideoloji ve sosyolojiye dönüştürmekte zorlanmadılar. Ancak ilâhî yasa şeriatın kurumsallaşmış yorumu olarak

fıkıh, içtihat kapısı açılmadıkça bu tür işlemlere gelemezdi. Afgânî ve Abduh'un bu amaçla içtihat kapısının açılması için bastırması da sonuç vermeyecek ve her ne kadar çağımızda islâm dünyasında Endonezya örneğinde görüldüğü gibi, islâm'ın din mi, medeniyet mi olduğu tartışılır hale gelse de (Steenbrink 2004) modernlik projesine üç din arasında en dirençli islâm çıkacaktı.

Gene de XIX. asırda Müslüman aydınlar, Batı'nın temel silahları olarak gördükleri *medeniyet* ile *ideoloji*yi misilleme mantığıyla kendilerine mal etmenin yollarını arayacaklardı. Birincisi ideolojiler, Müslümanlar tarafından geçmiş Batılı entelektüel hareketlerin aksine gayr-i Hıristiyanî içerikte, yeni bir dünyayı kuran evrensel fikirler olarak en azından incelenmeye değer görülmüştü (Lewis 1994: 51, Hodgson 1974: III/120). ikincisi, Napoleon Fransa'sı geçmiş Batılı entelektüel hareketlerden farklı olarak bizzat devrim ideolojilerini Doğu halkları arasında propaganda yoluyla yaymaya yönelmişti. XIX. asır -izmler, ideolojiler çağıydı; meşrûiyet krizinden kıvranan dünya, pek çok *açık*, *sert* kadar *gizli*, *yumuşak* ideoloji ye vücut verdi. Sadık Rifat Paşa, ancak *itikat* kavramıyla anlatabildiği *ideoloji* ve *kamuoyunun* Batı sayesinde modern dünyada kazandığı öneme belki de XIX. asır islâm dünyasında dikkat çeken ilk kişiydi.[79]

79 "Mizâc-ı asr ve efkâr-ı zamâne cûş u hurûşa gelmiş bir nehre şebîhtir ve cihânda def 'ü izâlesi muhâl olan ahvâlden biri i'tikâd ve diğeri efkâr-ı 'âmmedir" (Aktaran, Mardin 1996: 210).

Ancak ideoloji, zamanla münhasıran politik küreyi dönüştürmeye yönelen bir entelektüel silah olarak pejoratif bir anlam kazanmıştı; XIX. asırda, XX. asırda olduğu gibi liberalizm veya sosyalizm gibi Batılı bir politik ideolojiyi açıkça benimseyen bir Müslüman aydın bulmak zordu. Bu yüzden Comte, sosyolojiyi objektif ve evrensel bir disiplin olarak tasarladı. Doğal ve sosyal bilimin arkasında yatan pozitivizm, özellikle yükselen milliyetçilik çağında Doğu dünyasında evrensel, felsefî bir ideoloji olarak revaç kazandı. Osmanlı'da Hoca Tahsin ve Ahmed Rıza, Mısır'da Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh gibi bilinçli olarak pozitivizmi benimseyen Müslüman aydınlar görmek mümkündü. Pozitivizm, evrenselliği bakımından birçok gelişmekte olan ülke aydınının daha sonra Marksizm'de bulacağı teselliyi sağladı. Örneğin din ile ideoloji arasında bir ayırım yapan ve ideolojileri

nötral ve evrensel düşünce sistemleri olarak gören Ahmed Rıza, farklı dinlerden insanların ortak ideolojilerde buluşabileceğine inanıyordu (Mardin 1983a: 137).

C. Meşrûlaştırma Başarısı Olarak Batı Medeniyeti

Batı medeniyetini tasavvur tarzı esaslı bir incelemeye konu edilen Ahmed Midhat (1844—1912) gibi geçiş devri aydınlarının Batı hakkında farklı görüşler taşıdığı görülür (Okay 1989: 9, 11). Ancak çoğunlukla Batı'ya misilleme tarzıyla, ilerleme stratejisiyle ilgili bu ihtilâfın ötesinde, bizzat Midhat'ın da vurguladığı gibi, ortak bir te-deyyüne dayandıkları için Osmanlı aydınlarında Batı medeniyetini tasavvur tarzı bakımından temel bir ortaklık bulmak mümkündü.

"Terakkî" ve "Medeniyet" başlıklı yazıları, Namık Kemal (2005: 212, 358)'in gerek medeniyet, gerekse de Batı medeniyeti hakkındaki tasavvurunu net olarak yansıtır. Kemal, "Medeniyet" başlıklı yazısının başında Avrupa ile kültürel etkileşim sayesinde Osmanlı diline giren *medeniyet* kelimesinin oturmadığından dolayı pejoratif bir anlam kazandığını belirtir. Ona göre sosyolojik açıdan medeniyet, Aristo'nun ünlü tarifinde olduğu gibi karakteri itibariyle insanın "toplu yaşayışı" anlamına gelir. Ancak politik açıdan çoğu kez terakkî ile eşanlamlı kullandığı medeniyet, Kemal için tek kelimeyle "âsâyişte kemal" anlamına gelir. Kemal, muhtemelen "huzur ve barış" gibi daha zengin çağrışımlara sahip olduğu için Arapça *nizam* yerine Farsça *âsâyiş* kelimesini kullanır; "âsâyişte kemal" ise "mükemmel düzen" anlamına gelir. Ona göre bu kadar karmaşık bir dünyada *âsâyiş* kelimesinin anlamını tam olarak tespit mümkün değildir. Ancak onun için teknolojik ve ekonomik gelişmenin in-sanlara sağladığı maddî nimetler, gerçek âsâyişi, medeniyeti sağlamaya

yeterli değildir. Nitekim o, Londra'da gözlediği örnek medeniyetin tasvirine, adalet ile karakterize ettiği yönetimin merkezî parlamentodan başlar.

Şu halde Osmanlı aydınlarına göre Batı medeniyeti, âdil yönetim ve meşrûiyete dayalı bir sosyal düzenleme başarısını simgeliyordu. Meşrûiyetin ürünü *nizam* (düzen, order), Osmanlı'yı da içeren geleneksel dünyagörüşünün dayandığı anahtar kavramdı; nihaî hedef, göksel, kozmik düzenin yersel beşerî düzene, kozmosun no-mosa yansıtılması, *meşrulaştırma* ile beşerî eylemlerin anlam bulacağı bir düzen-kuruluşuydu. III. Selim'in reform döneminin "Ni-zam-ı Cedit", II. Mahmud'unkinin ise aynı kökten gelen "Tanzimat" kelimesiyle adlandırılması bu espriyi gösteriyordu. Batı'da Roma imparatorluğu'nun yıkılışından beri süren düzen arayışı, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra daha da aciliyet kazanmıştı. Geleneksel "mekanik dayanışma" kavramına karşı geliştirdiği "organik dayanışma" kavramıyla Durkheim, *anomi* gibi yan etkilerine rağmen Batı medeniyetinin organizasyon, düzen-kurma becerisini dile getirmişti. Belki de kendi döneminde bütün islâm dünyasında sadece Ziya Gökalp (1973: 245—6), Durkheim'dan ilhamla "Avrupa medeniyetinin temeli işbölümüdür" diyerek Osmanlı aydınları tarafından Batı medeniyetinin tasavvur tarzını en net ifade etmişti.

Osmanlı aydınlarına göre âdil yönetim, *meşruiyet* başarısı olarak Batı medeniyeti, Protestanlık ile başlayan zihniyet dönüşümünün eseriydi. Onlara göre Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücü, bu âdil sosyal organizasyonun türeviydi. Bu anlayış, Namık Kemal ile Yeni Osmanlıların da ilham kaynağını oluşturan Tunuslu Hayreddîn'de en net ifadesini bulur. Kemal (1327: 219—20)'e göre "Bize lazım olan icrâ-yı adalettir, adalet, bi't-tab' kuvveti istihsâl eder." Ali Süavi de onu izleyerek "Elbette nerede adalet varsa orada mamuriyet olur" (Kaplan 1974: II/577) der.

Tunuslu Hayreddîn (1986: 98)'e göre Avrupa, bilim ve teknolojideki bu atılımı, siyasî adalete dayalı bir beşerî düzenleme ve tarım ve ekonomi bilimiyle yeraltı ve yerüstü kaynaklarını işleyerek servete dönüştürme yollarını kolaylaştırmayla sağlamıştır. Dünyadan el-etek çekmeyi öngören Katolik Hıristiyanlığın aksine Avrupalılar, ona göre, dünya hayatını

olumlayan dinamik, -Protestan- anlayış sayesinde ilerleyebilmişlerdir. Bu bakımdan Ahmed Cevdet ve Namık Kemal (2005: 212) gibi Osmanlı düşünürleri, Batılı medeniyetin modeli olarak ingiltere'yi, özelde Londra'yı görüyordu. ingiltere'nin Kalvinistik zihniyetten mülhem tarihî gelişim seyri de Osmanlı düşünürlerinin medeniyetin manevî ve maddî boyutları arasında öngördükleri bu nedensel ilişkiyi örneklendiriyordu.[80]

80 Kalkınmadaki bu sebep-sonuç ilişkisi hakkında Namık Kemal (2005: 48 — 9)'in yorumu

islâm dünyasında bağımsızlığını daima korumuş tek ülke olan Osmanlı, XVIII. ve XIX. yüzyıl boyunca karşılaştığı Rus tehdidini kadersel '93 Harbi hezimetine kadar daha çok bir "askerî güvenlik" sorunu olarak görmüştü. Diğer taraftan Osmanlı, temelde, düzen modeli olarak gördüğü Protestan yüzüyle tanıdığı Avrupa'ya doğru tarihî yürüyüşünü kararlılıkla sürdürdü. Habsburg hanedanı tarafından yönetilen Avusturya imparatorluğu, Kutsal Roma imparatorluğu (962—1806)'nun ana devletini oluşturuyordu. Hanedan iktidarının temeli olarak Katolik kimliği dayatmaya çalışan Habsburgların Protestan Alman prenslerin direnmesiyle patlak veren Otuz Yıl Savaşları'nda (1618—1648) yenilmesi üzerine imparatorluk, gevşek bir devletler federasyonu haline geldi. XVII. yüzyıl boyunca Avusturya imparatorluğu ile karşılaşan Osmanlıların telakkisine göre Katolik egemenliğindeki orta ile yeni çağlarda kaosa düşen Batı, Protestanlık ile tekrar düzen bulmuştu.

Osmanlı'da değişimin mimarları, temelde Protestan Avrupa'yı gözleyerek bu sonuca ulaşmışlardı. III. Selim zamanında Ebubekir Râtib ile Tanzimat'ın bir numaralı teorisyeni Sadık Rifat Viyana, hareketin mimarı Mustafa Reşîd, Londra büyükelçisi idiler. Gülhane Hattı'nın ilanından yaklaşık bir buçuk yıl önce 1837'de Viya-na'ya elçi olarak gönderilen Sadık Rifat, Londra büyükelçisi Mustafa Reşîd'e Viyana'dan, Osmanlı Devleti'nde yapılacak reformlarla ilgili geniş teklifleri ihtiva eden bir seri mektup göndermeye başladı. Bu mektuplarda geliştirilen fikirler ve daha sonraki Gülhane Fermanında ilan edilen prensiplerle, Reşîd'in kendi 1841 tarihli Avusturya reform projesi ve Tanzimat'ın ilk yıllarında imparatorlukta uygulamaya koyulan fiilî reformlar arasında belli bir paralellik vardır (Mardin 1996: 200).

Düzen modeli Batı tasvirini en net III. Selim tarafından Sistova Antlaşması'ndan sonra Habsburglarla bozulan ilişkileri düzeltmek ve aynı zamanda modern Avrupa düzenini rapor etmek üzere 1791 Eylül'ünde Viyana'ya olağanüstü elçi gönderilen Ebubekir Râtib Efendi'nin hazırladığı Büyük Lâyiha'da buluruz.[81]Mayıs 1792'de yurda dönen Râtib Efendi'nin sekiz aylık Viyana seyahatinde yaptığı gözlemin ürünü kapsamlı sefaretname, III. Selim'in reform programına kılavuzluk etmiştir. S. Shaw (1971: 98)'ın da belirttiği gibi Ebubekir Râtib'in layihası, Batı'da geliştirilen yeni sosyo-eko-nomik ve askerî düzenle kısa süreli bir doğrudan temasın bile geleneksel Osmanlı vizyonunu ne kadar değiştirebileceğini gösteriyordu. Burada sosyolojik bir gözle dikkatli bir gözlem yapan Râtib Efendi, Avusturyalı sosyo-politik yapının karakteristik noktalarını belirtmeye çalışmıştır.

81 Findley 1995, Shaw 1971: 90. Sema Arıkan, Ebubekir Râtib Efendi'nin Büyük Layihası hakkında, 1996 yılında Kemal Beydilli'nin nezaretinde, istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde bir doktora tezi hazırlamıştır

.

Bunlar başlıca şu noktalarda toplanabilir: a)eğitimli, disiplinli bir ordu, b)düzenli maliye, c)namuslu, dürüst, okumuş memurlar, d) halk arasında ekonomik güvenlik ve refah (Findley 1995, Karal 1946: 32, Shaw 1971: 90—8). O zamanın modern devletini karak-terize eden yönleri tespit eden Râtib Efendi, Tanzimat Fermanı'n-daki fikirleri 45 yıl önce ileri sürmüştü (Berkes 1978: 96). Ataları nın yaşadığı dünyadakinden farklı bir mukayeseli üstünlük durumunu ilk görenlerden biri olan sefir, Osmanlı'nın geri kalmasının, Batı'nın ilerlemesi kadar mesele olmayabileceğini öne sürerek Batı dünyasını örnek alma gereğini ima etmiştir (Lewis 1994: 117). Çünkü Avrupa düzenini tasvir tarzı, klasik Osmanlı "nizam ve kânun" anlayışını yansıtıyordu: "Avrupa devletlerinde, kralları tarafından verilen nizam, kaide ve kânunlara küçük ve büyük her fert gereği gibi saygı gösterdikçe ve vergilerini zamanında ödedikçe kral, asker ve memur tarafından hiçbir kimse ona baskı yapamaz, saldıramaz ve büyüklük taslayamaz ve gözünün üstünde kaşın var diyemez." [82]

82 Enver Ziya Karal, “Nizam-ı Cedit’e Dair Layihalar,” *Tarih Vesikaları* I/86(Nisan 1942): 587—8.

Râtib Efendi’nin burada adını koymadan anlattığı hürriyet, modern liberal anlayıştan ziyade, ileride Namık Kemal ve Ahmed Cevdet’de de göreceğimiz, düzen ile anlamdaş sayılan adalette te-mellenen geleneksel hürriyet anlayışını yansıtır. Sefir, döneme adını veren “Nizâm-ı Cedid” (Yeni Düzen) kavramını ilk kez, Avus-turya’daki idarî ve sosyal yapıyı anlatmak için kullanmıştır.[83]Takdirle anlattığı nizam, Osmanlı’nın bir zamanlar sahip olup da kaybettiği nizamdır; ancak bunu “cedid” kılan bir unsur vardır: sekü-lerleşme: “ (…) Bunlarda şeriat yoktur. Yani Hazret-i isa’nın koyduğu şeriattan suretâ nikâh maddesi kalmıştır. Onun da daima icrâ olunduğu yoktur. Kaldı ki miras hususunda dahî dine itibar etmezler. Bugün Avrupa memleketleri öyle haldedir ki onlara ehl-i kitâb denemez. Her ne kadar şeriat tabiri kullanırlarsa da, kendi menfaatlerine uygun, her kralın vaktinde bazı maddeleri değiştirerek ve ilaveler yaparak tertip ettikleri kânunlara ve kaidelere, hâşâ şeriat adını verirler.”[84]

83 Ancak Karal (1946: 34)’ın dikkat çektiği gibi Râtib Efendi, “nizam-ı ceditten münhasıran askerî yeniliği anlamaktadır

84 Karal, agm, 588.

Bir düşünürden çok dikkatli bir gözlemci sıfatıyla gördüklerini aktaran sefir için Avrupa’nın takdire şâyân bu düzen başarısıyla sekülerizm arasındaki çelişkiyi açıklamak imkânsızdır. Bu çelişki benzer şekilde Mısırlı Tahtâvî gibi erken muhafazakâr gözlemcileride şaşırtacaktı (Newman 2004: 87—90). Bu çelişkinin açıklaması daha sonra giderek hızlanan modernleşme sürecinde Avrupa ile hesaplaşma gereği duyan düşünürlere kalacaktır.

D. Teşebbüh ile Misilleme Arasında

Hermenötik terimlerle “tekst/kontekst” diyebileceğimiz din/tedey-yün düalizmine göre XIX. asır Müslüman aydınlarının Batı’ya karşı tutumlarında ortaklık kadar farklılık da gözlemlemek mümkündü. Müslüman aydınlar, bağlı oldukları ortak tekste, Kur’ân’a atıfla krizi teşhis etseler de âyetlere getirdikleri yorumlar farklı kontekst-lere göre oldukça değişiyordu. XIX. asırda hemen hemen bütün Müslüman aydınların krizi teşhis ve tedavi tarzlarının temelde iki ayete dayandığı görülebilirdi. Onlar, Müslümanların Batı karşısında gerileme sürecinin kaynağında kolektif bir ahlakî yozlaşmanın yattığı teşhislerini genelde “tağyîr-i enfüs” âyetine[85]dayandırdılar. Krizden çıkış, tedavi yolunu ise genelde “i’dâd-ı kuvvet” âyetinde[86]buldular. Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, teşhis ve tedavi için bu aynı âyetlere atıf yapsalar da bunlara oldukça farklı anlamlar vereceklerdi.

85 “… muhakkak Allah bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekinideğiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onugiderme çaresi bulunamaz” (Ra’d/11).

86 “Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve cihad için beslenenatlardan hazırlık yapın; bununla hem Allah düşmanlarını korkutursunuz,hem sizin düşmanınızı, hem de onlardan başka diğerlerini ki onları siz bilmezsiniz; Allah bilir ve Allah yolunda her ne sarf ederseniz, karşılığı sizetamamen ödenir ve hiç haksızlığa uğramazsınız “ (Enfâl/60).

Osmanlı gibi Mısırlı aydınların krizin tedavisi için savundukları program da özünde Batı medeniyetine kendi silahlarıyla karşı koyulmasını öngören evrensel *misilleme* düsturuna dayanıyordu. Osmanlı ulemâsı gibi Muhammed Abduh da “i’dâd-ı kuvvet” âyetinden “onların islâm’a karşı savaş için kullandıkları aynı silahlarla kâfirlerle savaşılması gerektiği” ilkesini çıkarır (Adams 1968: 130). Ancak buradaki ana mesele, “hangi silahlar”ın kullanılacağını tayin için kendilerini *“hangi* Batı’nın *nasıl* tehdit ettiği” sorusunun cevabının bulunmasıydı.

Özelde Osmanlı, genelde islâm dünyasında hem ferdî, hem siyasî yeniliklerin makbul ve merdut türleri, *teşebbüh* ile *misilleme* kavramlarıyla ayırt edilebilirdi. Peygamber-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Kim bir kavme benzerse ondandır” anlamındaki hadisine (Müttakî 2004: IX/6,

Kevserî 2008: 64—65) dayanan *teşebbüh* kavramı, bid'at denen sünnetin zıddı bir olumsuz benzemeye delâlet ediyordu. Osmanlı sosyal felsefesi açısından geleneğe, yani izlene gelen yol ve düstur anlamında *sünnet* veya *kânun-ı kadime* aykırı düşen yenilikler, genelde *bid'at* sayılarak reddedilmiştir (Da-
vison 1963: 65).

Buna karşılık Osmanlı gibi büyük ülkelerde rakiplerde görülen araçsal nitelikteki yenilikler, *özenti (emulation)* veya *taklit (mimesis)* gibi kavramlarla anlatılan pasif bir anlayıştan çok *misilleme* kavramıyla anlatılan aktif bir tutumla alınmıştır. "i'dâd-ı kuvvet" âyetine dayandırılan *mukâbele-i bi'l-misil=misilleme* düsturu, "düşmana kendi silahlarıyla karşılık verme" anlamına geliyordu (Heyd 1993: 37). Araçsallıktan kasıt, bir taraftan özünde geleneği sürdürmeye yarayan, diğer taraftan siyasî-askerî maslahata hizmet eden, *bid'at-ı hasene* denen "güzel yenilik" kapsamına giren teknik yeniliklerdi. Özellikle devletin varlık sebebini oluşturan ulvî gaza gayesinde başarı sağlayacak askerî teknolojinin modernizasyonu, bu ilkeyle meşrûlaştırılıyordu. Sosyo-kültürel kontrolün kaybına yol açabilecek matbaa ve saat kuleleri yönetici zümreler tarafından ihtiyatla karşılanırken, emperyal gaza misyonuna hizmet edebilecek ateşli silahlar, *bid'at-ı hasene* olarak kolayca kabul bulmuştu. Teşebbüh ile misilleme arasındaki farkı, şöyle basit bir tabloyla gösterebiliriz:

Teşebbüh	Ahlakî, Edeb-Sünnet (Suret-Siret)	Değersel (+,-)
Misilleme	Araçsal, Silah	Nötral (0)

Görüldüğü gibi burada *teşebbüh*, ahlakî-değersel nitelikteki, bir insan ve topluluğun suret ve siretini kapsayan *sünnet* veya *edeb* denen kültür alanına ait bir olumsuz benzemeyi, *misilleme* ise bu kapsama girmeyen nötral aletlerin ödünç alınmasını ifade etmektedir. Ancak burada esas mesele, hangi yeniliklerin nötral araçlardan ibaret olup olmadığının, misillemenin kapsamının tayinidir. Etki-tep-ki diyalektiğince Batılı gibi yabancı bir kültürün etkisi büyüdükçe buna karşı silahlanmanın kapsamı da zorunlu

olarak genişleyecektir. Osmanlı gibi büyük ülkelerin hücumuna uğradıkları Batı karşısında ayakta kalmak için başlattıkları modernleşme hareketi, “Batı’ ya karşı, Batı için” olarak parolalaştırılan *misilleme* anlayışına dayanıyordu.

Batı karşısında ayakta kalmanın yegâne etkin yolunun, ona karşı kelimenin en geniş anlamıyla kendi silahlarıyla, Batı yapımı silah ve bombalar kadar Batılı kurum ve fikirleri benimseyerek savaşmaktan geçtiği anlayışını ifade eden misilleme, aslında evrensel bir stratejik ilkeydi. Batı medeniyetinin tüm ürünlerinin misilleme konusu silahlar olarak algılanması, tipik olarak XIX. yüzyılda Wei Yuan’ın formüle ettiği gibi Çinli, Japon ve Rus gibi imparatorluklarda da görülebilirdi (Lackner 2001: 99, Hacker 1977, Toynbee
1962: 99, 194—95, 239—54). Batılı değer sistemlerini tamamıyla
benimseyen Asyalı ülkelerde yeni fikirlerden “Batılı”dan ziyade “modern” fikirler olarak bahsetme eğilimine dikkat çeken Keddie (1959) de modern Asya düşünce tarihinin bu perspektiften mukayeseli olarak incelenmesini önerir.

Osmanlı’da Batı’nın giderek hissedilen gücü karşısında misilleme konusu Batılı yeniliklerin içeriği de zorunlu olarak genişleyerek tüfekten anayasa kurumu ve hürriyet fikri gibi kültürel maddelere uzanacaktı. Reform baskısının zirveye çıktığı II. Mahmud dönemi Osmanlı seçkinleri, açık veya örtük olarak misilleme yapılacak Batı’ nın silahlarını, Batı’ya güç veren tüm kurum, fikir ve ilkeler olarak düşünmeye başladı. Örneğin Ahmet Cevdet, Osmanlı diplomatlarının Napoleon Fransası diplomatik taktiklerini taklidini, *mukâbe-le-i bi’l-misil* olarak değerlendiriyordu (Neumann 1999: 141).

Karşı koymak için düşmanın silahlarını benimseme tutumu, geleneksel yönetici zümrede *misilleme* yanında aynı zamanda *ortoge-nez* kavramıyla anlatılabilecek bir anlayışa dayanıyordu (Neumann 1999: 148). Yunanca “orthos=doğru” ile “genesis=üreme” kelimelerinden terkiple türetilen, Türkçede “yönlendirilmiş seçilim” denen bu biyolojik kavram, bir organizmanın belirli bir yöndeki evrimine, sosyal dünyaya uyarlandığında kümülatif, teleolojik bir gelişime delalet eder. Türkçeye *özselleştirme* olarak çevirebileceğimiz *ortoge nez,* rakiplerin geliştirdikleri kültürü “aslında kaynağı bizde, bizden alıp geliştirdiler” şeklinde görüşü ifade eder.

Örneğin Şeyhülislâm Es'ad Efendi'ye göre Osmanlı'nın hükümet görevlilerine sabit maaş ödenmesi gibi görünüşte Batı'dan aldığı uygulamaları Batı aslında fıkıhtan, yani Müslümanlardan almıştı (Heyd 1993: 38). Buna göre Batılı kurum ve pratiklerin benimsenmesi, bir bakıma daha da geliştirdiği emaneti Batı'dan geri alma anlamına geliyordu.

Misilleme gibi *ortogenez* anlayışını da rekabet halindeki bütün büyük topluluklarda görmek mümkündü. Örneğin Avrupa'da Ortaçağların ünlü Katolik propagandisti Philippe de Meziere (1327— 1407), daha henüz Osmanlı imparatorluk katına yükselmediği halde Türklerin *fütüvvet (chivalry)* gibi orijinal Hıristiyan değerlere sarılarak güçlendiğini söyleyerek Hıristiyan dindaşlarını ihmal ettikleri bu değerlere sahip çıkmaya çağırıyordu (Petkov 1997: 266). Tarihin cilvesi, şimdi durum tersine dönmüştü. Rifâ'a Tahtâvî ve Namık Kemal gibi birçok XIX. asır Müslüman aydını, Müslümanları seferber etmek için benzer argümanı kullanacaktı (Newman
2004: 88).

Kemal'e göre Avrupa medeniyeti, islâm dünyasında icat edildikten sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi ihtiva ediyordu (Mardin 1996: 356). Bu bakımdan ona göre, Batı medeniyetinin üstünlüğü izafî ve geçiciydi: "istikbâlimiz emindir, çünkü bir zamandan beri ve bir dereceye kadar medeniyet âleminde saltanat sürmeğe başladığı görülmekte olan muvâzene-i devliye efkârının mâye-i hayatı, buranın istiklâlidir" (Namık Kemal 1327: 129). Buna göre Batı'nın kabahati, Osmanlı zihniyetince adalet ile özdeş sayılan bu nizam başarısını kötüye kullanmaktı. islâm dünyasının yapması gereken de özüne dönerek kaybettiği düzene tekrar kavuşmaktı.

Tüm belli başlı geleneksel topluluklarda tarihî olarak kolektif tedeyyünün ideal modelini oluşturan bir "altın çağ" tasavvuru bulunabilirdi. Dolayısıyla "yozlaşma" olarak adlandırılan bu ideal modelden uzaklaşma, seçkinleri, doğrudan din yerine beşerî irade ve uygulamayı sorgulayarak tekrar bu ideal modele dönüş arayışına sevk etmiştir. Koçi Bey (1985)'den itibaren Osmanlı seçkinleri, hep problemi uygulamada görmüş, bunalımın, başlarda kendilerinin mutluluğunu sağlayan kânunların zamanla uygulanmasında gösterilen kusurlardan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Osmanlı ve islâm dünyasında modernleşmeyi başlatan Tanzimat fermanı, bu geleneksel

restorasyon eğiliminin zirvesi sayılabilirdi. Adaletnâ-meler silsilesinin sonuncusu sayılabilecek Tanzimat Fermanı'nın temel mesajı, Yeni Osmanlıların da belirttiği gibi, bunalımın çözümü için "şeriatın daha iyi uygulanması" gerektiğidir (Sungu 1940: 801, 807). Ferman, özünde, Osmanlı'nın aslında kendisine ait düsturları daha iyi hayata geçiren bir ülke olarak Avrupa'yı model alma projesi şeklinde okunabilirdi.

Ali Süavi, Osmanlı'nın yaşadığı sıkıntıların, fıkhın uygulanması değil, tam aksine iç kusurlar ve dış müdahaleler yüzünden iyi uygulanmamasından kaynaklandığını savunur (Çelik 1994: 596). Devletin zaafını, temelde şeriatın icrasındaki ihmale bağlayan bu Osmanlı düşünce geleneğini sürdüren Namık Kemal (1327: 97, 100, Sungu 1940: 803—08) de Tanzimat ile başlayan hukukun seküler-leştirilmesi hareketine şiddetle karşı çıktı.[87] Onun "Hasta Adam" başlıklı yazısı, bu bakış açısını tipik olarak yansıtır:

87 "Bilmezler ki bize ârız olan uygunsuzluk, hükümetimizin esas ve mebnâsı olan şeriatın ahkâmına riâyetsizlikten husule geldi ve her ne zaman biz bu esası bırakır isek muzmahil oluruz" (Sungu 1940: 808—9, Mardin 1996: 349).

"Hasta adam tabiri, Fransızlar beyninde öyle bir vücud-ı ma'ne-viye 'alem olmuştur ki, başı, Avrupa dediğimiz devlet-hane-i medeniyetin en güzel bir noktasına yaslanmış ve kendi üç kıtanın en mühim mevkilerine uzanmış, genç, dinç, güzel, dünya durdukça yaşamağa müstait bir koca yiğit iken, can çekişip yatıyor. Biçarenin namı ise Devlet-i 'Aliye'dir." Ona göre, bu hastalık, onun durumundan ümit kesilmesini gerektirmez, tam aksine onun kurtuluş çaresine işaret eder. Çünkü hastalık, adı üstünde, ölen bünyenin değiştirilmesi gerektiği değil, tam aksine mevcut bünyenin ondan kurtarıldığı takdirde iyileştirilebileceği anlamına gelir. "O hasta adam, yalnız mukteză-yı tabiate göre hareket etse hem sıhhat bulur, hem kuvvetlenir, hem dünya durdukça ömür sürer."

Kemal'e göre hastalığın temel sebebi, her hususta, ricalde, malda, askerde azlıktır ki bunun da kaynağı yönetim usulüdür. Tanzimat ile meşrûtiyete değil, tam aksine bürokratik istibdada giden bir süreç başlamıştır. illetin kaynağı, halkı takmayan, kânuna ve hakka uymayan mutlak ve keyfi yönetimdir. O, daha sonra klasik dönem Osmanlı yöneticilerinin şeriat ve adalete riayet hususundaki titizlik ve duyarlıklarından örnekler verir. "işte

vaktiyle bir küçük aşiretten bir hilâfet-i kübra teşkil eden ve sademât-ı celâdetiyle dünyayı titreten Devlet-i ‘Aliye’nin zaman-ı ikbâli bu imiş.” Oysa şimdi, her şey, yasama, yürütme, yargı, Babıâli’den ibaret olmuş, ahaliyi takan, meşrûiyet endişesi taşıyan yok. Padişah aciz, devlet baba, halkına karşı zâlim haline gelmiş. Peki, çare ne? “Tafsilat-ı meşrûha-dan anlaşılır ki, halkın eski hürriyeti ve şer’in evvelki hükümeti her ne vakit iade olunursa, devlet o vakit illetten kurtulur.” Kemal’in fazla basit gibi görünen restorasyona dayalı bu reçetesi, dinamik Osmanlı islâm yorumuna dayalı siyasî zihniyetin tipik ifadesidir.

Restorasyon, Kemal gibi Osmanlı aydınlarının entelektüel reçetelerinin ana-temasını oluştururken, *ilerleme* de restorasyonun stratejik ilkesini oluşturdu. Romantisistik, Protestan Aydınlanma’nın ürünü *ilerleme* kavramı, *civilisation* gibi hem varılacak hedefi, hem de bu hedefe ulaşma, ancak ondan farklı olarak geçmiş “ilkel çağ”a dönüş sürecini anlatıyordu. Kemal de gelecek Genç Türkler kuşağından farklı olarak “terakkî” ile bir taraftan Osmanlı altın çağında somutlaşan “âsâyiş” anlamında *medeniyet*i, diğer taraftan bu kaybolmuş düzene tekrar kavuşma sürecini kasd ediyordu: “Biz vaktiyle daima terakkiye mâil bir kavim imişiz. Söğüt nahiyesinden çıkmışız, bu kadar yerleri istila etmişiz. Sonra vukufu iltizam eder bir kavim olmuşuz, bulunduğumuz halde duracağız diye diye bu kadar yerler kaybetmişiz. Daha sonra pergel haline girmişiz, bir ayağımız daima bulunduğu yerde mıhlanıp kalmak istiyor, öbür ayağımız daima öteyi beriyi dolaşmakla uğraşıyor.” Osmanlı’yı terakkiyle gelişen bir devlet olarak gören Namık Kemal (2005: 223, 401)’in burada eleştirdiği ve hayıflandığı, kaybolan, dinamik emperyal vizyondur.

Bu vizyonun kaybıyla devlet, devamlı değişmek zorunda kalmıştır. Hâlbuki ona göre değişim, hem iyi, hem kötü yönde olabilecek, izafî, stratejik bir ilkedir. Daha iyiye ulaşma ümidiyle değişim isteyen halk, daha kötüye gidince bu kez de mutlak anlamda değişimden korkar hale gelmiştir. Buna karşılık dış ve iç güçler sürekli değişim gereğini vurgulayarak psikolojik baskı yapmaktadırlar. Sonuçta bu zıt, mutlak değişim ve istikrar talepleri arasında bocalayan ülke yönünü bulamaz hale gelmiştir. Bu kısır döngüyü aşmak için Kemal (1327: 193—4)’in reçetesi nettir: “(…) Bendenizin efkârımca dâhilî idarenin iki esaslı şubesi vardır ki, biri icra-yı

adalet, biri istihsâl-i terakkidir. (…) Farz edelim ki, Maârif Nazırı geçen sene bir mahalle mektebini numune olarak ıslâh etti de, bu sene istanbul mekteplerinin hepsini o hale koymak için üç bin kese masraf istedi; eğer mektep filhakika bir terakkî göstermişse ona kim mâni' olur?" Görüldüğü gibi o, terakkî ile sarahaten, kısa vadede "gelişme ve kalkınma", zımnen, uzun vadede "klasik düzene kavuşma"yı, hatta başka bir yerde "ahlakî olgunlaşma"yı kasd eder.[88]Rayından çıkan bir ülkede kendini birden çok tarafı ikna etmek zorunda hissettiği içindir ki Kemal, tabir caizse "strateji içinde strateji" izlemiştir. Restorasyonun stratejik ilkesi olarak geleneksel anlamda ilerlemeyi savunurken, bu gizli ilerlemenin stratejik ilkesi olarak da modern, ileriye dönük ilerlemeyi savunmuştur. "istikbâl" başlıklı yazısında görüldüğü gibi Kemal (1327: 126)'in bu çok ince stratejilerinin anlaşılamaması, Niyazi Berkes (1978: 296) gibi gözlemcileri bile yanıltmıştır: "Lâyıkıyla düşünülsün, insanın hayatı yalnız istikbâlden ibaret değil midir? Mâzi nedir? Bir mevt-i ebedî. Hâl nedir? Bir nefes-i vâpesin. Gerek fert için, gerek cemiyet için mâzi mes'ud imiş, şanlı imiş, bugüne ne faidesi görülür? Hâl rahat imiş, emin imiş, yarına ne lutfu kalır? (…) istikbâl ki, milletin nûr-ı dîdesi, medeniyetin hulasa-i ümidi, insaniyetin mümidd-i hayatıdır."

88 *el-Cevâib* gazetesinde çıkan bir yazıda, Avrupalı yazarların zevk-i selimden yoksun oldukları yolundaki iddiayı, Avrupa'da gözlemlerine istinaden geçersiz bulan Kemal, "haddimizi bilelim, haddimizi anlayalım. Terakkînin mebdei, itiraf-ı noksandır" diyerek bir hadis-i şerif veya Arapça vecize aktarır (Tansel 1967: I/164).

Kemal'in burada dile getirdiği, ilk bakışta modern görünen ilerleme fikrini Ahmed Midhat gibi devrin diğer Osmanlı yazarlarında da bulmak mümkündü (Okay 1989: 7). Bu, Şerif Mardin (1995: 61)'in Tanzimat reformcularında da gözlediği "farazî gelecek" anlayışıyla açıklanabilirdi: "Bir sosyal gerçeklik modelinin, gerçekliğin kendisinden daha hızlı "işleme"si için kişi kendisini farazî bir geleceğin içinde tasarlamak zorundaydı. (…) Tanzimat reformcusu bir eylemciydi; fakat o, kendini, her ne kadar istikbâl için bir faydası da olsa, esas olarak bugünü şekillendiren biri olarak görüyordu. insan müdahalesine dayanan yeni özellikleriyle birlikte, şimdiki zamanın dışında gelişen bir bütün halinde oluşturulmuş tarihî bir gelecek fikri, Tanzimat düşüncesinin başlangıç noktası değildi.

Aksine 1890'lar kuşağı (Genç Türkler, BG) "ilerleme" yönünde olmakla beraber, hem soyut bir model ve hem de bir gelecek tasarısının diliyle toplumu düşünmeye başladılar."

II. Meşrûtiyet islâmcılık akımı içinde ise hem Batı'yı, hem de islâm'ı oldukça iyi tanıyan Said Halim Paşa (1991: 216), mutlak değişme ve ilerleme fikrini eleştirir: "Milletleri ikbâle de, izmihlâle de götüren, onların devamlı olarak gelişmeleridir. Bir milletin gelişmesi, onun saadetini temin ettiği gibi, felaketine de sebep olabilir. Milletimizin islâm'dan uzaklaşmasına sebep olan gelişme de kendisi için meş'um olmuştur. Bu inkâr edilemez. Üstelik benimsediğimiz yeni zihniyet, eskisinden pek aşağıdadır." Gerçi bu sığlığı, "henüz tekâmül edecek vakit bulamadığımıza", yani "islâm'dan yeterince uzaklaşmadığımıza" yoranlar vardır. Ancak Paşa'ya göre tam aksine, eğer bugün biraz ayakta kalabilmişsek, bu, tamamıyla yitirmediğimiz değerler sayesindedir.

E. Aklîleştirme Başarısı Olarak Batı Medeniyeti

Dayandıkları islâm yorumunun kırılganlığından dolayı Afgânî ve Abduh'a göre "hangi Batı" sorusunun cevabı, "özgürlüklerini tehdit eden Batı" idi. Bu muhakemenin gündeme getirdiği kritik üçüncü soru ise "nasıl Batı?", yani "Batı'nın nasıl mütehakkim bir güç haline geldiği" idi. Osmanlı aydınlarına göre Batı medeniyeti, *meşrûi-yet* sayesinde bir sosyal düzenleme başarısını simgeliyordu. Hâlbuki onların gözünde Batı, bilim ve teknolojide tecessüm eden *akliyet* sayesinde fiziksel ve sosyal dünyayı denetim altına almayı başaran maddî bir medeniyetti. Batı medeniyetini, Osmanlı düşünürleri *adalet* değerince anlamlandırılan, *meşrûlaştırılan* ideal islâmî düzenin maddeten geliştirildiği halde manen yozlaştırılmış bir kopyası olarak algılarken, Mısır düşünürleri *aklîleştirmeyle* ezici bir güç kazanarak özgürlüklerini tehdit eder hale gelen insanlık tarihinde emsalsiz

bir maddî medeniyet olarak gördüler. Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücünü,meşrûiyete dayalı âdil yönetimin eseri olarak gören Osmanlı aydınlarına karşılık Mısır düşünürleri, Avrupa'nın sosyal düzen başarısını, akliyete dayalı maddî uygarlığın türevi olarak görüyordu. Tah-tâvî ve sonraki düşünürlerin Avrupa medeniyetinin modeli olarak aldıkları Fransa'nın tarihî gelişim seyri bu kavramlaştırmaya uyuyordu.

Mısır düşünürleri tarafından *akliyet*e dayalı maddî Avrupalı medeniyetin modeli olarak alınan ülke Fransa idi. Zira Napoleon, işgale geldiği Mısır'a Fransa örneğinde bilimsel-teknolojik gücünün zirvesine çıkmış Batı medeniyetinin yüzünü göstermiş ve ilk seyyah Tahtâvî de izlenimleriyle ülkesine Batı medeniyetinin modeli olarak Fransa'yı göstermişti (Newman 2004: 87, 179). Nasıl Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları için Avrupa, ingiltere ve ingiltere de Londra demekse, Tahtâvî için de Avrupa, Fransa ve Fransa da Paris demekti; hatta Paris'i kadim medeniyetin merkezi olarak Atina ile mukayesesi ilginçti.

1826'da henüz 25 yaşında, Ezher mezunu genç bir âlim olarak Fransa'ya giden Tahtâvî'nin işi, ancak gözlediği Avrupa medeniyetine ilişkin izlenimlerini aktarmaktı. Onun okuduğu ve seyahatnamesinde atıf yaptığı Aydınlanma filozoflarının düşüncelerinden etkilendiğine dair bulguya rastlanmadığı gibi Fransa'da iken bizzat Guizot ve Comte veya eserleriyle tanıştığına dair bir bilgi yoktur. Tahtâvî, Comte, 1830'da ünlü eserini yayınlamaya başladıktan bir yıl sonra 1831 baharının sonlarında Mısır'a dönüş yapmıştı. Dolayısıyla o zaman hem onun, hem de islâm dünyasının durumu itibariyle seyahat anlatısından islâm dünyasının modernleşmesine yol gösterecek bir açıklama çıkarılmasını beklemek boşunaydı. Onun Batı medeniyetinin erken Arap tasavvuru hakkında ancak ipuçları verebilecek izlenimlerinin önemi, öncülüğünden geliyordu.

Genel olarak bakıldığında Tahtâvî'nin izlenimlerinin dikkat çeken özelliği, geleneksel-islâmî tarzda yetişmiş genç bir âlimin, oldukça yabancı bir dünyayla karşılaşmasının doğurduğu hayrettir. O, sosyolojik açıdan ele aldığı *medeniyet* kavramını, *tahaddur, temeddün* ve *temassur* gibi nüanslı kelimelerle anlatır (Newman 2004: 102). Ancak Parislileri gözleminden modern *ilerleme* kavramını çıkarır; Fransızların karakterinin en garip yönlerinden biri, herkesin atalarından daha ileriye gitme arzusudur; her bir

zanaat ustası daha önce bilinmeyen bir şey icat etmek veya zaten icat edilmiş olan bir şeyi tamamlamak ister (Hourani 1993: 77).

Tahtâvî, insanlığa kılavuz olarak ilerleme ve medeniyetin zamanla dinin yerini alacağı yolundaki Fransızların kanaatlerini kınar. Bununla birlikte o, derin bir takdir göstermekten geri durmadığı Avrupalı bilim, teknik ve kültürün islâm dünyasında da geliştirilmesini savunur. Paris'de bilim, teknik, ekonomi ve kültür alanlarında görülen gelişme, Tahtâvî için hayranlık vericidir. Ona göre, Paris şehrinde bilimler, sanatlar ve zanaatların mevcut durumuna bakan birinin gözüne çarpan, insan bilgisinin bu şehirde zirveye çıkmış olduğudur. Hatta kadim (Yunan) filozoflarını bile geçen Paris bilginlerinin eline su dökebilecek bir Avrupa bilgini yoktur. Bilginlerin, sonuçları deneylerle kanıtlanmış bütün bu bilimlere ilişkin bilgisi iyice oturmuştur. Paris'de ekonomik ve ticari hayatın altyapısını oluşturan ulaşım ve iletişim teknolojisi alanındaki gelişmeler de çarpıcıdır (Newman 2004: 179, 242—252).

Ancak geleneksel siyasetin belirleyiciliği anlayışıyla yetişmiş bir Müslüman âlim olarak Tahtâvî, Fransız siyasî düzenini, mensup olduğu geleneksel düşünce tarzına göre kısmen aklîleştirerek tasvir eder. Örneğin o, Fransa'da gözlediği hürriyet olgusunu islâm siyasî düşüncesinin iki temel taşı olan "adalet ve insaf" terimleriyle anlatır (Newman 2004: 89, 194, 206). Onun Fransa'da gözlediği, kadim siyaset dilinde *medeniyyut-tab'* olarak tanımlanan insanın ancak toplumun bir üyesi olarak kendini gerçekleştirebileceği, iyi ülkenin adalet ilkesine dayanacağı ve hükümetin amacının yönetilenlerin refahını sağlamak olduğu gibi Aydınlanma ilkeleri, kendi geleneğine de yabancı değildi. Rousseau'nun "yasayıcı" fikri de Müslüman filozoflar tarafından ele alınan Peygamberin işlevine benzemektedir (Hourani 1993: 70).

O, Fransız adalet sistemini takdir etmekle birlikte ülkesinin otokratik siyasî geleneğini göz önüne alarak Batı-tarzı parlamenter bir demokrasiyi savunmuyordu. Bu manada ülkesi için sadece Fransız vergi sistemini istiyordu (Newman 2004: 207). Bununla birlikte seyahatnamesinde, sosyal hayatın bir ilkesi olarak değişim ve değiminin gerekli faili olarak hükümet, halkın hükümet sürecine aktif olarak katılması ve bu amaçla eğitilmesi, yasaların durumlara göre değişmesi gerektiği ve bir zaman ve mekânda iyi olan yasaların diğerlerinde iyi olmayabileceği gibi yeni fikirler de vardı

(Hourani 1993: 70, 77).

Daha sonra Abduh başta olmak üzere Mısır aydınlarının akliye-te dayalı maddî bir medeniyet olarak Avrupa tasavvurları, Tahtâvî ve Afgânî tarafından etkilenmişti. Afgânî'nin medeniyet tasavvuru, Fransız tarihçi François Guizot (1787—1874)'dan mülhemdi. Gui-zot'nun 1828'de yayınlanan eseri, Afgânî'nin teşvikiyle bir müridi tarafından Arapçaya çevrilerek 1877'de iskenderiye'de yayınlandı. Kitabı evinde Ezherli öğrencilere okutan Afgânî, aynı zamanda Abduh'u *Ehrâm*'da (1877) hakkında bir yazı yazarak tanıtması için teşvik etmişti (Wendell 1972: 190—3). Guizot'nun tarihî bir perspektiften Avrupa'da dinin medeniyete dönüştürülmesi sürecini analizi, Afgânî gibi Müslümanlar kadar Ruslar dâhil bütün Doğulu aydınları etkilemişti (Evtuhov 2002). Avrupa'nın bugün gücünün zirvesine çıkması, onun dönüşüm tarzının evrensel geçerliğini gösteriyordu, Afgânî'ye göre. Avrupa'nın gelişme seyri, tüm halkların daha yüksek bir medeniyet seviyesine çıkmada izleyeceği zorunlu örüntüyü oluşturmaktadır (Keddie 1983: 183).

Batı medeniyetinin gücünü dehşetle algılayan Tahtâvî (Wendell 1972: 129) gibi Afgânî, Batı-egemenliğindeki dünyada kapıldığı derin özgürlük endişesinden, kurtuluş için maddî Batı medeniyetinin acilen benimsenmesi gerektiği sonucuna vardı. Ona göre temelde bilimsel ve teknolojik devrimin eseri maddî bir medeniyet olarak algıladığı Avrupa'nın başarısı, bilimin ve onun gerektiği gibi uygulanmasından -teknolojiden-, Müslüman ülkelerin zaafı da bunlardan yoksun olmalarından kaynaklanıyordu (Mahzûmî 1980: 224—5, Hourani 1993: 114). O, islâm ülkelerinin şiddetle ihtiyaç duyduğu teknolojik yeniliklerin yayılması için yabancı kelime ve deyimlerin yerli dile mâl edilmesini savunur. Batı'daki bilimsel ve teknik yenilikleri oldukça yakından izleyen Afgânî, Mısır'daki bazı makalelerinde cumhuriyetçilik ve anayasacılık gibi Batılı fikirler yanında telefonları ve henüz icat edilmiş fonografları da anar (Ked-
die 1972: 90).

Osmanlı aydınları için Batı'nın maddî gücü, âdil yönetimin eseriydi. ilk bakışta Afgânî (1987: 62—70)'nin "istibdâd Hükümeti" başlıklı yazısında da siyasetin belirleyiciliği anlayışı görülür. Ancak yakından bakıldığında burada onun belki de islâm dünyasında ilk kez Comte'un düşündüğü şekilde bir *teknokrasiyi* savunduğu ortaya çıkar. Kenny (1966: 25)'nin

ingilizceye “aydın hükümeti” (enligh-tened government) olarak çevirdiği “el-hükûmetü’l-mütenattısa” ile Afgânî’nin kasd ettiği “teknokrasi”dir. Ona göre bu bilirkişi *(esâtîn)* filozoflar, tedbirli ve basiretli bir baba gibi yaşadıkları sürece çocuklarının mutluluğunu sağlayacak şartları hazırlamaktan ve kısa ve orta vadeli hazırlıkları yapmaktan geri durmaz. Bu bilirkişiler ülkenin ayakta durmasının ve reayanın hayatının ziraat, sanayi ve ticarete bağlı olduğunu bildikleri gibi bunların ancak iki hususa riayetle hakkının verilebileceğini bilirler: Gerçekte ikisinin esas sebebi olan birincisi, gerçek faydalı bilimler ve faydalı sanatlardır. ikincisi ise ziraî araçlar ve sanayi makinelerinin hazırlanması ve kara ve deniz ticaretinin gelişimi için gerekli iletişim-ulaşım altyapısının sağlanması. Ona göre Batılı bilimsel icatlar, dine bir etkisi olmaksızın benimsenebilirdi (Keddie 1972: 165).

Tahtâvî’de olduğu gibi burada Afgânî’de de *refah* gibi geleneksel kavramların anlamlarının modernleştirildiğini görürüz. Osmanlı’da *terfhi-i ibâdillâh* (Allah’ın kullarının refaha kavuşturulması) olarak anlatılan refahın temininin hükümetin temel görevi olduğu tezinde bir yenilik yoktur. Ancak Tahtâvî ve Afgânî gibi moder-nistlerde artık medeniyet, refah ve terakkî kelimeleri özdeş hale gelir. Michel Foucault, modern devletin teknokratik mantığını “yönetim zihniyeti” *(governmentality)* kavramıyla anlatmıştı. Modern devlet, “yönetim için bilgilenme” düsturunca nüfus ve ilgili özelliklerinin istatistiğini çıkararak toplumsal bedeni iyice tanımayı ve sürekli denetim altında tutmayı hedefler. işte Afgânî (1987: 70), belki de islâm dünyasında ilk kez kullandığı *istatistik* kavramıyla Batılı modernliğin bu yönünü Doğulu teknokratlara *(esâtîn)* örnek gösterir.

Muhtemelen Tunuslu Hayreddîn’in etkisiyle, Tahtâvî’de olduğu gibi Abduh (1980: I/354)’da da sadece bilimsel-teknolojik değil, politik alanda da ortogenez anlayışı bulunur. Ona göre din, şû-râyı Müslümanlara vacip kılmakla birlikte onun nasıl uygulanacağı hakkında belli bir model önermemiştir. O yüzden faydalı bulunduğu takdirde bunu Müslümanlardan alarak özel bir sisteme dönüştüren ulusların demokratik rejimlerini model almakta sakınca yoktur. O da Tahtâvî ve Afgânî gibi pozitivistik bir zihniyetle islâm’ı bizzat *medeniyet* ve *faaliyet (terakkî)* ile özdeşleştirir (Hourani 1993: 139, 144). Ona göre Avrupalıların servet ve güç kazanmala-

rını sağlayan temel faktör, bilim ve kültür alanında yaptıkları atılımdır; o halde ilk iş, bu bilimleri ülkede yaymak için olanca güçle çalışmaktır (Adams 1968: 135). Din, karakterlerini yeniden şekillendirdiği takdirde Müslümanlar bilimsel ve kültürel başarıda yarışarak Avrupalılarla eşit hale gelebilirler.

islâm dünyasında gittikçe artan Batı-kaynaklı mekanik modernleşme süreci, tabiatıyla Afgânî ve Abduh'un ümmetin bunalımının teşhis ve tedavisine ilişkin öncelikler sırasını değiştirmesine yol açtı. Afgânî'nin, islâm'ın bilim ve felsefeyle uyumu hakkındaki tezleri, gerçek amacı bakımından benzeri apolojetik yazılardan kritik bir farka sahipti. Sonraki yazarlar daha çok modern Batıcıları ikna etmek için islâm'ın bilim ve felsefeyle uyumlu olduğunu savunurken, Afgânî, benzer tezlerle daha çok dindar-muhafazakâr kesimi modern bilim ve felsefeyi kabul için iknaya çalışır (Keddie
1972: 160, 161, 165).

O, böylece tabir caizse bir taşla iki kuş vurmayı amaçladı. Bir yandan görünüşte, islâm'ın modern bilim ve felsefe ile uyumlu olduğunu ve dolayısıyla bunları kabul etmenin günümüz Müslümanları açısından bir mahzuru olmadığı, hatta modern bilgiye karşı mücadelenin aslında kendi dinlerine karşı mücadele anlamına geldiği, öte yandan ince bir stratejiyle, daha sonra Renan ile müzakeresinde açığa vurduğu gibi, aslında dinin de bilim ve felsefeye tâbi' olduğu mesajını verdi. Nitekim onu istanbul'daki son günlerinde tanıyan Seyyid Hüseyin Han Adalet isimli bir arkadaşının tanıklığına göre Afgânî, daha açık bir ifadeyle, islâm'ın başına gelenlerin sorumlusu olarak tuttuğu despotik hükümdarlarla ulemâyı kasd ederek, " … Onlar bilmeliler ki dini bilim kisvesine sokmadıkça bilim ve medeniyet insanları sınıfında yer alma hakkı bulamayacaklardır" der (Kudsi-Zadeh 1971: 11).

Abduh için değişim ve ilerleme, tartışmadan öteydi. Onun için, bir nesil önce Tunuslu Hayreddîn'in tartıştığı gibi samimi Müslümanların modern hayat ve düşünce tarzını kabul edebilip edemeyeceği meselesi geride kalmıştı; çünkü Müslümanların artık bunları kabul etmekten başka şansı yoktu. Câbertî'nin hem maddî, hem manevî alanda Batı'nın üstünlüğünü itirafı, krizin göründüğünden çok daha derin olduğunu gösteriyordu. Artık mesele, modern dünyada yaşayan birinin hala samimi bir Müslüman olarak

kalıp kalamayacağı; diğer bir deyişle Müslüman kalarak terakkînin nasıl gerçekleştirilebileceği idi.

Bu sebeple Afgânî'den farklı olarak onun yazılarının çift-yönlü bir apolojetik mesajı vardı. Mesajı, öncelikle Batı medeniyetinin kabulü konusunda çekimser davranan muhafazakâr Müslüman kesimden, ulemâdan ziyade çağdaş dünyada bir hayat rehberi olarak islâm'ın veya aslında herhangi bir semavi dinin yeterliğinden kuşku duyan modern zihniyetli aydınlara yönelikti. Zira potansiyel gücüyle bu sınıf, iki ucu keskin bir kılıç gibiydi; bunlar, normatif sekülerizm safına geçtikleri takdirde ümmete en büyük tehlikeyi arz edecekler, tam aksine ikna edilerek islâm'a kazanıldığı takdirde ise islâm dünyasının kurtuluşu hareketinde başı çekecekti.

Abduh, ilerlemenin zorunluluğunu savunarak birinci muhafazakâr gruba islâm topluluğunun henüz dinamizmini tamamıyla kaybetmediğini, Kur'ân hükümlerine dayanarak ilerlemeyi açıklayarak da dine güvensizlik gösteren ikinci gruba islâm'ın ilerlemeye engel olmadığını anlatmaya çalışıyordu. Ona göre islâm, ilerleme vesilesi olabileceği gibi Müslümanları çağdaş medeniyetin iyi yönlerini kabul ve zararlı sonuçlarından kaçınma konusunda yönlendirebilecekti. Abduh, Müslüman milletlerin ancak Avrupalı entelektüel atılımın ürünü bilimleri kazanarak tekrar güçlü ve müreffeh olacakları kanaatindeydi ki onlar, bunu, islâm'ı terk etmeden yapabilirlerdi; zira islâm tabilerine, aklın bütün ürünlerini kabul etmeyi öğretmiştir (Hourani 1993: 139—151).

Ancak Hayreddîn ve Kemal'den farklı olarak Abduh, bu noktada gündeme gelen, Batı medeniyetinden neyin alınıp alınmayacağının belirleneceği "bid'atın ölçütü" kritik meselesine girmez. Zira artık, açık veya örtük olarak veri alınan islâm değil, çağdaş dünya idi. Onun için esas mesele, söz konusu her iki kesime de bir hayat tarzı olarak islâm'ın çağdaş dünyada geçerliğini, daha basit bir ifadeyle, islâm'ın artık "işe yarayıp yaramadığı"nı göstermekti, islâm' ın mutlak hakikatini değil. Artık Müslümanların ortaçağlarda olduğu gibi uzun boylu, teorik, teolojik tartışmalara girişecek vakti yoktu. Örneğin Mu'tezilî görüş doğrultusunda Kur'ân'ın yaratıl-mışlığı nazariyesini destekleyen tartışmalı bir ifade, *Risâletüt-Tevhîdin* sonraki baskılarında çıkarılmıştı. Bundaki birinci amaç, ihtilâflardan çok ortak inancı vurgulamak suretiyle Müslümanlar arasında dayanışmayı sağlayacak ortak islâmî kimliği güçlendirmekti. ikinci ve

temel amaç ise, hakikatinin keşfinden çok islâm'ın çağdaş dünya açısından geçerli anlamını bulmaktı. Abduh (1980: III/323)' un eserlerinde kullandığı "gerçek islâm"dan kasdı budur aslında.

F. Batı Medeniyetine Eklektik Yaklaşım

Batı medeniyetini meşrûiyete dayalı düzen başarısı olarak tasavvurları uyarınca Osmanlıların Batı-tarzı kalkınma stratejisi, genelde *ortogenez* anlayışına dayanıyordu. Buna karşılık Mısırlıların ilerleme stratejisi, Batı'nın maddîyatı ile islâm'ın maneviyatı arasında *eklektisizm* veya senteze dayanıyordu. Bu konuda ana ilham kaynağı Japonya idi. Japon örneğinden esinlenenlere göre ilk bakışta toplulukların benimsediği değer manzumelerine göre değişen ahlaka karşılık Batılı bilim ile teknoloji, değerden-bağımsız, objektif ve evrenseldi. Ancak zamanla bu kanaatin geçerlik derecesi sorgulamaya açıldı. Gündeme gelen temel sorulardan *birincisi,* bunun gerçekten böyle olup olmadığıydı. *İkincisi,* eklektisizmin bu iki maddeyi kapsayıp kapsamadığıydı. *Üçüncüsü,* değer-yüklü ahlakın bile islâm dünyası tarafından korunmaya değer olup olmadığıydı.

Tahtâvî'nin Paris seyahati esnasında Fransa değerlendirmesi, Batı medeniyetinin maddî gücünü, âdil yönetim başarısının eseri olarak gören Osmanlı aydınlarınınkine benzer. Yıllık geliri 100, 000 Franktan aşağı olmayan mütevazı bir mesleğe sahip bir Parisli bulmak mümkündür; Tahtâvî'ye göre bu, onların siyasî düzenlerinin dayandığı tam adalete sahip olmalarından dolayıdır (Newman 2004: 247). Ancak geleneksel bakış açısını yansıtan bu değerlendirmenin ötesinde Tahtâvî, Osmanlı gözlemcisi Ebubekir Râtib gibi Batı'yı çelişkili olarak algılamıştı. O, Batı'nın medeniyet alanındaki atılımını takdirle tasvir ederken, din ve ahlaktan uzaklaşmalarını, sekülerleşmeyi şiddetle tenkit eder (Hourani 1993: 82). Ancak Râtib, hem bir âlim değil, kalemiye mensubu olduğu, hem de

Viyana’da sekiz ay gibi nisbeten daha kısa bir süre kaldığı için bu algılamasında mazur görülebilirdi. Oysa Tahtâvî, hem bir âlimolduğu, hem de beş yıl gibi uzunca bir süre Paris’de kaldığı için onun gibi pek mazur görülemezdi.

Kanaatimce Tahtâvî gibi öncü Müslüman aydınlar, “medeniyet Avrupası” ile “küfür Avrupası”nı böyle dikotomik bir şekilde gözlemleyerek Abduh ve sonraki Müslüman aydınlarda görülecek bir mekanik eklektisizme zemin hazırlamıştı. XIX. asırda hemen hemen bütün Müslüman aydınların temel çözüm yoluna işaret için atıf yaptığı *i’dâd-ı kuvvet* âyetinden “kâfirlerle islâm ile savaş için kullandıkları aynı silahlarla savaşılması gerektiği” ilkesini çıkaran Abduh, bu silahları bilimsel-teknolojik ve askerî güç aracı olarak görür. Ona göre bu âyetin anlamınca, zamanımızda onlara karşı top ve tüfekler, savaş ve hava gemileri ve diğer savaşma araçlarının imalatıyla rekabet edilmelidir.

Bütün bunlar ise Müslümanları doğal bilimler ve teknoloji alanında ilerlemekle yükümlü kılar, zira ancak bu sayede askerî hazırlık sağlanabilir (Adams 1968: 130, Mahzûmî 1980: 145). Bu anlayış, Abduh (1980: III/331)’u, özlenen ilerlemenin ancak Batılı bilim ve teknikle islâmî ahlakın senteziyle sağlanabileceği kanaatine götürmüştü. Farah Antun (1874—1922) ile ünlü tartışmasında dediği gibi: “islâm, asla medeniyet yolunda tökezleyip kalmayacak, ancak o, bu medeniyeti arızalarından arındırarak yeniden yapılandıracak ve böylece birbirleriyle tanıştıklarında medeniyet, islâm’ın en güçlü yardımcılarından biri olacaktır.”

Abduh’un bu mekanik eklektisizmi, bilahare Türkiye’de ondan etkilenen II. Meşrûtiyet dönemi islâmcılık düşüncesinde de görüldüğü gibi giderek islâm dünyasında hâkim düşünce tarzına dönüşecektir. Modern dönem boyunca Müslümanlar romantik tarih görüşüyle bir yandan geçmiş islâm medeniyetini yüceltirken, öte yandan da özlenen ilerlemenin tahsili için “Hikmet, müminin yitiğidir” anlayışıyla Batı medeniyetinin formel kısmıyla islâm dini ve ahlakının düz bir sentezini savunmuşlardır. Sözgelimi Abduh’un Türkiye’deki taşıyıcısı sayılan Mehmed Akif’in şu şiiri, bu tavrın tipik ifadesidir: “Sırr-ı terakkînizi siz; / Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz. / Onu kendinde bulur yükselecek bir millet, / Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket. / Alınız ilmini garbın alınız sanatını, / Veriniz hem de mesainize son süratini. / Çünkü kabil değil artık

yaşamak bunlarsız, / Çünkü milliyeti yok sanatın ilmin yalnız” (Aktaran, Kara 1987: I/XXII).

Doğu dünyasında kendi kültürünü koruyarak Batılı bilim ve tekniğin kazanılabileceğini gösteren tek ülke olan Japonya, Osmanlı gibi kendi kimliğini koruyarak Batılılaşmayı hedefleyen Doğulu ülkelere ilham kaynağı olmuştu. Japonya, zorunlu, genel eğitim programında Batılı bilimi yerli ahlakıyla bütünleştirerek kalkınmayı başarmak suretiyle Sultan Abdülhamid’e de ümit vermişti (Okay 1989: 9, Karal 1988: 254—5). Bu resmî bakışa göre evrensel sayılan bilim, islâmî olsun, Japon olsun, herhangi bir Doğulu ahlak ile çelişik değildi (Worringer 2004). Hedef, “Avrupa’nın hasta adamı” yerine “Yakın Doğu’nun Japonyası” olmaktı. Ancak gösterdiği parlak teknolojik atılımla kendini Batılı, medenî uluslar camiasına kabul ettirmeyi başaran Japonya’nın modernleşme sürecinde yerli kültürünü nasıl koruyabildiği genelde sorgulanmadı. Tek mihver çağ-sonrası medeniyet olan Japonya’nın modernleşmesinde Carol Gluck’un da dikkat çektiği gibi din, Rusya ve Osmanlı’ya göre din daha az rol oynamıştı (Aktaran, Deringil 1999: 17). Dahası modernleşen Japonya da daha sonra Fransa ve ingiltere gibi bir sömürge imparatorluğu olmaya yönelmişti.

Japon örneği, bu itibarla daha derinden sorgulanmaya muhtaçtı. Burada önemli olan, Batı’dan alınacak değerden-bağımsız şeylerin belirlenmesine imkân verecek “bid’atın ölçütü” meselesiydi. Hay-reddîn ve Kemal gibi öncü Müslüman aydınların düşünce tarzında eklektisizmin içeriğini belirleyen, *ortogeneze* bağlı misilleme anlayışıydı. Tunuslu (1986: 90—3) Hayreddîn bunu daha net olarak ifade eder. iş, -yani medeniyet-başkalarından çıkmış ve delillere uygun, hele de *elimizdeyken alınmış* (vurgu, BG) ise onu inkâr ve ihmale imkân yoktur, tam aksine görev, onu geri alarak istifadedir. Belli bir din mensubunun başkasının dinini yanlış görmesi, Avrupa toplumunun yaptığı gibi dünyevî maslahatlara ilişkin eylemlerinden güzel bulduklarında *(istihsân)* ona uymasına engel değildir. Nitekim hala yaptığı gibi Avrupa uygun gördüğü şeylerde başkalarına uyarak bugünkü seviyesine çıkmıştır, ona göre. Hak, insanlarla değil, bilakis insanlar, hakla bilinir. Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın buyurduğu gibi, “Hikmet, müminin yitiğidir, nerede bulursa alır.” Hayreddîn’in Batı’dan alacağı, tamamıyla objektif ve metodolojik

hususlardır; örneğin zamanında Gazâlî, Yunan felsefesinden aldığı mantığı ehl-i sünnet kelamının hizmetine sokmuştu.

Hayreddîn (1986: 92), Batılı yeniliklerin benimsenmesinde ölçüyü verecek *bid'at* kavramını açıkça kullanmasa da Arapça metinde geçen *istihsân* (güzel bulma) kavramı, bid'at-ı haseneye işaret eder. O, tezini temellendirmek için Maliki ve Hanefî iki fakihten alıntı yapar. Birincisi klasik Malikî fukahasından Muhammad b. Yusuf 'Abdarî Mevvâk (—1491), *Sünenü'l-Mühtedîn* isimli eserinde, Müslümanların, doğrudan şeriata aykırı düşen haram şeylerde yabancılara benzemekten yasaklandığını, ancak yabancıların mendup, vâcip veya mubah olarak yaptıkları şeylerin sadece onların eseri olmasından dolayı terk edilemeyeceğini, çünkü şeriatın Allah'ın izin verdiği şeyleri yapanlara benzemeyi yasaklamadığını ifade eder. Hayreddîn'in ikinci olarak atıf yaptığı, Osmanlı'da da çok sayılan ibni 'Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr* isimli kaynak eserinde kulların salahıyla ilgili hususlarda yabancılara benzemenin zararlı olmadığını belirtir. Ali Süavi'nin usûl-i fıkıh ilkelerini Batılı metodoloji vasıtasıyla yeniden yorumlama projesi, muhtemelen takdirle andığı Hayreddîn'in bu vizyonundan mülhemdi (Çelik 1994: 594).

Namık Kemal (2005: 163, 360), Hayreddîn'in yaptığı gibi fık-hî-teorik bir tartışma yerine somut örnekler üzerinden *bid'at* kavramını açıklayarak aynı anlayışı savunur. O, öncelikle gerçekçi bir tutumla Batı-egemenliğindeki bir dünyada ayakta kalmak için gerekenin yapılmasından başka çare olmadığını vurgular. Ona göre mademki dünyaya mutlak galebesi teslim edilen medeniyet dünyasını tuttuğu yoldan çevirmeye güç yoktur; arada kendi hakkımızı kaybetmeksizin o yola uymak zorunda olduğumuzu bilmeli ve çekingenliğimizi atarak bu zorunluluğun gereklerine uygun davranmaya çalışmalıyız. Ona göre medenileşmeye azimli uluslar, binbir kusur ve arızayla malûl Avrupa medeniyetini tamamıyla taklit etmek zorunda değildirler. "Babalarımızdan gördüğümüz dışında her şey bid'attır; dersler, bilgiler, kitaplar, makineler, icatlar ne işe yarar?" diyen Hintliler, Cezayirliler gibi sömürge haline gelerek özgürlüğü kaybetmek insanlığın şanına yakışmaz. Zira ekonomik ilkeler gibi birtakım ilmî gerçekler vardır ki dünyanın hiçbir yerinde değişmez. O yüzden medeniyetin gelişmesini istiyorsak, der

Kemal, bu tür yararlı gerçekleri ve buluşları bulduğumuz yerden alırız.

istediği Meclis-i Şûra-yı Ummet'i de bid'at olarak görenlerin olduğunu belirten Namık Kemal (1327: 180) sorar: "Ne yapalım? Endülüs'de Melik Cevher böyle bir meclis ilan ettiği zaman acaba bid'at olduğunu düşünmemiş miydi? Vapurlar da bid'at, almayalım da Yunan'ın limon kayıkları Girit'i mi zapt etsin?" Diğer taraftan medenileşme için Çinlilerden sülük kebabı yemeğini almaya muhtaç olmadığımız gibi Avrupalıların dansını, evlilik yöntemini taklit etmeye de hiç mecbur değiliz. Ona göre kendi ahlakımızın kayıtları, kendi aklımızın ilkeleri, medeniyetin eserlerinin detaylarına fazlasıyla yeterlidir. Kemal (2005: 218, 219, 360), ingiliz medeniyetinin maddeten olumlu yüzüne karşılık manen olumsuz yüzünü vurguladıktan sonra Osmanlı-islâm topluluğunun manen iyi durumunu tasvir eder ve arkasından bunun bir de maddî gelişmeyle tamamlandığı takdirde "medeniyetimiz ne hale gelir?" diye sorar. islâm şeriatının kurtarıcı kaideleri ve halkın olağanüstü kabiliyeti muvacehesinde gerektiği gibi bir reform programı yürütüldüğü takdirde zamanında birçok kadim medeniyetin boy attığı Osmanlı ülkesinde iki asır içinde örnek bir medeniyet vücuda getirmek işten bile değildir ona göre.

Sonuç olarak zamanla islâm dünyasındaki aydınlar Batılı bilim ve tekniğin ilk başta göründüğü gibi değerden-bağımsız, evrensel olgular olmadığını anlamaya başladılar. Bu durumda ayrıca bir tercih gündeme geliyordu. Batı medeniyetinin değer-yüklü de olsa tercih edilebilecek yönü neydi? Şinasî gibi daha evrensel-seküler yönelişli son Osmanlı aydınları, konuya farklı yaklaşarak "Asya'nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrini mezcetmek"ten bahseder (Okay 1989: 29). Maalesef Şinasî felsefî şiirleri dışında düzyazılarında bu sözüyle kasd ettiğine açıklık getirmez. Ancak onun mez-cetmeyi hedeflediklerini "Doğu'nun bilge aklı ile Batı'nın orijinal fikri" veya kısaca çağımızda da ifade edildiği gibi "Doğu'nun bilge-liği ile Batı'nın bilgisi" olarak ifade etmek mümkündür (Cooma-raswamy 1943).

Medeniyetsel eklektisizm konusunda gündeme gelen *üçüncü* kritik soru, değersel ahlakın bile islâm dünyası tarafından korunmaya değer olup olmadığı idi. Ahmed Midhat'a göre her iki medeniyetin maddî ve manevî meziyetleri vardır. Ferdî ve içtimaî ahlak üzerine odaklanan Doğu medeniyeti, buna karşılık son asırlarda maddî terakkiyi ihmal etmiştir. Tam aksine Batı ise maddîyatta inanılmaz ilerleme kaydederken ahlaken gittikçe

çökmüştür. Namık Kemal (2005: 218) de İbret'teki yazılarından birinde Londra örneğinde medeniyetin olumlu yönlerini saydıktan sonra "Vakıa medeniyet oralarda dahî bütün bütün nekâisten beri değildir" diyerek aynı noktaya dikkat çekiyordu. Şu halde müstakbel medeniyet, Midhat'a göre Batı'nın maddîyatıyla Doğu'nun maneviyatının sentezine dayanacaktır. Dahası Midhat, Stockholm'deki Oryantalistler Kongresi'nde karşılıklı olarak bu sentezi, sadece Doğu değil, Batı için de belki de mümkün tek çıkış yolu olarak gösteriyordu
(Okay 1989: 31).

Midhat, Avrupa'yı gözlerken resmî tonlu fikirlerinden ziyade içten izlenimlerini aktarır. "Oyle her yönden bayındır, süslü, düzgün ülkeleri görüp de kendi ülkemin bunlara benzememesini tahayyül edememek benim için asla kabil olamaz. Ancak Avrupa'nın şu zâhirî ümranına karşılık bizdeki manevî bayındırlığı bir hikmet nazarıyla görüp hikmet fikriyle düşünerek kendime teselli vermeliyim" (Okay 1989: 31'den sadeleştirerek). iki medeniyetin durumları arasındaki bu psikolojik karşılaştırma, önce bizzat Avrupa içinde Protestan ile Katolik aydınlar arasında görülmüştü. XIX. asırdaki kültür savaşında Protestan aydınlar, kendi ülkelerinin nisbî refahını örnek göstererek Katolik aydınları ilerleme karşıtlığıyla itham etmişlerdi. Katolik yazarlar ise Protestan ülkelerin sahip olduğu millî servetin, millî maneviyatlarına eş olmadığı antiteziyle buna karşı çıktılar.

ingiltere'de tanıştığı oryantalistlerin kibrinden infiale kapılan Ahmed Fâris Şidyâk (1804—87), 1855'te Paris'de yayınladığı eserinde Batı medeniyetini ve oryantalist aydınlarını şiddetle eleştirdi. O da sömürgeci Batı'nın aydınlarına karşı, Avrupa'da Protestanların ilerleme karşıtlığı ithamına uğrayan Katolik apolojetlerin kullandığı tezi savundu: maddî olarak zengin ama manen çürümüş Batı'ya karşı, fakir ama manen güçlü ve mutlu Doğu (Alwan 1970, al-Bagdadi 1999, Sheehi 2004, Dawn 1993). Ancak "Batı'nın maddî üstünlüğünü Doğu'nun ahlakî üstünlüğü" ile karşılaştırma, daha doğrusu dengeleme yönelişi, Midhat'ın "kendime teselli vermeliyim" sözüyle de vurguladığı gibi, psikolojik bir savunma, teselli mekanizması olarak da görülebilirdi; en azından Osmanlı Devleti için. Oysa Mısır'da Câbertî'nin işgalci Fransızlar örneğinde Batılı medeniyet hakkındaki gözlemi, ahlakî bakımdan Müslüman öz-tatminini yıkıcıydı. Onun Batılıların bilim ve teknoloji konusunda üstünlüklerini takdiri kadar

onların moral üstünlüğünü ve zımnen zamanındaki islâm cemaatinin ahlakî iflasını itirafı irkilticiydi
(Wendell 1972: 116, 120).

Ancak halefi Tahtâvî, Paris gözlemlerinde Batı'nın medeniyet alanındaki atılımını takdirle tasvir ederken din ve ahlaktan uzaklaşma olarak kendini gösteren sekülerleşmeyi şiddetle eleştiriyordu (Hourani 1993: 82). O, Abduh gibi sonraki Müslüman aydınlarda görülecek mekanik eklektisizme zemin hazırlayan "medeniyet Av-rupası" ile "küfür Avrupası"nı dikotomik olarak gözlemini çeşitli yollardan tevile çalışır. *Birincisi,* onun önerdiği, Müslümanların Batılı medeniyeti benimsemek suretiyle eski haşmetlerine tekrar kavuşabilecekleri fikrinin, zımnen, *ortogenez* dediğimiz, daha sonraki Müslüman aydınlarda sıkça karşımıza çıkacak olan, Batılı medeniyetin ortaçağ islâm biliminde temellendiği tezini içermesi
(Newman 2004: 105).

ikincisi, Katolik ve daha sonraki Müslüman apolojetlerde sıkça gördüğümüz gibi Batılı toplumsal ahlakı ağır eleştirisinin, bilimsel-teknolojik olarak ileri Batı medeniyeti karşısında duyulan aşağılık duygusunu telafiye yönelik bir tür psikolojik mekanizma işlevi görmesi. Oysa Câbertî'nin Batı'nın hem maddî, hem ahlakî, her iki alanda da üstünlüğünü itirafı, bu tevile meydan okuyordu. Tahtâvî, bu konuda bir adım daha ileri giderek yaptığı teville, kolektif ve bireysel cömertlik arasında bir ayırıma gitmiş ve beğendiği toplumsal dayanışmayı kolektif, eleştirdiği bencilliği ise bireysel olana hasretmiştir (Newman 2004: 88—90). Yani Paris'de takdir toplayan hayırseverlik müesseseleri, aslında Avrupa insanının karakterinin değil, politik sisteminin eseriydi. Uçüncüsü Tahtâvî, çeşitli vesilelerle Avrupalı Katolik Hıristiyanlar ile Mısırlı Kıpti Hıristiyanları birbirinden ayırmak suretiyle Batı'da akıl karşısında yenilenin otantik din değil, yozlaşmış Hıristiyanlık, Katoliklik olduğunu ima etmiştir.

Ancak Mısır'da ilerleyen modernleşmeye paralel olarak Tahtâvî' nin özellikle *Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye'de* görüldüğü gibi düşünce tarzı da pozitivizme kayacaktır. Ona göre bu dünyada hükümetin varlık sebebi refahı sağlamaktır, beşerî refah ise medeniyetin yaratılmasına bağlıdır. Tahtâvî, artık medeniyetin varlık sebebi olarak gördüğü "refah"ı XIX. yüzyıl Avrupa'sının anladığı şekilde "terakkî"yle özdeşleştirir ki Avrupa'da özellikle Fransa, bu te-rakkînin normunu oluşturur. Burada görüldüğü gibi

terakkî ise temelde bilimsel-teknolojik gelişmeden kaynaklanır. Tahtâvî, Süveyş Kanalı, Panama Kanalının planı ve Amerika'da kıtalar-arası demir-yolları döşenmesi gibi büyük yenilikler çağında yaşadı ve tanık olduğu bu yeniliklerden, özellikle buhar makinesini öven bir şiir yazacak kadar ulaşım ve iletişim teknolojisi alanındaki yeniliklerden hayli etkilendi. Avrupa'nın kuvvet ve görkeminin sırrı, aklî bilimleri geliştirmesinde yattığından Mısırlılar bunları bir an önce benimsemelidir ki bu benimseme, taklitten çok kendi orijinal malına kavuşma anlamına gelmektedir. Zira Avrupa bu ilimleri bir zamanlar zaten Araplardan almıştı; şimdi Araplar, Türk ve Memlukların hâkimiyeti altında kaybettikleri aklî bilimleri Batılılardan tekrar alarak modern medeniyetin yörüngesine girmelidirler (Li-vingston 1996: 554, Newman 2004: 105, Hourani 1993: 77—82).

Burada ilk bakışta Tahtâvî, Hayreddîn veya Kemal'de de görülen bir ortogenezi savunur görünmektedir. Fakat yakından bakıldığında durumun oldukça farklı olduğu görülecektir. Zira Hayreddîn veya Kemal'e göre Batı'nın islâm'dan ödünç aldığı, Tahtâvî'nin öne sürdüğü gibi sadece bilim veya teknik değil, sosyo-politik pratik ve müesseselerdir. Tahtâvî, böylece aslında Comte'un Fransız oryantalizmi sayesinde geliştirdiği "Arap medeniyeti" imajının tuzağına düşüyordu. Onun muhtemelen Fransa'dan döndükten sonra okuduğu Comte (2000: III/108), medeniyet tarihinin üçüncü ve son aşamasını oluşturan pozitif-endüstriyel çağı, pozitif bilimlerin XI. asırda Araplar vasıtasıyla Avrupa'ya geçişiyle başlatır. Oysa daha sonra Batılılar, Arapların da aslında Yunan'dan aldıkları bilim ve felsefeyi asıl sahipleri olarak geri aldıklarını iddia edeceklerdi. Demek ki Akdeniz medeniyetini sahiplenmenin sonu yoktu. Son yıllarda yapılan bazı araştırmalar (Burkert 1992) da Yunan bilim ve felsefesi üzerindeki güçlü kadim Mısır etkisini ortaya koyacaktı.

ikincisi, Tahtâvî'nin Batı bilimini yeniden kazanmak için tavsiye ettiği yol da oldukça basit ve mekanikti. Yunanlılara kucak açan eski Mısır kralları gibi Mısır'a yerleşmeye teşvik edilecek yabancılardan öğrenilecek ne varsa öğrenmek ve almak (Wendell 1972:
129—30).

G. Modernizmin Türleri

Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin kendilerine meydan okuyan Batı medeniyetini tasavvur tarzları, onların geleneği dönüştürme tarzlarını, diğer bir deyişle gerçekleştirecekleri modernizmin türlerini de belirleyecekti. *Modernizm*, "yeni bir dünya kurma vizyonu", *ideoloji* ise "bu vizyonu gerçekleştirme projesi" olarak alındığında Osmanlı ve Mısırlı düşünürleri karşılaştırmak için ikisinin de paralel iki türü ayırt edilebilir: "Pasif/aktif modernizm" yanında "diskörsif/para-digmatik modernizm" ve karşılığında "yumuşak/sert ideoloji" ve "sosyoloji/ideoloji" ayırımları. "Pasif/aktif modernizm"den önce ise bir "ön modernizm" aşamasının geldiği gözlenebilir. En net "inan-ma-kuşkulanma-yeniden inanma" diyalektiğiyle anlaşılabilecek bu sürecin aşamaları, "savunma-eleştiri-inşa" kavramlarıyla özetlenebilir. Dünya hayatında eylemlerine anlam kazandırmak için bir dine inanmak zorunda olan insan, hızla değişen bir dünyada inandığı dinin geçerliği sorgulamaya uğradığında doğal olarak önce onu savunma ihtiyacını duyar. Ancak meşrûiyet krizinin giderek artması karşısında savunma iyice zorlaşır ve artık sürdürülemez hale gelir. "On modernizm" anlamına gelen bu *apolojetik* bir süre sonra yerini benimsenen dinin, somut olarak dinin geleneksel aydınlarının eleştirisine bırakır ki "pasif modernizm" anlamına gelen bu *eleştiri* de "aktif modernizm" anlamına gelen yeniden-inanmayı sağlayacak bir öğretinin *inşa*sına zemin hazırlar.

Avrupa'da bu süreç, Katoliklik ve Protestanlık ile bunlara bağlı topluluklar arasındaki bölünme açısından incelenebilirdi. Kendini hâkim Katolik Hıristiyanlıkla özdeşleştiren italya ve daha sonra Fransa'nın merkezinde yer aldığı Latin Avrupa'ya başlıca Anglo-Cermen Avrupa'dan Protestanlık adını alan itiraz yükseldi; Hıristiyanlığın yeniden-biçimlendirilmesi olarak Reformasyon kadar Aydınlanma da bu Anglo-Cermen topluluğun, Protestan ruhun eseri sayılabilirdi. Farklı perspektiflerden gerek Luther, gerekse de Calvin, geçerliği sorgulamaya uğrayan Hıristiyanlığı savunarak kendi içinde dönüştürülmesine çalışmışlarsa da Aydınlanma, bu, dini kendi içinde dönüştürme projesinin çıkmazını göstererek dinin dışarıdan yenilenmesine yönelik modernizm ve

sekülerizme giden yolu açmıştı. Bu bakımdan “ön, pasif ve aktif” modernizm aşamalarını, Aydınlanma’nın üç damarında görmek mümkündü. Empiri-sizme dayalı entelektüel apolojetik ile Reformasyonun Hıristiyanlı-ğın geçerliğini gösterme çabasını sürdüren başlıca Locke ve Hume, “ön modernizm”i temsil ediyorlardı. Hobbes ve Voltaire gibi Aydınlanma üdebâsı ise güçlü eleştirileri ile Hıristiyanlığa duyulan güvenin sarsılmasında önemli rol oynayarak “pasif modernizm” dediğimiz şeyi başardılar.

Bizim “pasif modernizm” adını verdiğimiz Aydınlanma’nın misyonu, Arnold Gehlen tarafından net bir şekilde ifade edilmiştir: “Aydınlanma’nın öncülleri ölmüştür; ancak onun sonuçları devam ediyor” (Habermas 2002: 3). Aydınlanma’nın devrimci kanadını temsil eden Rousseau ve Kant ise, bu “pasif modernizm” ile *otonomi* kavramıyla insanın kendi kendine yolunu bulması özlemini dile getiren Kant’ın felsefî mirasına dayanan Hegel’in başaracağı “aktif modernizm” arasında köprü olmuşlardı. Aydınlanma’nın pasif mo-dernizmi, Hegel’in aktif modernizmiyle tamamlanmış, böylece dinin içeriden kadar dışarıdan yenilenmesi de Cermen-Protestan topluluğun eseri olmuştur.

Aydınlanma sürecinde beliren modernizmin dinin “savunma, eleştirisi ve dönüştürülmesine” yönelik bu üç aşaması, üç Tanrı anlayışıyla temyiz edilebilirdi. On modernizm, *teizm* ile karakterize edilebilirdi. Ateizm ile panteizme karşı şekillenen *teizm* ile *deizm* daha önce eşanlamlı kullanılıyordu. Ancak XVII. yüzyılın ortasında yoğunlaşan, “pasif modernizm”i temsil eden Hıristiyanlık eleşti-risiyle *deizm* semantik olarak teizmden ayrışarak “tabiî din” anlamını kazandı. Gerek Hegel’in aktif modernizmi başardığı, gerek Marx’ın bir adım daha ileriye giderek Hegel’in felsefî sistemini “se-küler bir din”e dönüştürdüğü, gerekse de Nietzsche’nin postmo-dernizmi başlattığı XIX. yüzyıl ise *ateizm* ve *agnostisizmle* temayüz etti.

“Eksik veya tam normatif sekülerizm” anlamına geldiklerinden modernizmin bu pasif ve aktif boyutlarının ikisi de *paradigmatik* olarak belirir. Buna karşılık *diskörsif* modernizm, özüne, paradigmasına dokunmadan yaşatmak üzere geleneği dönüştürmeyi ifade eder. iki modernizm türü arasındaki fark, gerektirdikleri ideolojik stillerin temyiziyle

daha iyi anlaşılır. Diskörsif modernizm, ideolojinin aksiyolojik türüne karşı sosyolojik türüne vücut verir. Gerek K. Mannheim, gerekse C. Geertz'in bulgularıyla, meşrûlaştırmanın tanımına uygun olarak geleneksel, sosyolojik anlamda ideolojinin temel işlevi "realiteye karşılık vermesi"dir. Bu realite ise, genel, fiziksel değil, özgül, tarihî bir realitedir (Boudon 1989: 24, 26).

Nitekim Mannheim (1960: 125, 118, 189, Seliger 1976: 80)'a göre

ideoloji, "belli bir tarihî ve sosyal durum ve bağlı olduğu dünyagö-rüşü ve düşünce tarzına bitişik bir genel-bakış"ı temsil eder. Bir ideoloji, karşılık verdiği sosyal ve siyasî ilgiler uyarınca total realitenin belli bazı yönleri hakkında doğruluk içerir.

"Diskur (söylem)" kavramının açılmasıyla diskörsif modernizm daha iyi anlaşılacaktır. Çağdaş sosyal teoride yaşanan lengüistik devirden *(linguistic turn)* sonra *söylem* kavramı, genelde ideolojinin lengüistik boyutu olarak görülmeye başladı. Çağımızda özellikle Kenneth Burke'ün retoriğe dayalı söylem incelemeleri sayesinde ideoloji ile selefi teoloji arasındaki akrabalık açığa çıktı. Ancak bu tasavvur, ideolojinin, sosyalin üstyapısal ucu olarak görüldüğü klasik Marksist bakış açısını yansıtmaktadır. Oysa bilgi sosyolojisinin doğuşunun da gösterdiği gibi, yaşayış ile düşünce tarzı arasında yumurta/tavuk ilişkisi vardır. Bu yüzdendir ki Foucault, geliştirdiği "diskörsif formasyon" kavramıyla söylemlerin sosyal pratiklerde içkin olduğunu göstermiştir (Purvis 1993). Dolayısıyla biz "diskör-sif modernizm" kavramlaştırmasında diskurun her iki, hem yaygın *lengüistik*, hem de Foucaultcu *sosyolojik* anlamını kasd ediyoruz. Zira ikisi de değişime zorlanan geleneği, pratik ve normatif boyutlarıyla özünde koruyarak yaşatma çabasını yansıtır.

Söylem, "taraftar kazanmak için başkalarını ikna etmek üzere benimsenen beliğ ifade tarzı", Foucault'nun deyimleriyle ideoloji, "hakikat politikası", söylem ise "hakikat ekonomisi" olarak tanımlanabilir. Anarşistik perspektife göre söylem, hakikatleri törpüle-meye, üstünü örtmeye yarar. Söylemle ilişkisi, ideolojinin alternatif bilgi türleriyle mukayesesiyle daha iyi anlaşılabilir. C. Geertz (1973: 196—231)'in dikkat çektiği gibi teorik açıdan dışsal bilgi kaynakları olarak *din, felsefe, bilim, sanat* ve *ideoloji* arasında bir ayırım yapmak mümkündür. Ancak pratik, işlevsel açıdan bakıldığında aradaki sınırlar bulanmaya başlar. Sosyal gerçekliğin tanım-

lanmasına yarayan dışsal bilgi kaynaklarından *bilim,* kültürün *teş-hîsî-eleştirel, ideoloji* ise *gerekçelendirici* boyutunu oluşturur. ideolojiler, insanın iyi ya da kötü siyasî bir hayvan haline gelmesine yarayan *sosyal düzenin şematik imajları* olarak kültürün ve değer kalıplarının inşası ve savunmasıyla aktif olarak ilgili kısmına tekabül ederler. Bu yüzden bu iki sistem, temsil ettikleri farklı durumları kapsamak için farklı sembolik-stilistik stratejiler kullanırlar. ideoloji dediğimiz *şematik imajlar,* realiteye bilim gibi *doğrudan, önermesel (propositional)* değil, *dolaylı, retoriksel* olarak tekabül eder.

Buna örnek olarak ünlü Taft-Hardley Yasası verilir. Amerikan senatosu, emek piyasasında sendikaların etkisini azaltmayı amaçlayan Taft-Hardley Yasası'nı tartıştıkları sırada sendikalar ona "köle emeği yasası" adını taktı. Sosyologlar bu tepkiyi ideologların nasıl şeyleri aşırı derecede basitleştirmeye yöneldiklerinin mükemmel bir örneği olarak gördüler (Boudon 1989: 21). Sendikacıların kullandıkları bu deyim, aslında gerçekliğin tahrifinden ziyade mübalağasını, bir seferberlik etkisi yaratmayı amaçlayan *sembolik bir eylemi, mecazı* yansıtıyordu. Geertz, bu örneğe Winston Churchill'in ikinci Dünya Savaşı esnasında ingiliz halkının hislerine tercüman olan bir söylemini ilave eder. Diğer taraftan Osmanlı'da Tanzimat döneminde revaç bulan "gâvura gâvur denmeyecek" sözü de meşrûiyet krizi anlarında bizzat halkın gösterdiği retoriksel yaratıcılığın çarpıcı bir örneğini oluşturuyordu. Bu açıdan bakıldığında Geertz'in onu, siyasetin ötesinde ahlak, iktisat, hatta estetiğe izafesinden de anlaşılacağı ve özellikle XIX. asır biliminde Darwinizm örneğinde görüldüğü gibi ideoloji, alternatif dışsal bilgi kaynaklarından biri olmaktan çıkarak bilim, sanat, felsefe ve elbette dini kapsayan genel bir düşünüş tarzı haline gelmektedir.

Bu kavramsallaştırmalar ışığında Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin izledikleri farklı entelektüel çığırlar daha iyi karşılaştırılacaktır.

Hindistanlı Ahmed Han ve iranlı Afgânî'nin ikisi de sömürgeci Batı medeniyeti karşısında özgürlüğe kavuşmak için dinlerini kökten dönüştürmek gerektiği sonucuna varmışlardı, ancak aralarında kritik bir amaç farkıyla. Bu dinî reformun amacı, Sir Seyyid Ahmed Han için islâm dünyasının Batı medeniyetiyle nihaî ve kaçınılmaz bütünleşmesi, Afgânî için ise Batı'ya misillemeydi. islâm modernizminin gerçek babası Afgânî,

Batı'ya direniş için bir taraftan dışarı-bakan siyasî düzeyde islâmî dayanışma ve seferberlik yoluyla birliğin sağlanması, diğer taraftan da içeri-bakan sosyo-ente-lektüel düzeyde gerekli dinî reformun yapılması çağrısında bulunmuştu (Fazlur Rahman 1970: 318). Bu açıdan Afgânî ile Abduh arasında örtük bir işbölümü yapıldığı gözlenebilirdi. Afgânî, nihaî hedef olan Batı medeniyetine direniş amacıyla Islâmî-Doğulu birliğin sağlanması için islâm'ı bir "sivil din"e dönüştürme işini üstlenirken, Abduh bunu tamamlayacak, islâm'ı bir "politik din"e, ideolojiye dönüştürme işini üstlenmişti.

"Politik din"den kasıt, Batılı modernliğin karakteristiği akliyete uygun, ideolojik dindi (Tafsilat, Cristi 2001). Aklîleştirme, basitçe *olan*'ın *olmalı*, gerçeğin *(real)* doğru *(true)* katına yükseltilmesi anlamına geliyordu. "Şeriat, ancak realiteyi açıklamak üzere gelmiştir; o, bu yüzden güzeli ihdas etmez", Abduh (1980: III/398)'un bu konudaki kilit ifadesi olarak okunabilirdi. Hâlbuki din, temelde güzellik *(hüsn)* değerine göre dünyaya anlam vermek, meşrûlaştır-mak için gelmişti. Dünya/âhiret ile Allah/insan arasındaki bir mutluluk yolu olarak görülebilecek *din*, Arapçada hem, *hüküm*, hem *âdet* (Tehânevî 1998: II/140), yani hem inanç, hem hayat tarzı anlamına geliyordu.

Ancak zamanla medineye hicretten sonra *hüküm* olarak din, *medine* ile *âdet* olarak dinden, diğer bir deyişle dinin değişen boyutu, değişmeyen boyutundan net olarak ayrılmıştı. Bunun başarıla-madığı Batı'da *hüsn*e *(beauty)* göre meşrûlaştırma yerini, klasik ekonomi politikle doğan *yararlığa (utility)* göre aklîleştirmeye bıraktı. Afgânî ve Abduh da geleneksel olarak usûl-i fıkıh literatüründe ihtiyatla kullanılan *maslahat*ı, yararlığa karşılık olarak islâm' da aklîleşmeyi sağlayacak temel değer haline getirdiler. ilim ile amel, din ile dünya birleştirilmediği takdirde Batı'da olduğu gibi uçlara düşülmesi mukadderdi; bu takdirde "doğru islâm" bir hüsnü kuruntudan ibaret hale gelecek, Batı'da olduğu gibi aşkın değer lerle bağını koparmış beşerî deneyimin ürünü bir külte dönüşmüş "gerçek islâm", "doğru islâm"ın yerini alacaktı.

Batı'da olduğu gibi Mıs ır modernistlerinde modernizmin *ön modernizm* olarak adlandırdığımız *ilk* aşaması, *apolojetik* denen dini savunma çabasıyla temayüz eder. Abduh gibi *apolojet* aydın, önce zahirî yetersizliğin

tarihî sebeplerini bulmaya yönelerek *ilim* ve *dinin* aslında *amel* ve *dünyaya* yeterli olduğuna kendini ve başkalarını inandırmaya çalışır ki burada tabiatıyla günah-keçisi bulma *(scape-goating)* mekanizması devreye girer. Aslında Araplara özgü din islâm'ın Acemlerin, Türklerin tahakkümü altına girdikten sonra yozlaşmaya başladığı ithamı buna örnek verilebilir. Dün Osmanlı, bugün de Batı medeniyeti, Müslüman Arapların özgürce yaşamasına engel olmaktadır. Ancak reel ile ideal arasındaki açığın eseri fiilî meşrûiyet krizinin büyümesi, tarihin dayatması karşısında bu apolojetik daha fazla sürdürülemez ve yerini Aydınlanma'da olduğu gibi *ikinci* aşama olan *pasif modernizm*e, sünnet ve bekçileri ulemânın eleştirisiyle bizzat dinin yıkıcı eleştirisine bırakır. Ancak onlar objektif ve sübjektif sebeplerle sadece islâm'a inancın sarsılması sonucunu doğuran pasif modernizm düzeyinde kalarak Batı' da olduğu gibi aktif modernizm düzeyine geçemediler.

Mısırlıların modernizm türünü daha iyi değerlendirmek için *paradigmatik* modernizm ile karşılaştırdığımız *diskörsif* moder-nizmin de *stilistik* ve *paradigmatik* olarak iki türü daha ayırt edilebilir.

Dil ile dünya arasındaki tekabüle göre yeni bir dünya, yeni bir söylem, yeni bir söylem de yeni bir dili gerektirmektedir. Bu yüzden gerek Namık Kemal, gerekse de Muhammed Abduh'un bu konuda başı çekmişlerdi. Orneğin Abduh (1980: II/318), otobiyografisinin başında, entelektüel mesleğinin temel amaçlarından birincisini "islâm'ın gerçek anlamını çağdaş insana anlatmak olarak" belirttikten sonra, ikincisini de "yazıda Arap dilinin üsluplarının reformu" olarak belirtir: Hem resmî yazışmalarda, hem basın dilinde, hem de günlük iletişimde kullanılan Arapçanın reformu. Çünkü Abduh (1980: III/13)'a göre, siyasetin sırrı gazetecilikte yatmaktadır; çağdaş dünyada gazete yazarı, artık elinde israfil'in surunu tutarak dünya minberine çıkmış bir hatip gibidir. Yeni Osmanlılar, iletişim devrimi yolunda birincisi, Türk dilinin sadeleştirilmesi, ikincisi de, Batılı edebî ürünlerin ilk kez Türkçeye tercümesi gibi iki önemli adım atmıştı. Başlarda devlet tarafından desteklenen bu iki hareket, ancak gazeteciliğin inkişafıyla kurulan yeni iletişim kanalları sayesinde anlam ve hız kazandı.[25] Böylece hem yeni bir toplumsal iletişim dili yaratarak kamuoyuna hitapta, hem de "yumuşak" bir ideolojik söylem geliştirmede basın önemli bir işlev üstlendi.

Diskörsif modernizmin birinci boyutu olarak “gâvura gâvur denmeyecek, köle emeği yasası” gibi gelenek veya modernliğin lehinde işleyen *retorik*, ikinci boyutu olarak ise *kavramsal değişim* alınabilir. Politik düşünce, geleneksel olarak büyük kitaplar perspektifinden incelene gelmiştir. Oysa çağımızda Alman tarihselci ve ingiliz analitik felsefe okulları sayesinde siyasî düşünceyi “politik söylemin dili” bakımından inceleme eğilimi başladı. Çağımızın ünlü bağlamsal düşünce tarihçisi Quentin Skinner’e göre “haddizatında kavramlar tarihinden çok, onların argümanda kullanılışlarının tarihlerinden” söz etmek mümkündür. Ona göre kavramsal değişme, ingiliz analitik filozoflarından John L. Austin’in “konuşma eylemi” teorisinden mülhem “lengüistik eylem” perspektifinden incelenmelidir. Austin’in “konuşma eylemi” teorisinin ortaya koyduğu “konuşmak, aslında eylemektir” gerçeği, Doğu-Osmanlı dünyasında asırlardır “üslub-ı beyan, aynıyla insan” düsturuyla biliniyordu ki klasik edebiyat eğitimiyle yetişen Namık Kemal de tabiatıyla buna vâkıftı. “Lengüistik eylem” perspektifine göre kavramların argümanda kullanılış tarzı, öznenin belli bir maksadı işaretleme hareketi işlevini görür. Bu bakımdan kavramlar, değişim zamanlarında meşrûiyet krizini gidermeye yönelik siyasî eylem için stratejik araçlar olarak işler (Palonen 1999).

[25] Mardin 1996: 291-3. Namık Kemal’in fikir yapısının gelişimine paralel olarak üslubunun da değiştiği, örneğin en olgun ürünlerini verdiği *İbret* gazetesindeki yazılarında ideolojik bir üslup ve söylemin de belirginleştiği görülmektedir (Tanpınar 1988: 435).

Demek ki semantik değişiklikler, temelde meşrûiyet krizlerinden, yani sübjektif retorikten çok kavramların yer aldıkları uzaysal-zamansal bağlamdaki değişmeden kaynaklanır. Nitekim Koselleck retoriği, yalnızca kavramlardaki zamansal değişmeleri ifadenin bir aracı olarak alırken Skinner, zamanı, kavramların değişen retorikleri için bir arkaplan olarak alır (Palonen 1999: 43). Hâlbuki Skinner (1989: 6—23)’in başka bir yerde ifade ettiği gibi, yeni bir duruma uygulanması gereken argümanlar başarılı değil, tam aksine başarısız olduğunda kavramların anlamları değişir. Bu durumu tarihte merkezî kavramlardaki kritik anlam değişikliklerinde görmek mümkündür. Örneğin Machiavelli ile geleneksel *virtue* kavramı “erdemden

beceri”ye, Calvin ve Baxter gibi püritenler ile *asce-tism* kavramı zamanla “zühdden riyazet”e dönüşmüştü.

Kavramların anlamlarını değiştirme, apolojet ve ideolog aydınlar tarafından farklı amaçlarla yapılabilir. Apolojet aydın, mevcut tasvirî terimler kümesinin standart konuşma-eylemi potansiyelini maksadına uygun kullanmaya çalışır. Normalde muahezeyi ifade etmek üzere kullanılan kavramları belli bir durumda olumlu veya en azından nötral karşılanacak şekilde kullanan öznenin amacı, eylemlerini ideolojik rakiplerine açık kılacak şekilde tasvir etmektir. Yenilikçi ideolog aydının önünde yeni bir meşrûlaştırma için izleyebileceği iki ana taktik ve ikisinin de iki şıkkı vardır. Burada bizim maksadımıza uygun olan birinci taktiğin birinci şıkkı, dilde tamamıyla yeni ve olumlu değer yüklü, tasvirî terimler icat etmektir. Daha yaygın görülen diğer ihtimal ise nötral bir tasviri, genel-likle kullanılışının istiareli uzantısı yoluyla gözde, değer yüklü-tasvirî bir terime çevirmektir (Skinner 1974: 296).

Bu perspektif, bize, Kemal ile Abduh'un uyuşma ve ayrışma yönlerini tespit imkânı verir. Gerek Osmanlı, gerekse Mısırlı bütün XIX. asır Osmanlı aydınlarının öncelikli amacı, Müslümanların birlik ve kimliğini korumak için seferberlikti. Bu yüzden ikisinin de stratejik amaçla, ahlakî-siyasî seferberlik için "akıl, hürriyet" gibi kavramlara modernistik bir vurgu yaptığını ya da "nedensellik, evrim" gibi modern kavramlar kullandığını görmek mümkündü. Bu, *stilistik diskörsif modernizm* olarak görülebilirdi. Ancak onlar, uyuştukları bu acil seferberlik hedefinin ötesine geçtiklerinde zıt uçlara düşeceklerdi.

Kemal, modernliğin sıkı eleştirisi sayesinde geleneksel paradigmanın güçlendirilmesi olarak yeniden-gelenekselleşme anlamına gelen yumuşak bir ideolojileştirmeyle geleneksel paradigmaya bağlı kalmıştı. Bu, onun "hürriyet, terakkî" gibi modern kavramları kullandığı tarzda en somut görülebilirdi. Kemal, Skinner (1974: 296)' in de dikkat çektiği gibi, bu modern terimleri kullanmakla rakiplerine bunlarla hesaplaşma niyetini beyan ediyordu. O, bu terimleri, çift-amaçla, bir taraftan karşı çıktığı modern anlamlarını eleştirmek, diğer taraftan da savunduğu geleneksel kavramları anlatmak için kullanıyordu. Kemal'in bunları olumlu modern anlamda kullanması ise halkına Batı ile aralarındaki mesafeyi göstererek bir an önce bu mesafeyi kapatmak üzere eyleme sevk içindi. Onun zaman zaman çelişkili görünen tavırlarının arkasında, birden fazla tarafı ikna için böyle bir ince strateji gerektiren özsel tutarlılık vardı.

Kemal, özünde *restorasyon* için gerektiğinde modernistik bir söylemle komünal seferberliği hedefliyordu. Afgânî ve Abduh ise geleneksel paradigmada temel bir problem gördükleri için *restorasyon* yerine *rekonstrüksiyon* hedefini benimsediler. Bu yüzden kısa vadede modernistik bir söylemle politik seferberliğin ötesinde uzun vadede modern bir ideolojiyle bekayı hedeflediği için Abduh'un söylemi, Yeni Osmanlılarda görüldüğü şekliyle stilistiğin ötesine geçen bir *paradigmatik diskörsif modernizme* vardı. Bu ise, *pasif mo-dernizm* anlamına geliyordu.

Skinner (1974: 296)'in dikkat çektiği gibi Abduh türü bir yenilikçi, ideolog aydında dilde tamamıyla yeni ve olumlu değer yüklü, tasvirî terimlerin icadı yerine geleneksel terimlerin anlamlarını değiştirme eğilimi görülecekti. Bu konuda Kemal ile Abduh arasında en somut fark, *ihtilâf*

gibi geleneksel *nötr* bir kavrama birincinin *olumlu,* ikincinin ise tam aksine *olumsuz* bir anlam yüklemesinde görülebilirdi[89] Afgânî ve Abduh, bir taraftan "ihtilâf, taklit" gibi geleneksel nötr veya olumlu kavramlara olumsuz anlamlar yüklerken diğer taraftan "içtihat, maslahat" gibi kavramlara da modern, olumlu anlamlar yüklediler. Yani Osmanlı aydınları, modern terimlerle geleneksel kavramları, Mısır modernistleri ise tam aksine geleneksel terimlerle modern kavramları anlatıyorlardı. XIX. asır islâm dünyasındaki kavramsal değişme sürecini iran örneğinde ele alan nadir çalışmalardan biri olan Masroori (1999)'nin Camb-ridge Okulu perspektifinden incelemesi, Afgânî'nin etkilediği Mısırlı, Arap modernistlerin kavramları kullanış tarzını görmeyi mümkün kılar. Bu konuda Türkiye örneğinde ise sadece Kieser (2002)'in yayına hazırladığı bir çalışma göze çarpar.

89 Bu amaçla biz maalesef Türkçe ve Arapçada, ingilizcede *The Oxford English Dictionary* gibi, örneğin "hürriyet, devlet" gibi kavramların tarihî gelişimini saptayan, farklı asırlarda insanlara ne ifade ettiğini gösteren, kavram analizinde büyük bir yardım sağlayacak tarihî gelişmeye dayalı sözlüklerden yoksunuz.

Osmanlılara özgü *restorasyon* hedefinin yol açtığı yumuşak ideolojileşme süreci, Kemal'in öngördüğü gibi XX. yüzyıl Türk ulus-devletinde basitçe şeriatın meclis tarafından askıya alınmasıyla sonuçlanacaktı. Mısırlılara özgü *rekonstrüksiyon* hedefinin yol açtığı sert ideolojileşme süreci, XX. yüzyılda ulus-devletleri çağında hızlanacaktı. iran, Mısır ve Hindistan-Pakistan gibi doğrudan Batılı sömürgeciliğin mağduru ülkelerin aydınları, Mannheim'ın ayırı-mıyla *ütopya* haline gelen islâm'ı tekrar hâkim kılmak için *ideolojiye* dönüştürme hedefini benimsedi. Bu özlem, XX. yüzyılda Ahmed Han ve Afgânî'nin çığırını izleyen Khalifa Abdul Hâkim (1993) ve Ali Şeriatî gibi iranlı ve aydınlar tarafından açıkça dile getirilmişti.[90]

90 Bu noktada Türkiye'de de Cumhuriyet döneminde Necip Fazıl Kısakürek' in islâm öğretisini ele aldığı kitabına *İdeolocya Örgüsü* adını verdiği hatırlanabilir

Diğer taraftan Batı'da siyasal'dan sosyal'e dönüşüm sürecine paralel olarak devrim ve reform yoluyla toplumsal dönüşümün araçları olarak ideolojiden sosyolojiye geçiş gerçekleşmişti. Bu açıdan bakıldığında, islâm'ın Osmanlılara özgü yumuşak yorumunun "sos-yoloji"ye, Mısırlılara özgü sert ideolojik yorumunun ise "ideoloji"ye tekabül ettiği söylenebilir. Buna göre Namık Kemal, islâm dünyasının "ilk sosyologu", Cemâleddîn Afgânî ise "ilk ideologu" olarak belirir. Ancak kaynaklardaki yetersizliği "yönetim usulüne" bağlamasından anlaşılacağı gibi, temelde geleneksel, politikanın belirleyiciliği anlayışını sürdüren Namık Kemal (1327: 97) değişim sürecini hem filozof, hem sosyolog gözüyle, hem siyasal-normatif, hem sosyal-analitik açıdan ele almıştır.

Afgânî ile Abduh arasında dinin sivil ve sosyal olarak yorumlanmasına yönelik örtük işbölümü açısından bakıldığında birincisi ideolog, ikincisi ise sosyolog olarak görülebilir. Bunlar, Osmanlı ile Mısırlı aydınların hedefledikleri dönüşümün tarzı için Batı'dan esinlendikleri bilgi türlerini simgeler. Daha somut olarak onların hedefledikleri dönüşüm tarzı için iki Batılı akımı model aldıkları gözlenebilirdi: anayasalcılık ve mesihçilik. Buna dikkat çeken ünlü oryantalist E. Kedourie (1992: 82, 268)dir. Ona göre, 1789 Fransız Devrimi'nden sonra anayasalcılık *(constitutionalism)* yanında Ortadoğu toplumlarını etkileyen diğer Batı kaynaklı bir akım da *millennialism,* yani mesihçiliktir (Tafsilat, Talmon 1960). Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler Avrupa siyasî geleneğinin anayasalcılık akımını benimserken, Afgânî ve ondan iham alan Ortadoğulu aydınlar güruhu bu geleneğin mesihçi ve devrimci çizgisine kaymıştı.

Şimdi kolaylık için Osmanlı ile Mısırlı modernizmler arasında sayılan bu farkları bir şemaya dönüştürmek faydalı olacaktır. Bu karşılaştırmanın, analiz kolaylığı için abartma ve soyutlamayla yapılan bir ideal tipleştirme olduğu, Mısır ile başta iran'ı da içeren genel olarak Osmanlı-dışı islâm dünyasının kasd edildiğini bir kez daha hatırlatmak isteriz.

	Osmanlı	Mısır
Batı'nın gözündeki imajları	Türk	Saraken
islâm yorumları	Dinamik/realistik	Statik/idealistik

islâm tasavvuru	Din	Medeniyet
Tarih anlayışı	Nomisistik	Mesiyanistik
Batılı tehdit algılaması	Kültürel	Siyasal
Savundukları temel değer	Adalet	Hürriyet
Batı medeniyetinin dinamiği	Adil yönetim	Maddî atılım
Batı medeniyetinin karakteristiği	Düzen	iktidar
Batı medeniyetinin temeli	Meşrûiyet	Akliyet
Batı medeniyetinin model ülkesi	ingiltere	Fransa
Bunalımı aşmanın yolu	Restorasyon	Rekonstrüksiyon
Kalkınmanın stratejik ilkesi	Ortogenez	Eklektisizm
Modernizm türü	Diskörsif	Paradigmatik
ideolojileşme türü	Yumuşak	Sert
Dönüşümü sağlayacak Batılı bilgi türü	Sosyoloji	ideoloji
Dönüşüm modeli Batılı akım	Anayasalcılık	Mesihçilik

Öneminden dolayı ideolog olarak Afgânî, ayrı bir bölümde ele alınacağı için çalışmamızın esas gelenek eleştirisi ve modernizm kısmında "iki sosyolog" olarak Osmanlı ve Mısır'dan Namık Kemal ile Muhammed Abduh'un görüşleri mukayese edilecektir. Kategorik olarak bakıldığında Namık Kemal, *üdebâ,* Muhammed Abduh, *ulemâ,* Afgânî ise kendi iddiasına göre *hukema* (filozoflar)dandı. Ancak toplumu dönüştürmek için açıklama, bunu için de sosyal-bilimsel bir bakış geliştirme ihtiyacı, kendi kendilerini yetiştiren Kemal ile Abduh'u birbirine yaklaştırmıştı. Batı düşüncesinin kaynaklarına inmek için Fransızca ve ingilizce öğrenen Abduh, özellikle Comte pozitivizminden derinden etkilenmişti (Kerr 1966: 138, Hourani 1993: 138). Batılı tabiî hukuk kavramından hareket eden Namık Kemal, bunun kendi dünyasındaki karşılığını bulmak için kendi kendini yetiştirerek islâm düşüncesine, tam aksine bir âlim olan

Muhammed Abduh, dönüştürmeyi hedeflediği islâm’ın temel kavramlarının karşılığını bulmak için Batı düşüncesine yönelmişti. Onların Batılı ve islâmî kavramların anlamlarını zıt yönlerde dönüştürmesi de bu zıt amaçlarından kaynaklanıyordu.

Ancak onlarda sosyal ve siyasal konulardaki ortak malzemeye karşılık karşılaştırma doğrudan islâm düşüncesinin meselelerine gelince entelektüel formasyonlar arasındaki asimetri ortaya çıkıyordu. Dinin temellerini teşkil eden kelam alanında birçok çağdaş Müslüman âlim gibi Muhammed Abduh da *Risâletut-Tevhîd* isimli bir eser verdiği gibi bir Kur’ân Tefsiri çalışması da yapmıştı. Ancak Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar “hüsn ü kubh” gibi islâm düşüncesine ilişkin teknik meselelere ancak sosyal ve siyasal meseleleri işlerken yeri geldikçe girmişlerdir. Bununla birlikte aralarındaki sadece formel bir tefavüt idi. Kemal gibi bir Osmanlı edibinin tam olarak şer’î paradigmaya bağlı bir perspektifle islâm düşüncesinin meselelerine yaklaşımda gösterdiği hâkimiyet taldire şâyândı.

ingiliz Kültür Savaşına Karşılık

ingiltere’nin XIX. asrın ikinci yarısında Türklükle özdeş islâm’ı mahkûmiyete yönelik kültür savaşına Osmanlı ve islâm dünyası doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür karşılık vermiştir. Savaşın sıcak anında Müslüman aydınların çeşitli basın-yayın araçlarını kullanarak başlıca ingiliz aydınlarına karşı redde ve savunmaya dayalı açık bir apolojetik tavır alması, doğrudan karşılık olarak görülebilirdi. Müslüman aydınların uzun vadede XIX. ve XX. asırda islâm’ı yeniden yorumlamaya yönelik bütün çabaları ise aslında “islâm, mâni’’i terakkîdir” temel tezine dayalı bu savaşa verilen dolaylı karşılığı oluşturuyordu. Biz de Müslüman aydınlarca ingiliz kültür savaşına verilen karşılıkları bu sıraya göre ele alacağız.

Bu konuda Ahmed Fâris Şidyâk (1804—87)’in diğer Müslüman aydınlara takaddüm ettiğini görüyoruz. islâm-karşıtı ingiliz kültür savaşının

başlamasından çok önce Şidyâk önce ingiltere'ye, oradan da 1857'ye kadar kaldığı Fransa'nın başkenti Paris'e gitmiştir. ingiltere'de tanıştığı oryantalistlerin kibrinden infiale kapılan Şidyâk, 1855'te Paris'de yayınladığı eserinde Batı medeniyetini ve oryantalist aydınlarını şiddetle eleştirdi (al-Bagdadi 1999). Onun gibi Doğulu Hıristiyanlar, geçmişte Haçlı Savaşları esnasında da olduğu gibi aslında karşılaşmanın iki din, Hıristiyanlık ile islâm arasında olmaktan çok, iki farklı medeniyet ve dünyagörüşünü temsil eden iki coğrafya, Doğu ile Batı arasında olduğunu sezmişlerdi; bu yüzden onun gibi birçok Arap Hıristiyan, zalim, sömürgeci Batı'ya karşı, mazlum Doğu'nun liderliğini üstlenen Osmanlı safında yer aldı. 1860 yılından kısa bir süre önce Müslüman olan Şidyâk, Sultan Abdülaziz'in daveti üzerine gittiği istanbul'da 1861'den 1884'e kadar süren yayınıyla Arap kamuoyunda oldukça etkili olan Arapça *el-Cevâib* gazetesini çıkardı (Karpat 2002: 124). O, hayatının sonuna kadar sömürgeci Batı medeniyetine karşı Osmanlı ve islâm davasını savunmaya devam etti.

Ahmed Fâris Şidyâk'ın ardından aynı çizgide, Tunuslu Hayred-dîn (Mzali 1997) ve Şekib Arslan (1971) da bu propagandaya karşı Arapça-konuşan dünyada Osmanlı ve islâm davasını savunmayı sürdürdüler. Bu kampanyaya karşı Yeni Osmanlı mensuplarından en kararlı mücadeleyi Ali Süavi verdi. Onun, bu mücadelesinde belki de ana ilham kaynağı, Türklerin Müslüman olduktan sonra medeniyet âlemine yaptıkları katkıları hakkıyla takdir eden, samimi Türk hayranı, iskoç diplomat ve yazar David Urquhart (1805— 1877) idi. Urquhart, *Diplomatic Review* adlı gazetesinde 1876 Bulgar olaylarında Türkiye'nin haklılığını savunan birçok yazı yazdığı gibi Süavi'nin konuyla ilgili makalelerine de gazetesinde yer verdi. Cumhuriyet döneminde sıkça yapıldığı gibi yanlışlıkla Türkçülük akımının müjdecisi sayılsa da gerçekte Süavi de onun gibi geleneksel olarak Türkçe ve Batı dillerinde olduğu "Türk" kelimesini "Müslüman" karşılığında kullanıyordu. Bu bakımdan Türklerin islâm ve medeniyet âlemine yaptığı hizmetleri sergileyen çalışmaları, aslında Türklükle özdeşleşmiş islâm'ı mahkûm eden ingiltere'nin başını çektiği Avrupa'ya karşı reddiye amacını taşıyordu.[91]

91 Süavi, Türk başlıklı yazısına şöyle başlar: "Avrupa'da *race* (ırk) meselesi var. Yani bir kavmin kabiliyet ve istidadına hükmetmek için mensup olduğu şa'be nazar eylemek itikadı var. Bu ehl-i nazardan bazı meşâhîr, Türkleri mesail-i zihniyeden ârî, yalnız kaba bir kahraman gibi mütalaa ediyorlar. Bu

mütalaanın yanlış olduğunu göstermek isterim” (Kaplan 1974: II/497—505, Çelik 1994: 124—32, 178, 206, 286, 524, 605, 615—34).

ingiliz kültür savaşının en kızıştığı 1867—68 yıllarında Paris ve Londra’da bulunan Süavi’nin “Malûm ola ki Kur’ân-ı Azîmüşşân” diye başlayan yazısı “The Koran not Opposed to Constitutional Government” ve “Müslümanlık Terakkiye Mâni’ Değildir” başlıklı yazısı “Mohammedanism not Opposed to Civilization” başlığıyla tercüme edilerek *Public Opinion* gazetesinin 22 Şubat ve 18 Nisan 1868 tarihli sayılarında yayınlandı. Diğer taraftan o, belki de Osmanlı’da Hıristiyan misyonerlerin *Hıristiyanlaştırmayı* artık *medenileştirme* adı altında yürüttüklerine ilk dikkat çekendi. Bu arada o, dostluk kurduğu ingiliz parlamenterler aracılığıyla bir taraftan Osmanlı’nın içişlerine müdahale ederek yerleşik siyasî düzenini bozan, diğer taraftan da onu despotizmle suçlayan ingiliz politikacılara karşı kulis de yapıyordu.

Aydınlanma’da ilk kullanıldığı şekliyle *medeniyetin, medenî* kânunun, vahşi bir topluma özgü askerî kânunun yerini aldığı toplum anlamına geldiği düşünüldüğünde *barbarlık, despotluğun* orijinal anlamı sayılabilirdi. Karmaşık yapılarının incelikle düzenlenmesi ihtiyacından dolayı *imparatorluklar* denen büyük ülkeler, gelişmiş, müdevven hukuk ile temayüz ederler. Justinian, Süleyman, Napoleon’un hepsi hukuk kodlarıyla nam salmıştı; Batı’ya hukuku armağan eden Roma idi. Mâverâünnehir’de yetişen en büyük fıkıhçılar Türk kökenli olduğu gibi, Osmanlı âlimlerinin en orijinal katkıda bulunduğu islâmî ilim de fıkıhtı.

Nitekim Gladstone’un Osmanlı’ya yönelik despotizm suçlamaları üzerine milletvekili Butler Johnstone, 8 Şubat 1876’da Avam Kamarasında yaptığı konuşmada 1856 Kırım Savaşı’ndan sonra Avrupalı ülkelerin baskısıyla Âlî Paşa’nın ülkenin geleneksel anayasal rejimi yerine keyfî bir yönetime geçtiğini, keyfî idareye alışmamış Türkler bunu kaldıramayacakları için eski şer’î düzene dönmekten başka çare olmadığını savunur. Bunun üzerine yazdığı yorumda David Urquhart da Kırım Savaşı’nın ardından Batı’nın dayattığı reformlar yüzünden eski düzenini kaybeden Türklerin kânunsuzluğun ıstırabını çektiğini söyler (Çelik 1994: 126, 580—1).

1866’da Ermeni Filip Efendi tarafından çıkarılan ve Ali Süavi tarafından yönetilen *Muhbir,* gerek iç, gerekse de dış politikada devrimci fikirleri

yayan ilk gazete oldu. *Muhbirin* Kasım 1868’de yayın hayatına son vermesinden sonra aynı yıl Filip Efendi’nin Ali Raşid ile birlikte çıkarmaya başladığı gazetenin başlık ve altbaşlığı, Süavi’nin ingiliz kültür savaşına karşı açık tavrını yansıtıyordu: “*Terakkî:* Menâfi’-i Şarkiye ve Umûr-ı Düveliyeye Dâir Türk Gazetesi.” Ancak bu gazete de fazla uzun ömürlü olmadı.[92]

92 Haftada altı gün yayınlanan ve bir gün mizah ve kadınlara ilişkin ek veren ilk gazete olarak dikkat çeken *Terakkî,* hükümete yönelik ağır eleştirilerinden dolayı 1870 ve 1874’te iki defa kapatıldı (Çelik 1994: 72)

Sultan Abdülaziz (1861—1876) döneminde yavaş yavaş gelişen ingiliz kültür savaşına karşı daha çok Ali Süavi gibi aydınların bireysel inisiyatifiyle mücadele verildi. Ancak bu savaşın doruğa çıktığı Sultan Abdülhamid (1876—1909) döneminde tabiatıyla daha sistematik bir mücadele yürütüldü. Osmanlı yönetimi, “barbar Türk ve yobaz islâm” temasına dayalı ingiliz kampanyasına karşı bir taraftan medeniyet, diğer taraftan islâm’ın savunmasına yönelik bir karşı-kampanya yürüttü. ingiliz kampanyasının tâ temelinde güç mücadelesi yattığı için de bu medeniyet ve islâm uğruna mücadele, üçüncü olarak siyasî mücadele ile desteklendi.

Oncelikle ingiliz kültür savaşı esnasında dikkat çeken bir olgu, Yahudi kökenli filologların Türk tarihi, dili ve edebiyatı konusunda Batı dillerinde çalışmalar yapmasıdır. Arthur L. Davids,[93]Ar-minius Vambery, Leon Cahun, Constantin Borzecki, Friedrich Wilhelm Radloff, E. J. W. Gibb, Vladimir Minorsky ve Paul Horn gibi ilginç bir şekilde hepsi Yahudi olan filologlar, Türklerin medeniyet alanındaki katkılarını vurgulayarak Avrupa’nın mensup olduğu da Turan-Ârî ırkından geldiğini ispatlamaya çalışmışlar ve böylece XX. yüzyılda ortaya çıkacak Türk milliyetçiliğinin bilimsel altyapısını hazırlamışlardır.[94]Bunların Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler nesliyle kişisel ve entelektüel etkileşimleri hakkında daha ileri, ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.

93 Ali Süavi de Türklerin ilim ve felsefeye yaptığı katkıları anlatırken Türklerhakkında olumlu değerlendirme yapan Davids’i tanık gösterir (Kaplan 1974:

94 Mustafa Celaleddîn Paşa ismini alan Constantin Borzecki'nin *Les TurcsAnciens et Modernes* isimli Fransızca eseri 1869'da istanbul'da yayınlanmıştı.Avrupa'da sürgünde bulunan Namık Kemal dâhil Yeni Osmanlılar ile ilişkisi1860'lara kadar geri giden Leon Cahun'un 1896 yılında yayınladığı *Introduction a l'Histoire de lAsie, Turcs, et Mongols, des Origines a 1405* (Paris: ArmandColin Et Cie Editeurs, 1896) Gustave Le Bon'un Arap medeniyeti konusundaki eserinin Arap dünyasında gördüğü işlevi görmüştür (Kushner 1977: 10,
30, 33.).

Ziya Paşa ve Ahmed Midhat'ta görüldüğü üzere Osmanlı aydınları, ingilizlere karşı bir taraftan islâm ve medeniyetini savunma, diğer taraftan Hıristiyan din ve medeniyetini eleştirme şeklinde iki yönlü bir apolojetik mücadele verdi. Ziya Paşa bir taraftan yazı ve şiirlerinde "islâm, mâni'-i terakkîdir" tezini eleştirir ve hicvederken, diğer taraftan ise Viardot'nun *Endülüs Tarihi* ismiyle çevirdiği eseri yanında Lavallee'nin *Engisizyon Tarihi* adlı eserini tercüme etti. Bu iki eserin birlikte tercümesinin amacı açıktı: Müslümanların Akdeniz medeniyetine en parlak katkıları yaptığı sırada Engizisyon tarafından kullanılan insanlık dışı işkence metotlarıyla dolu kirli sicilini ortaya koyarak Avrupa'nın Osmanlı ve islâm'ı barbarlıkla suçlamaya yüzü olmadığını göstermekti. Ahmed Mid-hat, Sultan Abdülhamid'in talimatıyla 1880'de *Tercümân-ı Haki-kat*'ta, "islâm ve Medeniyet veyahut Hala ingiltere Münasebeti" başlıklı bir dizi makale yazarak ingiltere'yi, Şark Meselesi'ni ideolojik bir mücadele havasına soktuğu, islâm'ın imajını çarpıtarak bu imajı Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale aracı olarak kullanmaya çalıştığı gerekçesiyle eleştirmiştir (Karpat 2001: 197). Diğer taraftan Midhat, John William Draper (1811—1882) 1874'te çıkan *History of the Conflict Between Religion and Science* (Din ile Bilim Arasında Çatışmanın Tarihi) adlı kitabını 1895'te Türkçeye çevirdi. Draper, bu kitabında Masumiyet Doktrini gibi Papalığın yeni fermanlarını eleştirerek Katolikliği hedef alırken islâm ve Protestan Hıristiyanlığı bilime daha sıcak duran dinler olarak değerlendiriyordu. Midhat'ın elinde Draper, islâm ve bilimin müdafii ve islâm'ın Hıristiyanlığa üstünlüğünü teyit eden bir yargıca dönüş-müştü.[95]

95 John William Draper, *Nizâ-ı İlm ü Din İslâm ve ‘Ulûm,* Terceme, Ahmed Midhat (Dersaadet, 1313/1895—1896)

Şemseddîn Sami (1302: 18—9), 1296/1879 yılında çıkardığı *Medeniyet-i İslâmiye* adlı eserini Fransız oryantalizminin Arap medeniyeti tezine karşı kaleme almıştı. Ona göre “islâm medeniyetine Arap medeniyeti ismini vermek isteyenler” bazı en büyük islâm filozoflarının milliyetini araştırsalardı “islâm medeniyetinin, bütün islâm milletlerinin müşterek eseri olduğunda şüpheleri kalmazdı.” Bunu aynı yıllarda ve daha sonra II. Meşrûtiyet devrinde yazılan ve bugün pek bilinmeyen benzer amaçlı başka birçok apolojetik eser izledi.[96]Bu arada önemli bir teşebbüs de Bursalı Mehmed Tahir (1861—1926)’den geldi. Bursalı, “Türkleri yalnızca akıncı makûlesi, kaba bir kahraman zanneden bir alay Türk düşmanının boş fikirlerini çürütmek için” 1897’de *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* başlıklı bir eser yayınladı; daha sonra yayınladığı *Osmanlı Müellifleri* adlı ünlü biyografi kaynağıyla bu çabasını genişletti.

96 Tespitlerimize göre: Hasan Hüsnü Toyrani, *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiye*(Dersaadet: Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304/1886), Ali Vehbî, *Medeniyet-iİslâmiye Hakkında Birkaç Söz* (Bursa: Matbaa-i Emrî, 1308/1890—91), Tevfik-zâde ismail Tevfik, *Medeniyet-i İslâmiye ve İngiliz Müslümanları* (Dersaadet: Matbaa-i Der Nersesyan, 1326/1908), Mehmed Fehmi, *Medeniyetİslâmiyetle Olur* (istanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1332/1913)

Forster ve Muir’in de gösterdiği gibi görünüşte Hıristiyan ve Müslüman medeniyetleri arasındaki mücadele, aslında dinlerin temellerine dair bir mücadeleydi. Bu yüzden Osmanlı otoriteleri, islâm dininin Arapça klasik eserlerinin yeniden yayınlanması yanında polemik eserlerini de yayınlamaya başladı. Hindistanlı âlim Rahmetullah (Kayravânî) Hindi (1818—1891)’nin Hindistan’daki ingiliz misyonerle giriştiği polemiğin ürünü *İzhârul-Hakk* adlı Arapça eseri 1867’de istanbul’da yayınlandı.[97]Ayrıca o yıllarda Osmanlı ve islâm dünyasında propaganda yapan özellikle Protestan misyonerlerin islâm’a, Kitabına ve Peygamberine yönelttikleri ithamlara karşı Hacı Abdi Bey, Harputlu ishak, Sırrı Paşa ve Ah-med Midhat gibi yazarlar eser verdi (Aydın 1989: 100—7).

97 William Muir daha sonra 1897'de yayınladığı *The Mohammadan Contro-versy* (Muhammedî Tartışma) adlı kitabına da aldığı *The Calcutta Review*'da çıkan bir yazısında, misyonerliği teşvik için Kuzeybatı Hindistan'da Seyyid Rahman Ali, Muhammed Kazım Ali, Sayyid Ali Hasan ve Rahmetullah Hindî gibi Müslüman âlimlerle tartışmaya giren Alman misyoner Karl Gott-lieb Pfander (1803—1855)'in zaferini anlatır (Bennett 1992). 1853'te Ekberâ-bâd'da Pfander ile Müslümanlar arasında yapılan bir tartışmadaki meseleler üzerinde Rahmetullah Hindî, ana dili Urducada *İzhâru'l-Hakk* (Hakkın Gösterilmesi) isminde bir eser yazarak bunu daha sonra Farsçaya çevirmiştir. Daha sonra hac için gittiği Mekke'de tanıştığı Osmanlı dostu müftü Ahmed b. Zeynî Dahlân (1816—1886)'ın tavsiyesiyle eserini bu kez Arapçaya çevirmiştir. Arapça kitap, muhtemelen Dahlân'ın tavsiyesi ve Sultan Abdülaziz'in muvafakatiyle 1284 (1867) yılında istanbul'da Matbaa-i Âmire'de iki cilt olarak yayınlandıktan sonra da Omer Fehmi ve Nüzhet Efendi tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Bir giriş ile altı bölümden oluşan ve "Tahrif, nesih, teslis, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in Risaleti" şeklinde beş konuya odaklanan kitap, bizzat kutsal kitabı incil'den çok sayıda alıntıyla Hıristiyanlığa güçlü bir eleştiri getirmiştir (Aydın 1989: 86—7. Burada eserin istanbul' daki Arapça yayın tarihi yanlışlıkla 1886 olarak verilmiştir.). Bu öneminden dolayıdır ki eser, Fransızcaya ve daha sonra ingilizceye de çevrilmiştir *(Idh-har-ul-haqq, ou, Manifestation de la Verite* de el-Hage Rahmat-Ullah Efendi de Delhi (un des Descendants du Calife 'Osman-ben-'Affan); Traduit de l'Arabe Par un Jeune Tunisien; Revu et Corrige sur le Texte, et Augmente d'une Preface, d'un Appendice et de Quelques Notes par P.V. Carletti, 2 vols. Paris: E. Leroux, 1880

Hindistan'daki hilâfet hareketinin öncülerinden Seyyid Emîr Ali (1849—1928), 1891'de çıkan (t.y. 482—87) *The Spirit of Islam* adlı kitabında tarihî perspektiften islâm'ı savundu. Aynı zamanda benzer eleştirileri Hıristiyan medeniyetine yönelten ve kitabının sonunda Renan'ın ünlü konuşmasına da cevap veren Ali, Canon Malcolm Maccoll adlı Anglikan bir papazla, kendi yayınlarındaki güdülerine dil uzatan Wilfrid S. Blunt ve sözde 1876 Bulgar Vahşeti ve Osmanlı'nın Ortadoğu'daki rolüyle bağlantılı diğer konularda ingiliz kamuoyunun daha geniş bir kesimiyle polemiğe girdi. Blunt'ın bayraktarlığını yaptığı Osmanlı-karşıtı Arap hilâfeti projesine karşı Seyyid Emîr Ali yanında islâm'ı benimseyen ingiliz

yazar Muhammed Marmaduke Pickthall (1875—1936) ve Hint altkıtasında etkili diğer Müslüman aydınlar ingilizce yayınlarla etkin bir mücadele verdi. Birinci Dünya Savaşı ortamında yaşayan Türk dostu Pickthall, hayatını ingiltere ve islâm dünyasında, Osmanlı’nın bekasını ve Osmanlı hilâfeti liderliğinde islâm dünyasının birliğini savunarak geçirdi (Stratton 2004).

Diğer taraftan ingiltere’ye karşı verilen medeniyet ve islâm lehindeki bu mücadeleye paralel yürütülen siyasî mücadelede M. Halil Halid (1869—1931)’in ismi öne çıktı. Sultan Abdülmecid devri başlarında yetişen önde gelen ulemâ ve meşayihten Şabaniye tarikatı şeyhi Çerkeşli Mustafa Efendi’nin torunlardan olan ve 1869’da Ankara’da doğan Halid, istanbul’da Sultan Beyazıd Med-resesi’nin ardından girdiği istanbul Hukuk Mektebi’nden 1893’de mezun oldu. 1894 yılında Londra’ya giderek ingilizce öğrenen Halid, 1897’de Londra’da Osmanlı Büyükelçiliği’nde konsolos yardımcısı oldu. Bu esnada bir taraftan ingiliz basınında yazı yazarken diğer taraftan da yakından izlediği Arap hilâfetine ilişkin ingiliz plan ve faaliyetleri hakkında Sultan’a raporlar gönderdi.

1902—1911 yılları arasında Türkçe hocası olarak çalıştığı Camb-ridge Universitesi’nde E. J. Gibb ve T. W. Arnold gibi daha sonra Müslüman oldukları söylenen oryantalistlerle birlikte çalışmalar yapmış ve Cambridge Universitesi adına 1905’te Cezayir’de toplanan Müsteşrikler Kongresine katılmıştır. Halid, raporlarından birinde Osmanlı sultanına, şahsının temsil ettiği Hilâfet makamının prestijinin islâm dünyasında ingiliz planlarını etkisiz kılacak en önemli etken olduğunu söylediği gibi, aynı zamanda gerekli ekonomik ve idari reformları yaparak iyi niyetini göstermek suretiyle Arapları tekrar kazanmak için elinden geleni yapmasını tavsiye etmişti (Wasti 1993, Landau 1994: 27, 132, 181, Karpat 2002: 250—1).

Çerkez asıllı Halid’in ingiltere gibi önemli bir ülkede böyle kritik bir görev üstlenmiş olması, Sultan Abdülhamid’in güvendiği adamlardan biri olduğunu gösterir. Ancak bilahare Avrupa’da güç lenmesi üzerine Genç Türk hareketiyle de ilişki kuran Halid, Alman yanlısı siyasa gibi konularda Sultan’ı eleştiren yazılar yazdı. Ancak o hayatının sonuna kadar Avrupalı emperyalizme karşı samimi bir Osmanlıcı Müslüman olarak kaldı. 1902’de yapılan ilk kongrede ittihat ve Terakkî hareketi içinde Batı’dan yana ve karşısında olanlar arasında bir ayrışma ortaya çıkmıştı. Batılıların dost-

luğundan ümidini kesen Ahmed Rıza kanadı, 1903'de islâm dünyasına yönelik Hıristiyan taassubunun ardında Avrupa'da yaygın "Turcophobia" (Türk korkusu) olduğunu söylüyordu. Halid de bir yıl sonra 1904'te Londra'da *A Study in English Turcophobia* adıyla daha sonra Fransızca, Urduca ve kısmen Arapçaya da çevrilen bir kitap yayınladı. ittihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yeniden örgütlenerek özellikle ingiliz emperyalizmine karşı açık bir tavır aldığı 1906' dan sonra Halid, bilhassa Bahaeddîn Şakir'in sevkiyle Londra'da ingiliz emperyalizmini şiddetle eleştiren yazılar yazmaya başladı
(Hanioğlu 2001: 45, 180, 342, 432).

1908'de Genç Türk devriminden sonra Londra'dan Türkiye'ye, *Sırât-ı Müstakîm* dergisine makaleler gönderen Halid, 1911'de Türkiye'ye kesin dönüş yaparak 1912'de ikinci Meclis-i Mebusân'a Ankara Mebusu olarak seçildi. Bu sırada özellikle Arapları ingiliz oyununa karşı uyarmak için kaleme aldığı *Arap ve Türk* (1994) başlıklı risalesi, Türkçe ve Ömer Rıza Doğrul tarafından hazırlanan Arapça yayınıyla 1912'de Kahire'de yayınlandı. Halil Halid, daha sonra Ankara milletvekilliğinden istifa ederek 1913'de Hindistan'a gitmiş ve bir yıl kadar orada kalmıştır. Burada bulunduğu süre esnasında Müslüman aydınlarla tanışan ve çalışan Halid'in ingilizce eserleri yanında Urducaya çevrilen eserleri, Hindistan Müslümanları tarafından ilgiyle okunmuştur. Halid, bilahare vefat ettiği 1931 yılına kadar istanbul Dârülfünûnu ilahiyat Fakültesi'nde ders vermiş, maalesef sonraki nesiller tarafından unutulmaya yüz tutmuştur.

A. Ahmed Rıza: Batı Emperyalizmine Karşı Yükselen Ses

M. Halil Halid'in yanında XX. yüzyılın başlarında Türk ve islâm-karşıtı ingiliz kültür savaşına en güçlü tepkiyi Fransızca eserleriyle Ahmed Rıza (1859—1930) vermiştir. Özellikle 1922'de yayınlanan ve Arapçaya da[98]

çevrilerek çeşitli defalar basılan, Türkçe ismiyle *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası* adlı kitabıyla Rıza, XX. yüzyıl başı islâm dünyasında Batı emperyalizmini eleştirinin, post-kolonyalizmin öncüsü olarak belirir. O, 1891'den itibaren çıkan makaleleri ve bunlara dayalı olarak 1897, 1907 ve 1922'de çıkardığı üç Fransızca kitabıyla, Türk ve islâm-karşıtı propagandasını şiddetle eleştirerek Batı medeniyetinin sömürgeci yüzünü teşhir etmiştir.

98 Ahmed Rıza, *La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient* (Paris: Libraire Picart, 1922); Ahmed Rıza Bey, *el-Khaybetul-Edebiyye li-Siyâseti'l-Ğarbiyye fi'ş-Şark,* Mehmed Burgiba-Mehmed Sadık Zemerli (çev.). Tunus: Daro Buslame 1977. Bu ikinci baskısı; birinci baskısının yılını tespit edemedik.

ikinci Dünya Savaşı sonrası dönemde daha çok Hint aydınları tarafından geliştirilen *postkolonyalizm* de modern kavramların çoğu gibi henüz net bir tanıma kavuşmuş değildir. Başlarındaki ortak "post=sonrası" edatından da anlaşılacağı gibi postmodernizmin bir parçası olarak postkolonyalizm, basitçe "Batılı sömürgeciliğin arkasında yatan modern dünyagörüşünü sorgulama" eğilimi olarak tanımlanabilir. Modernizm ve postmodernizmde olduğu gibi önce edebî, estetik ve kültürel incelemeler alanında geliştirilen postko-lonyalizm, bugün politik teoride önemli bir paradigma haline gel-miştir. Rıza'nınki, yeni, evrensel bir kimlik için Batı düşüncesi ve medeniyetine yönelen, ancak Batı'nın düşündüğü ile yaptığı, mo-dernizm ile sömürgeciliğe bitişik modernlik arasındaki yaman çelişkiden dolayı düştüğü derin hayal kırıklığıyla Batı'dan yüz çeviren Doğulu aydınların hazin macerasına tipik örnek oluşturur. Dahası, Osmanlı'nın islâm dünyasında Batı'nın siyasî sömürgeciliğine uğramamış tek ülke olması da, misilleme mantığıyla Batı'ya gönüllü yönelmiş bir Doğulu aydın olarak Rıza'nın eleştirisini çağımızdaki sömürge mağduru Hint aydınlarının eleştirilerinden ayırır. Nitekim o, eserini, Batılı emperyalist saldırıya karşı bütün islâm dünyasının hissiyatına tercüman olmak üzere yazdığını belirtmektedir
(Ahmed Rıza 1988: 25).

Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın ikinci aşamasında (1856—1876) başlayan otokratik modernleşme ve bürokratik despotizmin yol açtığı meşrûiyet krizi karşısında islâm adına muhalefet yapmıştı.

Sultan Abdülhamid ise aydın despotizmiyle daha da hızlandırdığı modernleşmeyi dönüştürülen islâmî sembollerle yeniden meşrûlaş-tırmaya çalışarak Yeni Osmanların takipçisi Genç Türklerin “muhalefet aracı olarak islâmcılık” kozunu ellerinden aldı. II. Abdülhamid’in rejimine muhalefet için 1889 yılında kurulan, ismi daha sonra Ahmed Rıza’nın teklifiyle pozitivistlerin parolası uyarınca ittihat ve Terakkî Cemiyeti olarak değiştirilen ittihad-ı Osmanî’ nin üyeleri yavaş yavaş Avrupa’ya kaçmaya başlamışlardı. Auguste Comte’dan etkilenerek pozitivizmi benimseyen Rıza, Paris’teki pozitivist derneğine katılarak 1891 yılından itibaren onların yayın organı *Revue Occidentale* dergisinde yazı yazmaya, Kasım 1895’te de Türkçe *Meşveret* ve Fransızca eki *Mechveret Supplement Fran-çaisi* çıkarmaya başladı. Genç Türkler, 1902’deki ilk Kongreye kadar yaptıkları yayınlarda Sultanın siyasî amaçlarla islâm’ı kullanmasına hep çatmışlardı (Hanioğlu 2001: 44, 180).

Yükselen milliyetçilik çağında birçok gelişmekte olan ülke aydını gibi ulusal kimliğin bütünleşeceği alternatif bir üst, evrensel kimlik arayan Ahmed Rıza (1988: 106), ideoloji ile dinî, evrensel, nötral sistemler olarak tikel dinlerden ayırıyordu. Bu, Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile gelen modern bir fikirdi. Onun gibi Doğulu aydınlar, Avrupa’da 1890’larda akıbetinden duyulan endişelerin artmaya başladığı modern, maddîyatçı Batı medeniyetine alternatifi pozitivizmde bulmuştur. Basitçe pozitivizmin Rıza gibi Doğulu aydınlara cazibesi, Comte’un öngördüğü gibi evrensel karakterinden dolayı dine yönelik hoşgöründen ileri geliyordu (Boas 1928). Nitekim o, islâm’a tarafsız bir şekilde yaklaşan tek insan olarak Pierre Lafitte’ye[99] rastladığını söylüyordu.

99 Pierre Lafitte (1828—1903), Auguste Comte’un ardından pozitivist akımın liderliğini üstlenen Fransız filozofu.

Rıza ve dergisinin geleneği savunurken Comte’dan ilham alması ve Spencer’in Japon devlet adamına Avrupa medeniyetinden uzak durmayı tavsiye eden bir mektubunu yayınlaması, pozitivizmin modern medeniyete alternatif olarak kazandığı önemi gösteriyordu. Böylece pozitivizm, evrenselliği bakımından birçok Doğulu aydının daha sonra Marksizm’de bulacağı teselliyi sağlamıştır (Mardin 1983a: 137, 152, 153). Rıza gibi Müslüman aydınların Marksizm’e soğuk durmasının sebebi ise bu ideolojinin dini dışla-masıydı. Onun açık anti-emperyalist söylemi de

pozitivizmin Marksizm'i ikame işleviyle açıklanabilir. Nitekim Ahmed Rıza (1988: 24, 28, Hanioğlu 2001: 179), bu eserinde Batılıların Türkler ve islâm'a karşı ithamlarına cevap verme gibi vatansever olduğu kadar aynı zamanda tam anlamıyla Marksist bir söylemle kapitalist sömürü ve emperyalizmin tehdidine karşı insanların çıkarlarının savunması için uluslararası, ortak bir dayanışma zemini oluşturma gibi insancıl bir amaç da güttüğünü belirtmiştir.

Ancak Rıza, zamanla din ile ideoloji ve dinî ile ideolojik kimlikler arasında mutlak bir ayırım yapmanın imkânsız olduğunu, bu konuda yanıldığını gördü. O, daha 1906'nın başında yazdığı bir makalede, Avrupa'da tam sekülerizmi başararak dinin etkilerinden kurtulmuş zannettiği kişilerin bile Hıristiyan taassubunun esiri olmaktan kurtulamadıklarını gördüklerini söylemekteydi (Mardin 1983a: 15, Hanioğlu 2001: 48). Örneğin son eserinde Renan'ın islâm hakkındaki önyargılarını eleştirirken onun Cizvit medrese-sindeki ilk eğitiminden etkilendiğini söyler (Ahmed Rıza 1988: 106). Bu sebeple Rıza gibi sekülerist, idealist aydınlar, çok geçmeden dinî ile ulusal kimliklerin birbirlerinden ayrılamayacağını, sömürgeci Batılıya karşı Doğulu kimliği savunmanın kaçınılmaz olarak islâm'ı da savunmayı gerektirdiğini gördü. O, tarihî olarak Türklük=islâm özdeşleşmesinden dolayı Batılıların islâm karşıtlığının aslında Türklük karşıtlığı anlamına geldiğini fark etti. ingi-lizler, islâm'ın bayraktarı olarak Türklere saldırdığı için mazlum Türklüğü savunmak, artık doğrudan islâm'ı savunmak demekti, Rıza ve arkadaşları için (Hanioğlu 2001: 44, 45, 180, 302—308).

Böylece ingiliz kültür savaşı, Sultan Abdülhamid'in Ahmed Midhat ve Halil Halid gibi taraftarları kadar Ahmed Rıza gibi muhaliflerini de aynı savunma cephesinde buluşturdu. Hem bir rejim muhalifi, hem de Fransızca olarak yazmasından dolayı Rıza' nın eserleri Batılı ve uluslararası kamuoyunda daha etkili oldu. Rıza, bu bakımdan Avrupa'daki yayınlarında aslında iki cepheli bir mücadele veriyordu: bir taraftan militan bir tutumla Sultan Abdül-hamid rejimini devirmek için Osmanlı ve Avrupalı kamuoyunun desteğini kazanma, diğer taraftan apolojetik bir tutumla Avrupalıların islâm ve Türkler hakkındaki önyargı ve hücumlarını bertaraf mücadelesi.

Onun islâm’ı savunma amacı da doğal olarak Osmanlı yorumu ve Batılı düşüncenin birleştiği bir perspektiften onu yeniden yorumlayarak doğru anlama çabasını gerektirdi. Bu yüzden Genç Türkler de Yeni Osmanlılar kadar olmasa da onlar gibi aslında bu tür siyasî-kültürel dinamiklerle islâm düşüncesinin meseleleri içine girmişlerdi. Tahminlerin aksine onun 1891’de *Revue Occidentale*’de çıkan ilk yazısından itibaren yazdığı yazıların çoğunda islâm’ı savunması, bu yüzdendi. Nitekim 1891’de çıkan “l’Islamisme” başlıklı ilk Fransızca yazısı, Renan’ın 1883’de yaptığı ünlü “islâm ve Bilim” başlıklı konuşmasına karşı yazılmıştı. Batılıların iddia ettiği gibi islâm medeniyetinin çöküşünün doğrudan islâm dinine atfedilmesine karşı çıkan (Mardin 1983a: 136) Rıza (1988: 106—16), son kitabında da Renan’a cevap vermişti.

Bütün romantik milliyetçiler gibi zamanla Ahmed Rıza da, hem yurtta, hem Avrupa’da, her iki cephede yürüttüğü mücadelede de derin hayal kırıklığına uğradı. O, muhalefet hareketine başladığında Osmanlı toplumunun reform potansiyeline dair iyimser bir kanaat besliyordu. Avrupa, değişimin kabesiydi; Batı, hem teorik-entelektüel, hem pratik-siyasî bakımından değişimin kaynağı olarak işliyordu. Avrupa’nın Doğulu ülkeleri “medenî uluslar camia-sı”na kabul için anayasalcılık gibi politik reformlara zorlaması emperyalizmin gereği olduğundan, Rıza gibi aydınlar, daha âdil, anayasal bir düzen kurmak için basın-yayın sayesinde zamanla hem iç Osmanlı, hem de dış Batılı kamuoyunun desteğini kazanabileceklerine inanıyordu.

Ahmed Rıza (1988: 31), kendi ifadesine göre, *Mechveret* gazetesinde 1889’dan 23 Temmuz 1908’e kadar Sultan Abdülhamid idaresinin husumetine karşı mücadeleye ve özellikle gazetenin Türkçe edisyonunda, vatandaşlarında gerçek medeniyete yönelik bir sempati uyandırma ümidiyle Avrupalı kurumların meziyetlerini göstermeye çalışmıştı. Ancak Avrupa basınının yoğun Türk ve islâm karşıtı propagandası ve bunun Sarayın hizmetindeki Osmanlı gazeteleri tarafından yansıtılması sonucu Türk halkının tüm liberal fikirlerden ve özellikle Fransız liberal fikirlerden soğuması, bu misyonu akim bıraktı. Genç Türklerin Batı-tarzı anayasal bir rejim uğruna mücadelesi, Batı’nın bu çifte standartçı tutumuyla gölgelendi. O, zamanla tüm çabalarına rağmen uzun vadeli reformların bir sonuç vermeyeceği ve Batılı devletlerin olduğu gibi Batılı aydınların da Osmanlı

Devleti'nin yeniden hayat kazanmasını içtenlikle istemedikleri kanaatine vardı. Örneğin Sultan Abdülhamid'in Fransa'da dava açtığı sırada kendisine destek telgrafı gönderen Fransız gazeteci Rochefort'un[100], bunu aslında onun davasını desteklemekten çok Osmanlı hükümetini sıkıştırmak için yaptığını, kısaca Avrupalı aydınların Genç Türklere desteğinin de sahte olduğunu keşfetmesi, Ahmed Rıza ve Genç Türk neslinde tam bir hayal kırıklığı yarattı.

100 Victor-Henri Rochefort (1830—1913), XIX. asırda ikinci imparatorluk ve Üçüncü Cumhuriyet zamanında Fransa'da önce aşırı solun destekçisi ve daha sonra da aşırı sağın bayraktarı olarak temayüz eden yetenekli polemikçi Fransız gazeteci.

Böylece Avrupa'da kaldığı yıllar boyunca Rıza'nın halka karşı kuşkuculuğu ve kötümserliği, Batı'ya güvensizliğine paralel olarak arttı (Mardin 1983a: 139, 154, 158, Hanioğlu 2001: 48). ittihat ve Terakkî hareketi içinde sözde istibdat rejiminin devrilmesinde Batı ile işbirliği konusunda ilk büyük ayrışma Şubat 1902'de Paris'de yapılan ilk Kongrede ortaya çıkmıştı. Yapılan oylamada baskın çıkan liberal Prens Sabahattin kanadı, muhalefet hareketinde Batı ile işbirliğine yöneldi. Sabahattin kanadı, 1902—1903'de ingiltere'nin yardımıyla Sultan Abdülhamid'e karşı akim kalan bir darbe girişiminde bulundukları gibi, Tanzimat devlet adamlarının yaptığı üzere Avrupa kamuoyunu gelecek Osmanlı rejiminin Avrupa'nın öğüdünü dinleyeceğine ikna etmek için elinden geleni yapıyordu.

ilk Kongredeki oylamada azınlıkta kalan Ahmed Rıza'nın liderliğindeki ittihatçılar ile eylemciler kanadı ise Batı ve emperyalizm-karşıtı bir tutum benimsedi. Batılı büyük güçlerin verdikleri sözlerin aslında yalnızca aralarındaki güç mücadelesinin bir gereği olduğunu anladıklarından emperyalist Batı'ya tüm güvenlerini kaybeden Ahmed Rıza ve Bahaeddîn Şakir gibi radikal eylemciler, ittihat ve Terakkî Cemiyeti'nin, ittihatçılar ile Akitivistler arasında bir koalisyonla yeniden örgütlendiği 1906'dan sonra Avrupalı, özellikle ingiliz emperyalizmine karşı açık bir tavır aldı. Bahaeddîn Şakir'in *Şûra-yı Ümmette* ingiltere'nin Osmanlı Devleti'ne yönelik politikasını bir "yirminci asır haçlı seferi" olarak nitelendiren makaleleri ve Ahmed Rıza (1907)'nın aynı yıl çıkardığı *La Crise de lOrient*

(Şark Buhranı) isimli Fransızca kitabı, 1907 başında örgütçe benimsenen bu politikanın sonucuydu (Hanioğlu 2001: 1—34,

48, 178, 180).

Zaman, Batılılara hiçbir zaman güvenmeyen Osmanlı Sultanını haklı çıkarmıştı. Daha sonraki gelişmelerin de gösterdiği gibi Avrupalı güçler tarafından Osmanlı hükümetine önerilen tüm reformların arkasında birtakım artniyetler vardı. “itiraf ediyorum” dedi Gladstone, “Türkiye’de başarılan tüm iyi işler, Avrupa uyumunun bir sonucu olarak değil, fakat ona rağmen başarılmıştır” (Ahmed Rıza 1988: 16). Bu iktibasla Rıza, dolaylı olarak Sultan Abdülhamid’in haklılığını ve kendi aydın neslinin yenilgisini de itiraf etmiş olmaktadır. Türkiye’ye Osmanlı mirası “Domuzdan post, gâvurdan dost olmaz; Türkün Türkten başka dostu yok” türünden şovenizm kokan sözler muhtemelen bu konjonktürde revaç bulmuş, Sultan Abdülhamid’in hükümdarlığı altındaki Osmanlı Devleti, Türkler ve Müslümanlar arası bu dayanışma duygusu ile ayakta kalabilmişti.

Rıza, kendi gibi nice idealist Doğu aydınının umutlarını, ideallerini boşa çıkaran Batı medeniyetine kızgınlığın ötesinde sitem etmektedir. 1922 [1988] tarihli eseri, ülkesinin topraklarının çoğunu kaybettiği Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra zirveye çıkan hayal kırıklığının, duyduğu uçsuz bucaksız kederin ürünüdür. O, bireysel ve ulusal olarak yaşadıkları kayıpların vahametinden dolayı eserinde Batı’yı eleştirirken kullandığı dilin sertliğinin mazur görülmesini diler: “Ülkemin tahribatı ve gerçekleştirilmesine hayatımı adadığım tüm reform tasarılarının -inşallah geçici- iflası, aynı zamanda büyük ölçüde Avrupa hükümetlerinin marazî politikalarından kaynaklanan başka nice felaket karşısında elem ve keder hislerimi açığa vurma hakkına kesinlikle sahibim.” Onun eleştirisi, aslında bütün Doğulu aydınların Batı ile romantik ilişkisinin trajik akıbetini gösteren ibret-verici bir belgedir.

Onu bu derece infiale sevk eden, Batı’nın kaba güce dayalı zulmü, sömürgeciliği değildir. Tarih, Moğollar gibi pek çok sömürgeci ve yıkıcı güce olmuşsa da modern Batı’nın gösterdiği türden bir zulme tanık olmamıştır. Kitabının (1988: 15, 25) başlığında da yansıdığı gibi onun şahsında bütün islâm dünyasını infiale sevk eden Batı’nın ahlaktan uzak *reelpolitik* anlayışının ürünü ikiyüzlülük, bencillik, duygusuzluk, fırsatçılık, fitne ve fesatçılığıdır. Bugün Batı dünyası için politika, “aldatma sanatı”

anlamını kazanmıştır. Batı siyasetinin bugünkü tefessühünü en dramatik karakterize eden, amaçlarını gerçekleştirmek için en âdî araçları kullanmasıdır, büyük ihtimalle bizzat amaçlar âdî olduğu için! Bununla Rıza, açıkça Batı medeniyetini sefilleştiren akliyeti eleştirir. Batı'nın savunduklarıyla eylemlerinin, kendi ülkesindeki icraatlarıyla Doğu' dakilerin birbirini tutmaması, çifte-standart kullanmayı alışkanlık haline getirmesi, artık tahammül sınırlarını aşmıştır. Sözde *vox populi vox dei* (Halkın sesi, Hakkın sesidir) sayılan kamuoyu, Avrupa'da sinsi propaganda yöntemleriyle aldatılarak ahlaksız uygulamaları onaylayan bir merci, maşa haline getirilmektedir (Hanioğlu 2001: 178).

Gelişmekte olan dünyaya örnek olması gereken Batı medeniyeti, böyle ikiyüzlü, ahlaksız bir tutumla insanlığa kötü örnek olarak aslında kendi kendisini inkâr etmektedir. Türkiye'yi sihirli bir değnekle ıslâh edebilmekle övünen Batılı diplomatik peygamberlerin iddialarına tepki gösteren pozitivist şeyhi Pierre Lafitte, çoğu kez Ahmed Rıza (1988: 16)'ya şöyle diyecektir: "Doğu'yu dönüştürmeye hak kazanmadan önce Batı kendi yenilenmesini gerçekleştirmek zorundadır… Hıristiyanların insanlığın rehberliğini üstlenmelerinden daha saçma veya münasebetsiz bir şey tasavvur edemiyorum." Bu, Rıza için Batı medeniyetinin içindeki yegâne özeleştiri, hakikatin sesidir. Eserinde Renan'ın Batı-merkezli görüşlerini eleştiren Rıza (1988: 67, 117, 126), diğer taraftan tespitlerini sık sık Auguste Comte'un görüşleriyle destekler. Bu da göstermektedir ki o, özlediği alternatif, insancıl Batı'yı ancak bir nebze pozitivizmde bulmuştur.

Ahmed Rıza özellikle 1922 [1988] tarihli kitabında Haçlı savaşlarına kadar uzanan tarihî arkaplana inerek, Batılıların Müslüman Türklere yöneltti̇ği medeniyet-karşıtlığı ithamının arkasında yatan gerçek siyasî, sömürgeci amaçları deşifre etmiş ve bunun arkasından da savunmacı bir tutumla Viardot, Sedillot, Le Bon gibi Fransız oryantalist eserlere dayanarak Müslümanların zamanında geliştirdiği dünyaya örnek medeniyeti tasvire çalışmıştır. Rıza (1897)'ya göre islâm'ın Batılı seçkinler tarafından tahkirinin arkasında evanjelik ruh yatmaktadır. Ruhban sınıfının elinde ölümcül olan bu savaş, ateistler tarafından yürütüldüğünde çok daha mühlikti; zira onlar tarafından Doğu'daki Hıristiyanların çıkarlarının himâyesine yönelik sözde ilgi, aslında Müslüman kuvvetlerin kuşatılması ve imhası

amacının maskelenmesinden başka bir şey değildir. Türkler, Fransa’nın Türkiye’deki azınlık dinî toplulukları sadece yayılma ve fetih aracı olarak kullandığının pekâlâ bilincindedirler (1988: 14). Medeniyet-karşıtlığı, aslında ticaret, sanayi ve din adamlarıyla bütün Avrupalıların islâm ülkelerini sömürmek ve ele geçirmek için uydurdukları bahanelerden başka bir şey değildir
(Hanioğlu 2001: 179).

Rıza (1988: 31)’ya göre Türkler, terakkiye Fransız veya Ruslardan daha muhalif değildirler. Çünkü insan özünde muhafazakâr bir varlıktır. Bunun içindir ki ingiliz profesör Maine[38] şöyle demektedir: “Su götürmez bir gerçek ki insanların çoğu asla en küçük bir kurumunun iyileştirildiğini görme arzusu göstermez. Atalet (istikrar), insanlığın tabiî durumudur, terakkî istisnadır” (Hanioğlu 2001: 45). Biz, yani Türkler, Rıza’ya göre, başkalarına aşağı veya barbar görünüyoruz; çünkü biz, onlar gibi düşünmeyi başaramıyo-ruz, artık onlara ilginç, önemli gelmiyoruz veya çok sefer kanıtlandığı gibi biz, başkalarının sefahatinin sonuçlarına katlanabilmek gibi harika bir insanî vasfa sahip bir ırka intisap ediyoruz. Ayrıca biz, güçlü bir ırkız ve genellikle güçlülerden nefret edilir. Üstünlük, ne askerî tekniklerin gelişmesinde, ne hile ve aldatmada ve ne de genellikle başkalarının pahasına servet toplanmasına yarayan kurumlarda yatar, bir milletin aşağılık ve üstünlük derecesi, başardığı ahlakî terakkiyle orantılıdır. Burada da Katolik apolojetlerden Ah-med Fâris Şidyak’a birçok muhafazakâr kesimin sözde ilerlemecilere karşı kullandığı standart bir tezi buluyoruz.

[38] Muhtemelen Sir Henry James Sumner Maine (1822—1888), mukayeseli hukuk, özellikle ilkel hukuk ve antropolojik hukuk metodolojisi alanında öncü çalışmalar yapan ingiliz hukukçu ve hukuk tarihçisi.

Ona göre, değil ortaçağ Arapları veya daha sonraki Selçukluların, daha yakın bir devrin Muhteşem Süleyman’ın devrindeki Müslümanların medeniyetiyle, aynı dönemde Avrupa’nın durumunun mukayesesi, gerçekte kimin medenî olduğunu göstermeye yeter. Ortaçağlarda korkunç Haçlı savaşlarından, Engizisyon vahşetlerine, ingiltere’de Mary Tudor döneminde korkunç işkenceden, irlanda, Mısır ve Hindistan’daki yeni baskılara kadar Batı’nın kanlı tarihi hafızalardadır. Evet, Rıza (1988: 7), Avrupa medeniyetinin insanlık tarihindeki rolünü ve özellikle maddî alanda

kayd ettiği parlak başarıları inkâr ediyor değildir. Fakat bunun yalnızca ahlakî-manevî kemale bir basamak olduğunu unuttuğu takdirde bu maddî medeniyet, çok tehlikeli bir karakter alabilir ki, Birinci Dünya Savaşı bunu apaçık göstermiştir. Geçen on yıllarda Batılı büyük güçlerin Asya ve Afrika'da giriştiği sömürgeciliğin korkunç sonuçları, yerli halklara yaşattığı büyük acılar ortadadır. Dünya çapında bir ıstırap, bütün ırklar neredeyse tamamıyla imha edilmiş, diğerleri köle tacirlerinin alaylarında bir kıtadan diğerine sürülmüş, büyük kıtalar tamamıyla yıkılmış, bugün kölelik, yarın çaresiz sefalet. Evet, medeniyet hiçbir şekilde barbarlığı bastırmamış, sadece onu inceltmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM-GELENEKSELCILIK

Reformizm

Reformizm, çoğu kez islâm modernizmiyle karıştırılarak yanlış kullanılan bir kavramdır. Osmanlıca ve Arapçada "ıslâhât" ile karşılanan "reformizm" kavramına, modern dönemde "ıslâh" kavramının klasik anlamından farklı bir anlam yüklendiği görülmektedir. Gerek islâm, gerekse de diğer dinlerde *reform* veya *ıslâh,* özünde *bid' at*lerin yol açtığı ahlakî yozlaşmaya karşı mücadele anlamına geliyordu (Shapiro 1976). Toplumsal olarak ise *ıslâh,* orijinal modelden sapmayla yozlaşmaya yol açan bid'atlerin giderilmesi, restorasyon anlamına geliyordu; Koçi Bey (1985)'de prototipini bulan Os-

manlı ıslâhâtnamecilerinde olduğu gibi. Bu açıdan temelde restorasyon söylemine dayalı Gülhane Hattı ile başlayan Tanzimat, Osmanlı ıslâhât geleneğinin zirvesini ifade ediyordu; amaç, ülkenin kendi geleneğine uygun bir şekilde düzelmesiydi.

Ancak bu dönemde hızlanan tarihin gidişatı, artık değişimi, geleneksel olarak kabul edilebilir sınırları aşan bir noktaya taşıdı. Ozellikle Tanzimat'ın ikinci aşamasını başlatan Islâhât Fermanı ile modernleşme süreci kendisini kesin bir şekilde hissettirdi. Böylece *ıslâh, ıslâhât* olarak çoğullaştırılarak aslında geleneksel anlamının tam zıddı bir anlam kazandı. Onceden bid'ate karşı yapılan ıslâh, şimdi tam aksine bid'at=modernlik lehine programlı değişim anlamını kazandı. islâm dünyası genelinde modernleşme hareketini ifade eden bir terim haline gelen *ıslâh* ile artık geleneksel kurumla

rın aslına döndürülerek düzeltilmesinin ötesinde, ülkenin bekası için modern standart ve kurumların benimsenmesi hedeflenir oldu.

Bu değişim, klasik Osmanlı pragmatizmince yabancı ülkelerdeki yeniliklerin gözlemi sonucu islâm'da bid'atın "güzel" sayılan türünün içeriğinin tedricen genişletilmesiyle gerçekleşti. Klasik dönemde pragmatik bürokratlar tarafından fiilen alındıktan sonra reform kararlarının meşrûlaştırılması ulemâya bırakılırdı; diğer bir deyişle teori "önden" değil, "arkadan" gelirdi. Genelde III. Selim ve II. Mahmud döneminde yürütülen reformlar da bu geleneksel, bürokratik pragmatizm uyarınca ülkenin kurtarılması amacıyla gözleme dayanarak yapılmıştı. III. Selim zamanında Avrupa'ya gönderilen Ebubekir Râtib örneğinde olduğu gibi, Osmanlı otoriteleri daha ziyade reform için rakip Avrupalı ülkelerin düzenini gözleyerek model almaya yönelmişti. III. Selim'in bürokratlarından istediği layihaların hemen hemen hiçbiri teorik ağırlıklı değildi; bunlar, fikir vermenin ötesinde istişare sünneti uyarınca uzun vadede sultanın sorumluluğunu paylaşmak için hazırlanmıştı. "Bir şeylerin yapılması gerektiği" fikrinin resmen kabul edilmesi kadar bu fikrin teorik bir ifadeye kavuşturulması da II. Mahmud'un hükümdarlığı sırasında Yeniçeri ocaklarının ilgasına ilişkin fermanda gerçekleşti (Mardin 1996: 194). Şu halde III. Selim bütün padişahlığı süresince, II. Mahmut ta 1826'ya kadar geleneksel Osmanlı reform perspektifini sürdürdüler. Bu esnada teorik bir perspektiften kapsamlı, programlı bir değişim ihtiyacı duyulmamıştı.

Bu sebeple Tanzimat'ın fikrî kaynaklarını araştırmak için oldukça sınırlı bir malzeme mevcuttur. Şerif Mardin (1996: 13, 15)' in de belirttiği gibi, Tanzimat'ın başlangıcında Batılı siyasî filozoflara herhangi bir atıfları görülmeyen Osmanlı düşünürlerin çoğu, Avrupa'nın akıl hocalığını hissettirmezler. Çünkü XIX. yüzyılın ortalarına kadar Türkiye, Batı Avrupa'daki entelektüel gelişmenin ana seyrinin dışında kaldı. Tanzimat'ın yegâne siyasî teorisyeni kabul edilen Sadık Rifat Paşa'nın düşünceleri de temelde Osmanlı siyasetnâme ve ıslâhâtname geleneğince teoriden çok gözleme dayanıyordu. O, düşüncelerini entelektüel arayışla olmaktan çok Ebubekir Râtib gibi büyükelçi olarak atandığı Viyana'da Avusturya'yı gözleyerek, hatta "Avrupa Ahengi"nin mimarı Prens Metter-nich'in etkisi altında geliştirmişti. Rifat'ın görüşleri, liberal olmaktan çok "aydın despotizmi" tarzında muhafazakâr görüşlerdi. Analizi, siyasî fikirlerinin, çağdaşı 1830'ların Avrupa meşrûtiyetçileri-nin öne sürdüğü fikirlerden ziyade daha önceki modern Avrupa devletlerini yaratan büyük bürokratların geliştirdikleri idari reform reçetelerine yakın düştüğünü göstermektedir (Mardin 1996: 202).

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ilanından üç ay önce Londra' da ingiliz Hariciye Nazırı Palmerston ile görüşen Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa'nın o dönem Avrupa'da geçerli liberalizm akımı hakkındaki fikirlerinin tespiti de kolay değildir. Şerif Mardin (1996: 198)'in bazı ipuçlarından hareketle gösterdiği gibi Reşîd Paşa, temelde Osmanlı ile ingiliz dünyalarının örtüştüğü anayasal-cılık gibi geleneksel bir çerçevede reform düşünmektedir. Onun kısmen Aydınlanma felsefesinin izlerini taşıyan bölük pörçük düşüncelerinin hiçbiri, Tanzimat'ın siyasî felsefesinin bir ifadesi haline gelemedi. Ancak Islâhât Fermanı döneminde hızlanan modernleşme süreci, teorik temellendirme ihtiyacını gündeme getirdi. Tanzimat'ın ilk aşamasını oluşturan Mustafa Reşîd Paşa ve dönemine hep olumlu atıf yapan Yeni Osmanlıların fikrî muhalefeti de bu dönemde başladı.

Geleneksel *ıslâh* teriminin karşılığı olarak reformizm, kısaca "muhafazakâr eylemcilik" olarak tanımlanabilir. Ahmed cevdet gibi muhafazakârlar, modernleşmeye karşı içtihat hukukunun *Mecelle* ile tedvini gibi şeklî yeniliklerle geleneksel düzenin korunmasına çalışırlar. Buna göre reformizm, pragmatik ve siyasî yönelişli bir yenilik hareketi olarak, yeni ve

kapsamlı bir düşünce tarzını ifade eden modernizmden ayrılmaktaysa da bunların çoğu zaman birbiriyle karıştırıldığı görülmektedir. Orneğin Kerr (1966)'in kitabında olduğu gibi ingilizce edebiyatta, zaman zaman "islâm mo-dernizmi" yerine "islâmî reform" kavramı da kullanılmaktadır. Oysa her reformist modernist, her modernist de reformist değildir. Reformizm, temelde pragmatik yönelişli olduğu için Tanzimat'a kadar ulemâ, cemaatin varlık alanını oluşturan ülke ve devletin kurtarılması için araç olarak görülen reformlara onay vererek sor-gulamamıştı. Amaç, "Hasta Adam"a başka bir kimlik ve ruh vererek yeniden inşa etmek değil, sadece onu tedavi ederek eski sağlığına kavuşturmaktı. Bu bakımdan Mustafa Reşîd, Mehmet Ali, Ahmed cevdet, Tunuslu Hayreddîn ve Midhat gibi paşaların çoğu reformist kategorisinde düşünülebilir.

Tradisyonalistik "şeklî değişiklikler" yanında modernistik "fikirlerin uygulanması", reformizmin ikinci anlamı olarak alınabilir; bu manada reformizm, "modernizmin pratik boyutu" olarak düşünülebilir. Modernistler, kafalarındaki düşünceleri somut projeler şeklinde hayata geçirme, uygulama fırsatı buldukları takdirde reformist olarak da görülebilirler. Orneğin modernist Abduh, 1899 yılında Mısır müftüsü olduktan ve bazı idarî makamlarda görev aldıktan sonra dinî ve adlî kurumların ve Ezher başta olmak üzere eğitim kurumlarının reformu ile projelerini hayata geçirme fırsatı bulmuştu (Gesink 2010, Hourani 1993: 134—5). Diğer taraftan Namık Kemal de 1876 yılında Midhat Paşa ve Ohannes Efendi gibi kişilerle Kânun-ı Esâsî hazırlık komisyonunda çalışmıştı. Keza Mısır modernistlerinden ilham alan Kazan Türklerinde modernist fikirlerle toplumsal reform programları el ele yürümüştü (Kanlıdere 1997); bu yüzden onlar, hem modernist, hem de reformist sayılabilirlerdi. Sonuç olarak modern dönemde "ıslâh" kavramı, birincisi, çoğul şekliyle *(ıslâhât)* sahici anlamını kaybederek "modernizas-yon"a, ikincisi, kavramın ingilizce karşılığı olarak kullanılan "re-formizm" de yanlış bir şekilde "modernizm"e dönüşmüştür.

Pasif Gelenekselcilik

Osmanlı’da bir taraftan resmî ulemânın tamamıyla devletin adamı haline gelmesi, diğer taraftan popüler ulemânın giderek devletten kopmasıyla islâm adına siyasî eleştiri alanı boş kaldı. Bu yüzden ulemâ, Nizam-ı Cedit ile başlayan reformlar sürecinde genelde pasif kaldı. Türkiye cumhuriyeti’nin kuruluşuna kadar uzanacak Osmanlı Devleti’nin dönüşüm sürecini başlatan Nizam-ı Cedit’in hazırlık merhalesinde III. Selim’in kalemiye ve ilmiyeden istediği layihalar bu açıdan önemlidir. Padişah, 1791’de Avusturya ile imzalanan Sistova Antlaşması’ndan sonra kaçınılmaz olarak gündeme gelen devletin yeniden yapılandırılmasına yönelik reform projesinde yararlanmak üzere bu layihaları istemişti. Fakat Karal (1946: 35)’ın da açıkladığı gibi esas amaç, bir ön-teorileştirmeden çok böylesine ağır bir işte sorumluluğu kalemiye ve ilmiyeyle paylaşmaktı.

Padişahın talimatıyla reform tasarısı olarak toplam yirmi iki kişi layiha sunmuştur. Doğal olarak çoğu kalemiyeden oluşan layiha sahiplerinden sadece beşi ulemâdan idi. Ancak bunların içinde Rumeli kazaskerî Tatarcık-zâde Abdullah Efendi ve kalemiyeden Ebubekir Râtib Efendi’ninkiler en kapsamlı ve etkili layihalar olarak öne çıktı. Râtib Efendi’nin aslında Eylül 1791’de olağanüstü elçi olarak gönderildiği Avusturya’daki gözlemlerinin ürünü olan sefaretname, aynı zamanda reform tasarısı işlevi gördü. Sultanın şûrâ meclislerinde genişçe tartışılan bu analitik ve empirik yönü güçlü iki layihanın içerdiği fikirler, reformlar sürecinde çıkan fermanlar selinde meyvelerini verdi. Shaw (1971: 98)’ın da belirttiği gibi, Tatarcık-zâde Abdullah’ın layihası, geleneksel Osmanlı eğitimi tarafından üretilebilecek en iyiyi temsil ediyordu. Layihasında, ilmî kurumda meritokrasinin iadesi ve padişahın kamuoyunu dikkate alması zorunluluğu gibi yeni ve önemli fikirler olsa da şunu söyleyebiliriz ki o da, “hikmet-i hükümet” esprisine dayalı geleneksel Osmanlı reform zihniyetinin sınırları içinde kalmıştır.

Ulemâ, 1807’de Kabakçı isyanı’nda Yeniçerilerle işbirliği yaparak Nizam-ı Cedit’e başkaldırmış, Şeyhülislâm Mehmed Ataullah, hocası Mehmed Münib ve istanbul kadısı Murad-zâde Mehmed Murad ve diğer mollalarla birlikte bir *hüccet-i şer’iyye* imzalayarak Nizam-ı Cedit reformlarını “haram bid’atler ve kâfirlerin mezmum taklidi” olarak kınamışlardı (Heyd

1993: 33). Bu, onların kişisel, çıkar amacıyla Yeniçerilerle işbirliğine girerek gelenek adına yaptıkları son pasif muhalefetti. II. Mahmud döneminde ikileme düşen ulemâ, reformlara ya pasif bir gelenekselcilikle muhalefet, ya da hikmet-i hükümetçi pasif bir destek vermeye yöneldi. Bu dönemde resmî ulemânın padişaha muhalefeti, sarık yerine fes giyilmesi gibi kendi statülerini ilgilendiren semboller konusunda oldu. Diğer taraftan bağımsız ulemânın çoğu reformlar sürecine muhalif kaldı. Ancak Heyd (1993: 33)'in de vurguladığı gibi bu muhalif ulemânın görüşleri hakkında güvenilir verilerden yoksun olsak da, bilindiği kadarıyla bunlar da daha çok Avrupa taklitçiliğinin eseri bid'atlerin kınanması şeklinde pasif bir muhalefet olarak kalmıştı.

Bu dönemde bürokrat ulemâ, siyasî düşünce kapasitesi bakımından reform sürecine yön verebilmekten uzak olduğundan, kendi sınıflarının geleceği açısından intihar anlamına gelse de kendilerinin de varlık sebebini oluşturan ülkenin kurtarılmasına yönelik reform programına çaresiz destek vermek zorunda kaldı. Nizam-ı Cedit'e karşı olduğu gibi, geleneksel olarak gerektiğinde çıkar işbirliği yaptığı Yeniçerilerin 1826 yılındaki *Vaka-yı Hayriyye* ile imhasıyla önemli bir müttefikini kaybeden ulemânın devlet karşısında artık bir muhalefet şansı, direniş gücü kalmamıştı. Ulemânın reform hareketine niçin destek verdiği hakkında U. Heyd (1993: 39—53)'in yaptığı ayrıntılı açıklama, kanaatimizce "varlığını devletle özdeşleştirmek" olarak özetlenebilirdi.

Ulemânın, reform sürecinde şeriat hükümleriyle çeliştiği durumlarda çeşitli gerekçelerle devlet maslahatı lehine taviz verdiği, hatta Abdülmecid dönemi şeyhülislâmı Mehmed Arif'in reformcu bürokratlara karşı tavrında görüldüğü gibi (Heyd 1993: 49), sekü-ler siyasetin otonomisini zımnen tanıdığı görülmektedir. Radikal kararları meşrûlaştırmak zorunda kalmanın entelektüel ve duygusal baskısı altında ulemânın "duymadım, görmedim" tutumu göstermesi doğaldı. Geleneksel işbirliği modeline göre kalemiye, karar-alıcı, ilmiye, karar-meşrûlaştırıcı idi; bu ikilik Tanzimat döneminde daha da bilendi. Ulemânın, bürokrasinin *hikmet-i hükümet* uyarınca aldığı kararları tenkit, tadil veya reddetmeye, ne siyasî düşünce bakımından kabiliyeti, ne de artık geri döndürülemez bir sekü-lerleşme sürecine giren devletteki konumu bakımından gücü vardı. Belki de ulemânın artık tek

tesellisi, bürokrasinin, resmen de olsa kendilerini ve şeriatı hala kale almasıydı.

Bununla birlikte dönemde Keçeci-zâde izzet Molla (1784— 1829) gibi istisnaî, uzak-görüşlü âlimler de vardı. II. Mahmud döneminin “Ahmed Cevdet”i sayılabilecek şair ve âlim izzet Molla, ne yazık ki kırk dört gibi oldukça genç bir yaşta hayata veda etmişti. Yeniçerilerin imhasından sonra 1827 yılında II. Mah-mud’a sunduğu layihada devrimci diyebileceğimiz fikirler ileri süren (Heyd 1993: 30) izzet, Osmanlı’ya özgü aktivist islâm anlayı-şınca Mehdî’nin gelişini de sembolik bir şekilde yorumluyordu. izzet, savaş tekniği gibi objektif konularda akıl ve hikmetin kullanılmasının önemini ve bu anlamda kaderci anlayışın dinî açıdan yanlışlığını da dile getirmiştir (Mardin 1996: 194).

Genel olarak Mısırlı ulemânın modernleşme karşısındaki tavrı da Osmanlı vakasına benzerlik göstermiştir. Osmanlı’da olduğu gibi Mısır’da da ulemâ arasında bir tabakalaşma vardı. Yerli, üst tabaka ulemâ, yabancı askerî bürokratik seçkinlerin hükümetine katılıyordu. Popüler iradenin temsilcisi olan ulemâ, sünnî dünyada aynı zamanda kamu maslahatının gözetilmesini öngören bir siyasî kültürle yetiştiğinden asla pervasız bir siyasî muhalefet göstermemiştir. Bu itibarla gerek Osmanlı’da, gerekse de Mısır’da ulemâ ile yönetim işbirliği, bir tür karşılıklı çıkar ilişkisine dayanıyordu. Mısırlı ulemâ da Osmanlı’da olduğu gibi siyasî mekanizmanın bir parçası olmasına rağmen genelde karar-alıcı olmaktan çok pasif bir şekilde bürokratlar tarafından pragmatik olarak alınan kararların onaylayıcısı olarak davranmak zorunda kaldığı için yeterince siyasî bilinç geliştirememişti.

Osmanlı örneğinden farklı olarak Mısır’da bunu test etmenin çarpıcı bir örneği verilmişti. Fransız Devrimi’nin “hürriyet, müsavat, uhuvvet” ilkelerince medenileştirmek üzere Mısır’a gelen Na-poleon, burada gerçekten yerli hâkimiyeti sağlama amacıyla hareket etti (Marsot 1968: 271). Örneğin divanlarda olduğu gibi geleneksel olarak dinî hiyerarşide Türk ulemâya ayrılmış en yüksek pozisyonları Mısırlı ulemâya verdi. Bu dönemde, işgalci Fransız gücü karşısında yerli Mısırlı ulemâ, Mısırlı tarihçi Abdurrahman Râfi’î tarafından “ze’âme şa’biyye” (popüler liderlik) olarak adlandırılan bir işlev gördü. Napoleon, Mısırlı ulemâya bir anlamda yöne-timi devralarak demokrasiye geçiş teklif etmişti. Ancak Mısırlı ulemâ, işlerinin doğrudan yönetim değil, temelde yöneticilere danışmanlık

olduğunu söyleyerek bu teklifi geri çevirmişlerdi. Onların politik sorumluluk almaktan kaçınmalarının sebebi, sadece asırların ürünü demokratik kültüre yabancılık değil, aynı zamanda kendi kendilerine bu işlevi görme kabiliyetinden yoksun olmalarıydı (Crecelius 1983: 101).

Dönemin tarihini yazan Câbertî başta olmak üzere Mısırlı ulemâ, Fransız işgalini tarihî yükselişe geçen Batı medeniyetinin gelişinden çok, ne kadar ağır da olsa er-geç savuşturulacak geçici bir siyasî-askerî kriz olarak görmüştü. Fransız gücünün çekilmesinden doğan boşluk üzerine ulemâ, bu yüzden, Mehmed Ali'nin iktidara geçmesine rıza gösterdi. Ulemâ, iktidara yükselişi ve ilk hükümdarlık dönemi esnasında Mehmed Ali ile işbirliğine girerek geçici bir nüfuz ve refah fırsatı yakaladı. Ancak Mehmed Ali, ulemâ arasındaki şahsî çekişmelerden yararlanarak onları kolayca bertaraf ettikten sonra otokratik tarzda çoğunlukla yabancı danışmanlarla birlikte hazırladığı radikal reformlarını çekinmeden yürürlüğe koydu. Mısırlı ulemâ, yeterli siyasî bilinçten yoksun olduğundan süreci anlamlandırmakta aciz kaldı; modernleşmeyi, toplumun yeni bir dünyagörüşüne göre şekillenmesinden çok kendi imtiyazlı konumlarını sarsan nahoş, radikal değişiklikler olarak algıladı.

Bu yüzden Mısırlı ulemâ, Osmanlı'da Nizam-ı Cedit döneminde olduğu gibi reform sürecine genelde yapıcı, eleştirel bir tavırla katkıda bulunmaktan çok ya muhalefet ya da kabuğuna çekilme şeklinde pasif bir tepki verdi (Crecelius 1983). Çoğunluğu oluşturan alt tabaka ulemâ modernleşme hareketini yürüten merkezden tecrit edilmişti. Serbest eleştiri için bir savunma stratejisi olarak benimsedikleri bu yol, aslında onların nüfuz ve refahının tedricî kaybına yol açan ana faktör olmuştur. Bunlar da entelektüel düzlemde pasif bir gelenekselcilikle modernleşme hareketini bid'at olarak eleştirmek ve kınamaktan öteye geçememiştir. Ust tabaka ulemâ da temelde modernleşme hareketine muhalif olmakla birlikte siyasî güvenlik sebepleriyle siyasî otoriteye karşı bir denge politikası izlemek zorunda kaldı.

Aktif Gelenekselcilik

Sava Paşa: Usûl-i Fıkıhta Tecdit[101]

101 Bölümün yazılmasında Gencer (2007b)'den yararlanılmıştır.

islâm dünyasında XIX. yüzyılda başlayan modernleşme, *fürû-ı fıkıh* denen fıkhın pratiğinin modern dünyaya yeterliğini sorgulamaya açmıştı. Buna verilecek belli başlı dört alternatif karşılık vardı. *Birincisi,* modernliğin doğrudan reddiyle fıkhın olduğu gibi yeterli olduğunun müdafaasıyla kendini gösteren pasif muhafazakâr karşılıktı. *İkinci* karşılık, Namık Kemal gibi aydınların yaptığı gibi karşı atakla fıkhın yeterliğinden kuşkuya yol açan modernliği bizzat eleştiri yoluyla fıkhın müdafaası tutumuydu. *Üçüncü* karşılık, Ahmed Cevdet ve Sava Paşa gibi aydınların yaptığı üzere, fıkhın teori ve pratiğinin yeni bir tarzda sunulması girişimiydi. *Dördüncü* karşılık, Mısır modernistlerinde olduğu gibi *içtihat* kapısının açılmasıyla fıkhın teori ve pratiğinin kökten yeniden yorumlanarak modern dünyaya uydurulması girişimiydi.

Lâfzen şeriatın anlaşılması anlamına gelen *fıkıh,* esas islâm düşüncesi, *fürû-ı fıkıh,* fıkhın pratiği veya mevzuat, *usûl-i fıkıh* ise fıkhın teorisi veya metodolojisi demekti. Fıkhın pratiğine bakışı belirleyen teorisiydi; bu yüzden fıkıh hükümlerinin modern dünyada yeterli olup olmadığının tam kararı, ancak usulünün gözden geçirilmesinden sonra verilebilirdi. Fıkhî mezheplerin doğduğu dinin evrenselleşmesi sürecinde *tecdit,* fürû-ı fıkıh alanında teknik anlamda içtihada dayanıyordu. Bu anlamda mezhep imamlarının hepsi en büyük mücedditleri temsil ediyordu. Mezheplerin şekillendiği klasik fıkıh döneminden sonra ise tecdidin teorik yolu olarak *içtihat, fürû-ı fıkıh* yerine *usûl-i fıkıh* alanına yöneldi. Zira fıkıh ve dolayısıyla din, kemaline ermişti; bundan sonra bizzat fıkıhta, *dinde* değil, ancak onun *tedeyyün* denen beşerî algılanmasında ve yaşanmasında,

entelektüel ve ahlakî bir kusur görülebilirdi. Bu yüzden amaç, devrimsel bir şekilde fıkhı yeniden kurmaktan çok, *hikmet-i teşriiye* (şeriatın hikmeti) denen islâmî dünyagörüşünü de içeren fıkıh usûlünü *tecdit* ile *ihyâ* (sünnetleri diriltmek) ve *ıslâh* (bid'atleri gidermek) idi. islâm'da teorik anlamda sadece *tecdit* ile meşgul olanlar, genelde *âlim* olarak adlandırılırken, peygamberî, tasavvufî çizgide *tecdit, ihyâ* ve *ıslâh* misyonlarının üçünü de bünyesinde toplayan Gazâlî-sonrası mücedditler, *şeyh* adını almıştır.

islâm düşüncesi, *asleyn* (iki asıl) denen iki disipline dayanır: *Usulü'd-din* (dinin temelleri, akâit ve kelam) ile *usûlul-fıkh.*[102] Birincisine nisbetle ikincisinin önemi çağımızda tam anlaşılmamıştır. Fıkıh mezheplerinin imamları doğrudan fürû-ı fıkıh ile meşgul oldukları için, hüküm çıkarmada dayandıkları metodolojik ilkeleri ayrıca usûl-i fıkıh olarak ifade etmeye gerek duymamışlardır. Usûl-i fıkıh alanındaki ilk girişimi Şâfi'î mezhebinin kurucusu imam Şâfi'î (767—819) yapmıştı. Şâfi'î'nin usûl-i fıkıh hakkında ilk deneme sayılan *er-Risâle* adlı eserinde, beşerî muhakemenin düzenli uygulamasının sentezi ve vahyin hukukun temeli olarak tamamıyla özümsenmesi gibi, bulunduğu devrin şartlarına göre *naiv* bir felsefî yaklaşım bulmak mümkündür (Hallaq 2002: 349). Ancak ondan sonra gelen usulcüler, hukukun metinsel bir yapı içinde oluştuğu gerçeğinden hareketle disiplinin alanını, bir tür dil felsefesine, "kesinlik ve ihtimal" gibi kategorilerin ağırlık taşıdığı geleneksel epistemolojiye kaydırmışlardır.

102 XIII. yüzyıl fıkıh ve tarih âlimlerinden Ebû Şâme (ö.1267)'nin tasnifinden aktaran, Makdisi 1991: II/37; ayrıca Kâtib Çelebî 1994: I/143. ilginçtir ki X. asır âlimlerinden Ebû Hâtim Râzi, *usûlü'l-fıkıh'tan usûlul-'ilm* yani bizzat *epistemoloji* olarak bahseder (Hallaq 2002: 34).

XI. asırda gelen Gazâlî ise bir taraftan usûl-i fıkhı metodolojik olarak mantıksal temellere oturtmuş, diğer taraftan ilk kez *makâsı-du'ş-şerî'a* denen islâm hukuk felsefesini formüle etmiştir.[103] Çünkü metodik usûl-i fıkıh, geleneksel fıkıh birikiminden daha dinamik olarak yararlanmaları için müftülere hitap ederken, felsefî usûl-i fıkıh, pozitif hukuk anlamında fıkıh ile tabiî hukuk anlamında şeriat arasında görülebilecek bir açıktan dolayı

şer’î ütopyadan kuşkuya düşen, şeriatın amaç ve araçları, ara ve nihaî hedefleri arasındaki ilişkiyi kavramak isteyen herkese hitap ediyordu. Bu yüzden neredeyse bütün müceddditler, usûl-i fıkıh ilmini gözden geçiren eserler vermişlerdi. Örneğin Gazâlî, hem islâmî ilimler için bütüncül bir metodoloji, hem de hukuk felsefesini veren *el-Mustasfâ* adlı eseriyle bu alana da damgasını vurmuş, ibni Teymiye de *el-Müsev-vede* adlı eseriyle yeni bir usûl denemesine girişmişti (Makdisi

103 Hallaq 2002: 40, 88. imam Şâfi’î’nin *er-Risâle* adlı eseri hakkında derinlikli bir inceleme yapan George Makdisi (1991: II/5—47) ise nisbeten farklı bir yorum yapar. Ona göre Şâfi’î sadece pozitif hukuk alanında kalarak fıkhın metodolojik esaslarını ortaya koyan saf bir usul geliştirmiş, ancak özellikle XI. asırdan sonra gelen usulcüler, onun yolundan saparak esasen kelamın alanına giren hukuk felsefesine kaymışlardır. Oysa Makdisi’nin kendisinin de belirttiği gibi, ehl-i hadis ile ehl-i reyi uzlaştıran Şâfi’î zamanında fıkıh, saf halde olduğu için felsefi bir perspektife ihtiyaç olmamıştı. Hallaq (2002: 30— 5) ise ehl-i hadis ile ehl-i reyin gerçek uzlaştırıcısı olmayan Şâfi’î’ye sistematik usûl-i fıkhın kurucusu unvanının sonradan gelenlerce atfedildiğini belirtir. Makdisi’nin teknik fıkıh usûlünden sapma olarak gördüğü kelamın alanına giren hukuk felsefesine kayma eğilimi ise, Gazâlî’den iktibas ettiği gibi, aslında bir geçiş dönemi arayışının sonucudur.

1991: 14, 17, 33—5, 46). Maliki fıkıhçı Ebû ishak ibrahim Şâtıbi (ö.1388) *el-Muvâfakât* adlı önemli eserinde metodik ve felsefî boyutlarını birleştirdiği fıkıh usûlünü bir tür islâmî ilimler metodolojisine dönüştürmüş, Hindistanlı müceddit Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1992) ise *Huccetullâhi’l-Bâliğa* adlı eseriyle bu alanın en büyük yazarı kabul edilmiş, ondan sonra *hikmet-i teşriiye* veya *mekâsıd-ı şerî’a* adını alan islâm hukuk felsefesi, metodolojik usulden ayrılarak bağımsız bir gelişme göstermiştir.[104]

104 Anılan iki eser de Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır: eş-Şatıbi, *el-Muvafa-kat: İslâmî İlimler Metodolojisi,* Çev. Mehmet Erdoğan (istanbul: iz, 1990), I-IV; Şah Veliyyullâh ed-Dihlevi, *Huccetullahi’l-Baliğa,* Çev. Mehmet Erdoğan (istanbul: iz, 1994), I-II.

Bu teorik arkaplandan sonra usûl-i fıkıhla ilgili eserini ele alacağımız Sava Paşa'yı tanımaya çalışalım. Maalesef unutulmaya yüz tutan Paşa'nın hayatı hakkında bilgi veren sınırlı kaynaklardan biri Osman Nuri Ergin'dir.[105]Yanyalı Doktor Sava Efendi'nin oğlu olan Yunan asıllı Sava Paşa (1832—1905), Sadrazam Fuâd Paşa gibi tıp okuduğu halde doktorluk yerine devlet adamlığını seçmişti. Salna-melerdeki ilk kayıtlarına göre önce Girit Mutasarrıfı olarak atandı (1870). Hoca Tahsin'in nazır olarak atandığı ilk Osmanlı Dârülfü-nûnu'nun (18 Şubat 1870—1872) Cemâleddîn Afgânî'nin konuşması yüzünden kapanması üzerine Saffet Paşa'nın Maârif Nazırlığı sırasında Sava Paşa'ya yeni bir Dârülfünûn kurma görevi verildi.

105 Ergin 1977: I/697—9. Aslında Ergin de Paşa hakkındaki bilgileri, Abdur-rahman Adil Eren'in *Hadisat-ı Hukukiyye ve Tarihiyye* adlı eserinden almak-tadır. Gür (1975)'ün yazısı ise sadece Paşa'nın eseri üzerine yapılmış bir kitap eleştirisi mahiyetindedir. Yeni bir inceleme için, Koca, 2005.

Mekteb-i Sultanî (Galatasaray) Müdürlüğü yaparak (1875—1878) Mekteb-i Hukuk'u kuran Paşa, bu arada 8 Ekim 1976'da kurulan Kânun-ı Esâsî hazırlık komisyonunda da Namık Kemal ile birlikte görev aldı (Davison 1963: 370).

Kariyeri Sultan Abdülhamid döneminde parlayan Sava Efendi, vezaret rütbesiyle Paşa oldu (1878). Cezayir-i Bahr-i Sefid Valisi (1879), Hariciye Müsteşarı ve sonra Hariciye Nazırı (1879—1880), Nâfia Komisyonu Azası (1885) ve en son Girit Valisi (1887) olarak görev yaptı. islâm mensuplarına büyük saygı ve sevgi duyan Paşa, Girit valiliği yaptığı sırada her akşam islâm âlimlerini davet eder, onlarla sohbetten büyük zevk alırdı. Ramazanoğlu Hüseyin Rıza (1838—1904) Paşa'nın Adliye Nazırlığı (Mayıs 1890-Kasım 1895) [4]sırasında, kiliseler meselesinde devlete darılarak muhtemelen 1890 yılında Paris'e göçtü. Hiç evlenmemiş olan Paşa, Paris'de Neuilly yakınlarında bir ev kiralayarak istanbul'daki zengin kütüphanesini getirtti ve fıkıh ve hukukla ilgili çalışmalarına yoğunlaştı, 1905 yılında vefat etti.

Massignon (1922)'un Panislamizm'in öncüsü olarak gösterdiği d'Ohsson, *Tableau General de l'Empirn Ottoman* (Paris, 1784—88) adlı eserinde fıkıh ve akâit alanlarında Osmanlı islâm anlayışının dayandığı, Sa'deddîn Taftazânî'nin *Şerhul-Akâid* ile ibrahim Ha-lebî'nin *Mülteka'l-Ebhur* adlı iki

temel eseri özetleyerek Fransızca-ya çevirmiş, böylece ilk kez Osmanlı islâm anlayışının kaynaklarını Batıya tanıtmıştı. Bu eserler, Osmanlı despotizmine, hukuksuzluğuna ilişkin Batılı önyargıları kısmen gidermeye katkıda bulunmuştu. Ancak XIX. yüzyılda ingilizlerin başını çektiği kültür savaşı, Osmanlı despotizmine ilişkin geleneksel Batılı ithamı, fıkıhla karakterize Türk islâmının barbarlığı ithamı ve islâm'ın türevselli-ği iddiasıyla katlamıştı. Dolayısıyla şimdi Batılı dilde bir eserle Batıya Türk islâm yorumunun karakteristiği fıkhın teorik ve evrensel boyutunu, bunun aslında Batılıların asırlardır aradığı tabiî hukuk olduğunu göstermek gerekiyordu.

ingiliz kültür savaşına karşı Sünnî fıkıh usûlünü Batı dünyasına tanıtmada ilk adımı Yeni Osmanlılar grubunun âlim üyesi Ali Süa-vi atmıştı. Süavi, ibni Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı fıkıh eserinin *Mecelle*'nin de başına aldığı 99 evrensel kaidesini Osmanlı-caya tercüme etmiş ve 1868'de Londra'da *Muhbir* matbaasında basılan eserin *Arabî İbare Usûlül-Fıkh Tercümesi* Türkçe başlığının altına ingilizce *The Principles of Jurisprudence* başlığını koymuştu. O, eserin mukaddimesinde bazı Avrupalı oryantalistlerin kasten Mu'tezile ve imamiye gibi Sünnî akideye aykırı inanç mezheplerinin fıkıh usûlü kitaplarını Batı dillerine tercüme ettikleri için Batılıların gerçek islâm'ı öğrenme imkânından mahrum kaldıklarını belirtir (Çelik 1994: 513).

Ancak Süavi'ninki sadece bir heves olarak kaldı. Bu konuda asıl bir Batılı dilde, Fansızca bir eseri yayınlamak, Ortodoks Hıristiyan olan Sava Paşa'ya kısmet oldu. O, islâm tecdit geleneği içinde düşünülebilecek usûl-i fıkıhla ilgili Fransızca eserinin birinci cildini 1891'de Paris'de yayınladı.[106]Başında kendisini eserini yazmaya iten sebepleri açıklayan Paşa (1955: I/17)'nın fıkıh usûlü alanına yönelmesine Mekteb-i Hukuk'u kurma teşebbüsü vesile olmuştu. Usûl-i fıkıh alanında bilhassa Avrupa kamuoyuna hitap edecek bir eser vermeye niyetlenen Sava Paşa, önceleri kendisini bu alana hâkim zannederken hocası Kütahyalı Nuri Efendi ile karşılaştıktan sonra eksikliğini anladığını belirtir. O, hocasının nezareti altında Molla Hüsrev'in *Mir'âtu'l-Usûl* kitabını üç sene çalıştıktan sonra bu alanda söz söyleyebilecek duruma gelmiştir. Okuyucular kitapta, Hüs-rev

ile Hâdimî'nin eserlerinin bir özetini bulacaklardır Paşa (1955: I/19—20)'ya göre.

106 Eserin tam künyesi, *Etude sur la Theorie du Droit Musulman,* par Savvas Pacha (Ancien Gouverneur et Gouverneur General, Ancien Ministre des Travaux Publics et des Affaires Etrangeres de Turquie, Membre Honoraire et Correspondant de Plusieurs Societes Savantes) (Paris: Marchal et Billard, 1891). Kitabın ikinci cildi ise tam yedi yıl sonra 1898'de çıkmıştır.

Ona göre fıkhın *usûl* denen teorik kısmı, cebrin matematikte taşıdığı yere benzetilebilir. Bu bakımdan disiplinin Arapça ismi "usul-ü fıkh"ın başka dillere tercümesi özel bir dikkat gerektirir. Paşa, fıkıh usûlü disiplinini ele alan kitabını önce "hukukun temeli veya kaynağı" daha sonra da "hukuk felsefesi" olarak adlandırmayı düşünse de bundan vazgeçmiştir; çünkü bunların ikisi de Arapça *usûl* kavramının sadece bir boyutunu anlatır. Fıkıh usûlü, önce hukukun kaynaklarının içerdiği şer'î delilleri, sonra da bu kaynaklardan hüküm çıkarma metodunu konu alır, kısaca, yasamanın hem tekniğini, hem felsefesini kapsar. Bu yüzden Paşa (1955: I/ 22), büyük müçtehitlerin usûl ile kasd ettikleri orijinal anlama uygun düştüğünden kitabın başlığı için *teori* kavramını seçerek *fürû-ı fıkha, hukuk pratiği, usûl-i fıkha* da *hukuk teorisi* karşılığını verir.

Modern dünyada Sava Paşa (1955: I/12, 128)'nın eseri, hem geleneksel, hem modern olmakla temayüz eder. Eser, Osmanlı ve Hanefî perspektifinden yazıldığı için özünde tamamıyla gelenekseldi. Ancak apolojetik bir maksatla ve Fransızca ve nisbeten modern bir metot ve üslupla yazıldığı için moderndi. Eseri, özünde geleneksel kadar şekilde modern kılan husus, şöyle özetlenebilirdi: Eserde "tabiî hukuk"a eş islâmî dünyagörüşü olarak sunulan, teorik ve boyutlarıyla fıkhın Hanefî ve Türk yorumu idi. Örneğin Paşa,Roma hukukuna karşı islâm hukukunu savunurken "imâm-ı A'zam'ın derlediği hukuk" sözüyle fıkhı fiilen onun mezhebiyle öz-deşleştirir. Dahası, fıkhın metafiziğini bile hocası Kütahyalı Nuri Efendi'nin notları sayesinde "islâm müçtehitlerinin en ulularından biri" olarak tanımladığı imâm-ı A'zam'a dayandırır.

Paşa'nın bu tutumu, Osmanlı islâm telakki tarzını yansıtır. Osmanlı gibi emperyal rejimler, "tek tanrı-tek hakikat-tek dünya" formülüne dayalı kozmopolitanizm uyarınca "bedenî hiyerarşi" tarzında bir din yorumu

geliştirirler. Bunu açarsak beşerî çoğulluk gereğince din, zamanla hiyerarşik şekilde farklı yorumlara kavuşurken tekrar bir bedenin başı gibi standart bir yoruma dönüşmeye yönelir. Bu bakımdan zamanla Sünnî ve Şî'î olarak iki ana kola ayrılsa da islâm, fiilen Sünnîlikle özdeşleşmiştir. Mutlak olarak kullanıldığında "islâm" ile kasd edilen Sünnî islâm'dır; öbür türlü ya "Şiilik" veya "Şî'î islâm" olarak tasrih edilmiştir. Keza Osmanlı gibi Müslüman imparatorluklarda Sünnî islâm, inanç bakımından Eş'ariye, fıkıh bakımından da Hanefîlik ile özdeşleştirilmiştir. Geleneksel olarak Türklerde fıkıhta Hanefîlik, akâitte Mâtürîdîlikle eşleştiril-mişse de bu, "popüler islâm"a özgü sayılabilirdi. "Yüksek islâm" açısından bakıldığında bütün islâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı ilim geleneğinde de baskın ekol, rasyonalistik islâm inanç mezhebi Mu'tezile'ye muhalefetten doğarak zamanla Sünnî kelamla özdeş hale gelen Eş'ariye idi.

Bu bakımdan Paşa, Şatıbî ve Dihlevî'ninkiler gibi diğer Arapça klasik eserlerden ziyade klasik Osmanlı usul eserlerini kaynak alır. Uç kıtaya yayılmış islâm medeniyeti, mevzuatın bu teorik kısmına hukuk tahsilinin anahtarı olarak hayatî önem vermişti. Fıkhın hem pratiği, hem teorisinde parlak eserler veren Molla Hüsrev'de görüldüğü gibi Osmanlılar fıkhın bu kısmında da güçlerini göstermişlerdir. Ancak bir asırdan bu yana Osmanlı medreselerinde hukuk usulü ihmale uğramıştır. Sava Paşa (1955: I/19, 20)'nın da yararlandığı ana kaynaklardan olan Ebû Said Muhammed Hâdimî (1701—1762)'nin *Mecâmi'u'l-Hakâik* adlı eseri, bildiğimiz kadarıyla Osmanlı usûl-i fıkıh literatürünün son büyük eserini oluşturuyordu.

Paşa (1955: I/14, 119)'ya göre Osmanlı'da pratik hukuka, kânun maddelerine odaklanan fıkıh eğitimi, yetersiz olmanın ötesinde zararlıydı, zira teorik bir perspektif vermeden pratiğine boğmak,talebeyi fıkha yabancılaştıracaktı. Fıkhın teorisini bu ihmalin daha da büyük sakıncası, yabancılarda fıkıh hakkında önyargılara yol açmasıdır. Avrupa hukukçularının fıkıh hakkında önyargılar beslemelerinin suçunu asıl kendimizde aramalıyız. Zira iki asırdan beri yabancı bilginlere islâm hukukunu teorik ve felsefi boyutlarından tamamıyla soyutlayarak kuru kuruya ahkâmını aktarıp durmaktayız. Bu yüzden Avrupa'da *fıkıh* denince, çok-eşlilik ve köleliği onaylayan, hırsızlığı el kesmeyle cezalandıran, kadın haklarını bastıran Türk islâmı akla geliyordu. Hâlbuki bizlere ve onlara

islâm hukuku mabedinin kapısını açacak anahtar, fıkıh usûlüdür. Sava Paşa, takdir etmekle birlikte gerek burada zımnen ve başka yerde açıkça d'Ohsson'u eleştirir. Zira d'Ohsson, aslında fıkhın altı ka-nonik eserinin derlenmesini belirten ibrahim Halebî'nin eserinin başlığı *Mülteka'l-Ebhur* (Denizlerin Birleştiği Yer), konuyu bilmediğinden hukukî bir eklektisizmi iham eden bir şekilde çevirmiştir.

Sava Paşa (1955: I/13) tarafından fıkhın teorik-evrensel boyutunu ortaya koyma girişiminin arkasında, *partizan* değil, *kozmopo-litan* bir kaygı yatıyordu. O, islâm hukukunun gerçek anlam ve değerini ortaya koyacak böyle bir çalışmada kendisinden, bir dinin diğerine üstünlüğünü ispatlama gibi partizan bir tutumun beklenmemesini ister. Böyle bir beklenti, kendisine karşı bir haksızlık anlamına geleceği gibi objektif incelemesine de gölge düşürecektir. O, bir Hıristiyan'dır, "fakat öyle bir Hıristiyan ki, bütün insanları seven ve herkese karşı âdil olmak isteyen bir Hıristiyan." (…) Bizce bütün dinler hürmete layıktır ve biz, hem-nev'imizi, itikad ve dinleri ne olursa olsun, aynı şekilde severiz. Bunu, bütün hayatımız, isbata kâfi bulunmakla iftihar duymaktayız." Böylece Paşa, eserinin esas maksadını ifade eder. Sultan II. Abdülhamid devrinde yayınlanan Nablusî'ninki gibi Sünnî dünyagörüşünü formüle eden eserler, çözülme sürecindeki Müslüman kültürel kimliğini tahkimi amaçlıyordu. Sava Paşa ise bu eseriyle dar anlamda "ittihâd-ı anâsır" denen Osmanlıcı, geniş anlamda kozmopolitan bir barışın ideolojik temelini oluşturacak bir tabiî hukuk teorisi ortaya koymayı amaçlar.

Burada o, özellikle ibrahimî dinlerin yeryüzünde adaleti gerçekleştirmeye yönelik temel, ahlakî özünü kavramış, samimi, idealist bir insan olarak karşımıza çıkar. Osmanlı padişah ve âlimlerinden,Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve islâm dininden tam bir saygıyla bahseden, özellikle mezhep imamları arasında Hanefî mezhebinin kurucusu imâm-ı A'zam'ı yücelten[107] Sava Paşa, zarif üslubuyla da tam bir Osmanlı Çelebîsi portresi ortaya koyar. O, köklü Osmanlı-islâm kültürünün kriz anında çıkardığı bir istisna olarak görülebilirdi. Gerek islâm tarihinde, gerekse modern dönemde oryantalistler gibi islâm kültürüne ciddî katkılar yapan birçok gayrimüslim bilgin çıkmışsa da, böylesine empatik bir şekilde islâmî dünyagörüşünün dayandığı bir disiplini modern çağa tercüme edebilen Sava Paşa gibi bir figür bildiğimiz kadarıyla çıkmamıştır.

107 Örneğin imâm-ı A’zam hakkındaki şu sözleri çarpıcı bir içtenlik yansıtır: “(…) ihtirasa boyun eğmemiş seciyeler hakikaten enderdir. Bahis mevzuu-muz bulunan tarihçede böyle bir seciyeye sahip olarak yalnız imamı A’zamı görmekteyiz ki, müşarunileyhin mezar taşına ‘Hayatını hakikate vakfetmiş’ (vitam impendere vero) ibaresi yazılsa yeridir.” I/12, 112.

Batılı/Doğulu dinlerin karşılaşmasının zirveye çıkışıyla Osmanlı Devleti’nin çöküşe geçtiği bir zamanda Ortodoks Hıristiyan bir Osmanlı paşasının Fransızca yazdığı usûl-i fıkıh eseri, doğal olarak entelektüel değerinin ötesinde özel bir siyasal anlam da taşıyacaktı. Nitekim Sava Paşa kitabında ismine “eski Osmanlı Dışişleri Bakanı” gibi unvanlarını da ekler. Bu, o zaman için Avrupa entelektüel dünyasına nisbeten yabancı bir isim olan Paşa’nın eserine dikkatleri çekmeye yarar. Aynı zamanda farklı bir dinî arkaplandan güçlü bir entelektüel, bilge bir devlet adamı olarak Paşa, değişen hâkimiyet pozisyonlarıyla birlikte yaşamak zorunda olan islâm ve Hıristiyan dünyası arasındaki dinî kutuplaşmanın, uzun vadede herkes için ölümcül, yıkıcı sonuçlar vereceğinin, bu yüzden ortak bir hukuk ve medeniyet anlayışında buluşmanın zorunlu olduğunun şuuruna varmıştı. Roma imparatorluğu’nda Zeno gibi Stoacı filozoflar, kozmopolis projesini, *logos* kavramında temellenen bir tabiî hukuk fikrine dayandırmışlardı. Sava Paşa da gerek islâm, gerekse de Hıristiyan hâkimiyeti altında yaşayan *millî* ve *zimmî,* müslim ve gayrimüslim tebaayı birbirine bağlayacak bir tabiî hukuk teorisi olarak fıkıh usûlünü yeniden sundu.

O sıralar Fransız kamuoyunda sömürgeleştirdikleri Müslüman Cezayir’de izlenecek siyasa konusunda hararetli tartışmalar cereyan ediyordu. 1830’da işgal ettiği Cezayir’de yaklaşık 60 yıl boyunca yoğun direnişle karşılaşan Fransa, 1890’da ülkede tam kontrolü ele geçirmişti. Sırf zora dayalı bir tutumla sömürgeleri elde tutamayacağını anlayan Fransa, Müslüman Cezayir halkının az-çok rızasına dayalı, istikrarlı bir sömürge yönetimi için islâm’ı tanımak gerektiği sonucuna varmıştı. Sava Paşa’ya göre bugün Fransa’nın mukadderatını belirleyenler eserine başvurdukları takdirde Müslüman halkların idaresinin sırrını veren iki temel hakikati öğreneceklerdir. Buna göre Müslümanların herhangi bir emir veya kânunu kabulü ve riayeti, ancak onun islâmî olarak temellendirilmesiyle mümkün-dür.

Bu konuda Batılı yönetici ve bilginlere bir rehber olarak eserini yazan Sava Paşa (1955: II/3, 5, 15, 372), tebaaları arasında birçok Müslüman'ın bulunduğu Avrupalı devlet adamlarının, eserinde islâm siyasî felsefesinin temellerini bulacaklarını belirtir. Bir Batılı bilgin, eserdeki fıkhî metodolojik ilkeler sayesinde Müslüman tebaanın da benimseyebileceği bir tarzda ülke kanunlarını düzenleye-bilecektir. Ona göre yetkililer bu suretle Asya ve Amerika'nın muazzam bir kitlesini teşkil eden islâm camiasına kayda değer bir hizmet ifasıyla kalmayacak, aynı zamanda aynı toprakta yaşayan çeşitli din ve mezhepten vatan çocukları arasında uyum kurmak suretiyle durmadan yürüyen medeniyetin toplumsal istikrarını sağlayacaktır.

Geleneksel dünyagörüşüne göre hukuk, *ethos* da denen toplumsal kültürün temelini oluşturur. Bu yüzden Paşa, eserinde ortaya koyulan islâmî hukukî ilkelerle müslim ile gayrimüslimler arasında hukukî yakınlaşmanın ötesinde kültürel bir yakınlaşma sağlamayı da hedeflediğini ifade eder. Ona göre gerek bağımsız, gerekse de sömürge Müslüman ülkelerin geleceği, hukuk başta olmak üzere modern bilim ve medeniyeti islâmî esaslar ile bağdaştırmaya bağlıdır. Müslüman, dinle çelişmediği sağlam islâmî delillerle ispatlandığı takdirde Batı'dan gelen bilim ve medeniyetin bütün ürünlerini kabule hazır hale gelecektir. Paşa, fıkhın felsefî, evrensel boyutunu ortaya koymak suretiyle, Avrupalılarca iddia edildiği gibi islâm'ın ilerleme karşıtı olmadığını göstermeyi hedefliyordu.

Sava Paşa (1955: I/8, 12, 13, 63), eserinde Avrupalıların Türkler ve islâma yönelttikleri "despotizm ve barbarlık" ithamlarının uzantısı "islâmın türevselliği" iddiasını da çürütmeyi hedefledi. O,uzun süre birçok Avrupalı bilgin gibi kendisinin de bilgisizlikten dolayı islâm hukukunun, Roma hukukunun büyük oranda kopyası olduğunu zannettiğini belirtir. Bu yanlış tasavvurun sebebi, iki hukukun içerdiği hükümlerin çoğunun birbirine benzerliği ve görünüşte tarihin de bunu doğrulamasıydı. Hâlbuki yapılan tahkik, fıkhın orijinalitesini ortaya koyuyordu. Ona göre Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın getirdiği din, tamamıyla vahye dayalı ve bizzat dinle kaynaşmış mükemmel bir pozitif hukuk içeriyordu. Hükümleri belki benzese de iki hukuk, tamamıyla farklı kaynaklara dayanıyordu. Justinien hukuku, temelinde Hıristiyan ahlakının yattığı beşerî akla, imâm-ı A'zam'ın derlediği hukuk ise sadece Allah'ın kelamına ve Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnetine dayanmaktadır.

Paşa'nın özünde geleneksel eseri, doğal olarak modernleşen Ba-tı'nın hükmettiği bir dünyada itirazlara uğrayacaktı. Örneğin ünlü Yahudi oryantalist Ignaz Goldziher, çıktıktan sonra Sava Paşa'nın islâm hukukunun orijinalitesini savunan kitabını eleştiren bir yazı yazdı[108] ilginçtir ki M. Fuat Köprülü (1983: 15, 258) de Sava Paşa' yı eleştiren Goldziher'i destekler. Ona göre Hurgronje ve Goldzi-her gibi oryantalistler islâm hukukunun kaynaklarını eski, sağlam belgelere dayandırdıkları halde Sava Paşa, XI-XV. asırlarda şekillenmiş geleneklere bağlı kalmıştır; Batılı tarihî, mukayeseli metottan uzak Sava Paşa'nın eseri, dogmatik, ortodoks, skolastik zihniyeti yansıtmaktadır. Oysa Sava Paşa (1955: I/12, 16, 20, 23, 59— 68), geleneksel literatürden farklı olarak eserinin birinci cildinde tarihî ve felsefî bir arkaplan verirken, ikinci cildini esas, geleneksel usûle ayırmıştı. Hatta o, saygılı bir dille Renan gibi oryantalistlerin, erken Abbâsî dönemindeki islâmî müesseselerin iran, Ârî dehasının ürünü olduğu yolundaki tezini de nisbeten ayrıntılı bir açıklamayla eleştirir.

108 Sava Paşa, Goldziher'in eleştirisine karşı *Byzantinische Zeitschrift* dergisinde cevap vermiştir. "Le Droit Musulman Explique: Reponse â un Article de M. Ignace Goldziher," *Byzantinische Zeitschrift* II/2 (1893): 317—325. Daha sonra da bunu 1896'da kitaplaştırmıştır: Savvas Pacha, *Le Droit Musulman Explique.* Paris: Marchal et Billard, 1896.

Ernest Renan ve daha sonra Leon Gauthier'in stereotipileştir-mesine göre Sâmî zihni, sadece birbirleriyle bağlantısız tikel parçaları kavrayarak kopyalama kabiliyetine sahiptir. Diğer taraftan onlara göre Sâmî zihni, din, Ârî zihni, medeniyet alanında yaratıcıdır. Oysa Sava Paşa'ya göre tevhidi dünyagörüşüne dayalı islâm'da din, hukuk ve medeniyet içiçe olduğundan bunları birbirlerinden ayırmak imkânsızdır. Dışarıdan aldığı medeniyet unsurlarını özgün bir şekilde sentezleyerek kendilerine mal edebilen Sâmî ırkından Arapların özellikle sosyal hayatın temelini oluşturan hukuk alanın-da pratikten teoriye intikal ederek evrensel kaideler çıkarmada gösterdikleri entelektüel kabiliyetin keşfi, tarih felsefecilerinin himmetini beklemektedir, ona göre.

Oryantalistler ve Köprülü'nün iddia ettikleri Sava Paşa'daki metodolojik eksiklik, aslında dini telakki tarzından kaynaklanıyordu. Cevdet ve Sava Paşa gibi Osmanlı aydınlarının fıkıh ve usulüne ilişkin çalışmaları, ancak

metodik, üslupsal bir yeniliğe yönelik bir apolojetik kaygıdan vücut bulmuştu. iki Paşa, sunumunda yaptıkları yeniliğin ötesinde fıkhı özsel olarak savunma gereğini asla duymamışlardı. Onlar, dünyaya ebediyen yeterliğini gösterdikten sonra fıkhı uygulayıp uygulamama kararını insanların iradesine bırakıyorlardı. Oysa Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, ideolojik-apo-lojetik bir şekilde modernistlere karşı islâm hukukunu, *hüsn ü kubh* gibi kavramlar etrafında savunuyordu. Özünde dini telakki tarzları ve amaçları aynı olsa da bu iki grubun islâm'ı sunma tarzları arasındaki fark, *tecdit* ile (diskörsif) *modernizm* arasındaki farkı gösteriyordu.

Paşa'nın eserinin 1891 yılında Paris'de çıkışının ardından Türkiye'de bir makale yazan Abdurrahman Âdil (Eren), eserin Fransız bilimsel kamuoyu tarafından büyük bir ilgi ile karşılandığını, geniş inceleme ve yorumlara konu olduğunu belirtir ki bu ilginin tespiti, ayrı, kapsamlı çalışmalar gerektirir. Bildiğimiz kadarıyla ünlü Fransız sosyolog Gabriel Tarde (1843—1904), Sava Paşa'nın eseri 1891'de çıkar çıkmaz *Les Transformations du Droit: Etude Sociolo-gique* (1891) ve *Etudes Penales et Sociales* (1892) gibi eserlerinde atıf yapmıştır.

Diğer taraftan eserin Avrupa'da gördüğü ilgiye ilginç bir tanığımız vardır: Cemâleddîn Afgânî. Afgânî, Londra'da bulunduğu 1892 yılında haberdar olduğu kitabı yazdığı heyecanlı bir değiniyle Arapça-konuşan dünyaya tanıtmaya çalışır. O, Nasîruddin Şah'a karşı yürütülen protesto hareketindeki inisiyatifi sebebiyle iran'dan sürüldükten sonra 1891 yılında geçtiği Londra'da ingilizler nez-dinde kamuoyu oluşturarak rejim-karşıtı muhalefeti güçlendirmek için Malkum Han ile birlikte propaganda faaliyetine başlamıştı. Afgânî, bu amaçla 1892 yılında Londra'da *Zıyâüi-Hâfikayn* (iki Yarımkürenin Işığı) adlı Arapça bir gazete çıkarmaya başladı. Makalelerinin çoğunun Afgânî'nin görüşleriyle uyuşmadığı bu kısa ömürlü gazetenin fazla bir etkisi olmamıştır (Keddie 1972: 370).

Afgânî (1987: 129—31)'nin bu gazetede iran rejimi aleyhine siyasî yazıları dışında yazdığı nadir yazılardan biri Sava Paşa'nın eseri hakkındadır. "islâm Hukuku" başlıklı makalesinde Afgânî, Avrupalı oryantalistlerin fıkıh hakkındaki önyargılarını eleştirir. O, Arap dilini ve fıkıh ıstılahlarını bilmedikleri için onların kısmen mazur sayılabileceklerini, ancak şimdi kendi dillerinde çıkan bu eser ile mazeretleri kalmadığını,

islâm hukukunun gerçek değerini öğrenme fırsatını bulduklarını belirtir. islâm hukukunun felsefe ve metodolojisini vukufla ele alan Sava Paşa, onun, tamamıyla orijinal ve her çağın ihtiyaçlarını karşılayabilecek dinamik karakterini başarıyla göstermiştir. Tabiî burada Afgânî, eseri kendi maksadına uygun tanıtır. Örneğin, “hüsn ve kubh”un dört delilden kıyasla belirlendiği, islâm hukukunun dinamik niteliğini vurgulayan Sava Paşa’ nın, içtihat kapısının kapanmasına hayıflandığını söylemesi gibi. Oysa Sava Paşa, tam aksini savunmaktadır. Son olarak Afgânî, bazı tarihî maddelerinin tashihinden sonra Paşa’nın kitabını islâmî okullarda okutmak istediğini belirtir.

islâm gibi vahy edilmiş dinler aleyhine hızla değişen bir dünyada Sava Paşa’nın eseri, maalesef ne yurtta, ne dünyada hakkıyla değerlendirilmiş, hatta hatırlanmıştır. Ölümünden (1888) üç sene sonra yayınlanan eseri gördüğü takdirde Namık Kemal’in düşünce dünyasında yeni bir ufkun açılacağı muhakkaktı. Ahmed Cevdet Paşa’nın eserlerinde de, ölümünden (1895) dört sene önce çıkan eser hakkında herhangi bir kayda rastlanmaz. Paşa, muhtemelen Fransızca bilmediğinden eserden yararlanma imkânı bulamamıştır. Diğer taraftan Sava Paşa’nın eserini Osmanlı ve Arap dünyasında takdir eden nadir isimlerden ikisi, Şekib Arslan (1869—1946) ile son Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri (1869—1954)’dir.

Fransızcaya vâkıf Şekib Arslan, Gaudefroy Demombynes adlı Fransız müsteşrikin islâm hukuku hakkındaki önyargılarına cevap verirken Sava Paşa’nın eserini tanık gösterir. Onun bu konuya nasıl yöneldiğinin açıklamasını kendi eserinden aktaran Arslan (1971: I/171—3), onun, sonuçta oryantalistlerin islâm hukukunun Roma hukukunu kopya ettiği yolundaki tezlerini çürüttüğünü belirtir. Arslan’a göre Sava Paşa’nınki, o zamana kadar bu konuda Batı dillerinde çıkan kitapların en güzelidir. Onu benzer eserlerden ayıran, hükümlerini, tarihî belge ve gerçekler, delillerle temellendirebilme-sidir. Hâlbuki diğer Batılı eserler, çoğunlukla önyargı, zan ve varsayımlara dayandıklarından incelemeden ziyade bir tahmin mesa-besinde kalmaktadırlar.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2007: I/231—33) ise Fransızca bil-mediğinden, arkadaşı Şekib Arslan’ın özetleyerek yaptığı tercüme sayesinde eseri değerlendirir. Onun, Paşa’nın islâm hukukunun gerçek kıymetini ortaya koyan eserinden ibret almasını istediği asıl kesim,

Avrupalılardan çok Batı karşısında aşağılık kompleksiyle islâm hukukunun yetersizliğinden sorumlu tutarak geçmiş âlimlere haksızlık eden Mısırlı modernistlerdir. Modernistlerin başlıca eleştirilerinden biri, geçmiş müçtehitlerin kişisel görüşlerine dayanan fıkhî birikimin, Müslümanlar ile Kitab ve Sünnet arasına girdiği, onları bu ana kaynaklardan uzaklaştırdığıdır. Oysa Mustafa Sabri, tam aksine fıkhın, herkesin kolayca ulaşamayacağı bu aslî kaynaklar ile Müslümanlar arasında *engel* yerine *köprü* oluşturduğunu vurgular. Geçmiş fıkıh âlimleri, ortaya koydukları hükümlerin, akla değil, iki kaynağa dayandığını göstermek üzere büyük bir titizlikle fıkıh usûlü ilmini geliştirmişlerdir. işte Sava Paşa, bazı modernistlerin de slogan haline getirdiği, islâm hukukunun muamelât kısmının Roma hukukundan alındığı iddiasını çürütmek üzere Fransızca bir kitap kaleme almıştır.

Daha sonra Sava Paşa’nın islâm hukukunun gerçek kaynak ve mahiyetini beyan eden açıklamalarını iktibas ederek şöyle der: “işte bu, islâm hukukunun, ehli bir yana, ehlinden olmayan bir tanığın şahadetiyle sübut bulan kıymetidir. O ki son sözünde, “Ben dinime inanmış bir Hıristiyan’ım; fakat tüm insanlara hakka göre davranan gerçek bir Hıristiyan. Bunun için islâm şeriatını araştırıyor ve tamamıyla tarafsız bir şekilde hakkıyla değerlendiriyor ve onu bu sebeple en yüksek hürmete layık buluyorum” demektedir. (…) Ancak ulemâdan geçinen modernistler, fıkıh kitaplarını yalnızca meselelerin derlenmesine özgü görerek, bu meselelerin Kitap ve Sünnet kaynaklı delillerle dolu olan ana kitaplarını görmezlikten geldiler ve selef-i salihinin eserlerini bu Hıristiyan Paşası kadar bile incelemediler. Bu Hıristiyan Paşa’nın dikkati çektiği bir sırada fıkıh ve usulü ilminden bir çırpıda vazgeçtiler. Sanki Paşa, islâm’a yabancı olup küçümseyenler kadar, fıkıh ilmini ve fakihlerin islâm şeriatına olan hizmetlerini küçümseyerek nankörlük eden sözde Mısırlı ulemânın dikkatini çekmektedir.”

Mustafa Sabri (2007: IV/286—290), aynı eserinin başka bir yerinde de şu değerlendirmelerde bulunur: “Sava Paşa’nın kitabı, gören gözler için kıymetli bir şehadet, büyük bir ders ve islâm fıkıh ve usul ilimleri hakkında ihtisası olmadan bu konularda ileri geri konuşanlara indirilmiş ölümcül bir darbedir. Ne gariptir ki Avrupa’ yı taklit ederek bu konularda yazanlar, ne fıkhı, ne de usûl-i fıkhı, bu Hıristiyan Osmanlı Paşası kadar okumuşlardır.” Peki, Paşa, Müslüman olmadan nasıl kendini böyle fıkha vakfedebilmişti?

Sabri, “Sultan Abdülhamid zamanında Medrese-i Hukuk’ta müderrislik yapan Ermeni Hıristiyan Ali Şahbaz Efendi, fıkhı incelemesi sonucunda Müslüman olmuştu. Belki de Sava Paşa’nın dininde kalması, Allah’a karşı islâm şeriatı hakkındaki yüce şehade-tinin değerini korumak içindi. Bununla beraber o, Roma kânunundan alınmış olduğu ihtimaliyle bu hukuka karşı şüpheler doğuran Avrupalıların izinden giden birçok Müslüman’dan çok daha islâm’a yakındı. Elbette Allah, iyilik sahiplerinin ecrini zayi etmez” diyerek Sava Paşa’nın Allah nezdinde Müslüman olması ihtimaline de dikkat çeker.

Türkiye’de Cumhuriyet döneminde Sava Paşa’yı hatırlayan nadir isimlerden biri de A. Cerrahoğlu (Kerim Sadi)’dur. O, farklı bir bağlamda Paşa’ya atıf yapar. Türkiye’de sosyalist düşünce ve hareketin tarihini incelediği kitabına yazar, Osmanlı bürokrasisinin yüksek kademelerinde bulunmuş bir Hıristiyan Paşasının ilgili görüşlerini de almayı uygun bulmuştur. Cerrahoğlu (1994: 113—7), tüm monoteist dinlere saygılı idealizminden örnek verdikten sonra onun sosyalizm ve islâm’da zekât prensibinin sosyal tazammunla-rına ilişkin görüşlerini aktarır. Yazar, Paşa’nın, islâm’ın kurmayı hedeflediği evrensel topluma ilişkin açıklamalarını aktardıktan sonra okuyucularını, onun, sosyalizmin ideallerinin zaten islâm’da içerilmiş olduğu yolundaki tespiti üzerinde düşünmeye davet eder.

Sava Paşa’nın eserinin Türkiye’de Cumhuriyet döneminde nis-yana terk edilmesini basitçe sekülerleşme sonucu islâmî gelenekle bağların kopmasına atfedebiliriz. Paşa ve eserinin, dünyada, Batılı literatürde unutulmasının ise dört başlık altında toplayabileceğimiz farklı sebepleri vardır.

Birincisi, XIX. asırda Batı tarafından din olarak Türk islâmına karşı medeniyet olarak Arap islâmının çıkarılması. islâm’ı Arapların eseri olarak gösteren oryantalizm, Osmanlı-islâmî ilim geleneğinde yazılmış bu eseri kasden veya sehven ihmal etmiştir.

İkincisi, usûl-i fıkhın oryantalizm tarafından öneminin kavra-namaması. Yahudi ve Hıristiyan arkaplandan XIX. ve XX. yüzyıl başı oryantalistleri, islâm’ı doğal olarak kendi dinleri bakımından algıladılar. islâm’a ya kendi dinlerini karakterize eden *teoloji (kelam)* veya *medeniyet* perspektifinden bakmışlar veya türevsel olduğunu gösterme amacıyla Kur’ân, Hadis ve

Fıkhı incelemeye yönelmişlerdir. Muhtemelen bir Batı dilinde yazılan ilk kapsamlı sünnî fıkıh usûlü kitabı olan Sava Paşa'nın eseri ise, islâm düşüncesinde disiplinin merkeziliğini gösterdi. XX. yüzyılda Louis Mas-signon, Henri Laoust, Louis Gardet ve George Makdisi (1997: XVI) gibi Fransızca-konuşan oryantalistlerin usûl-i fıkhın önemini keşfetmesinde Sava Paşa'nın Fransızca eserinin etkisi olmuştur denebilir. Günümüzde Baber Johansen, Wael B. Hallaq, Bernard Weiss, Norman Calder, Kevin A. Reinhart, Brannon M. Wheeler, Sherman Jackson, Christopher Melchert ve Joseph E. Lowry gibi daha genç oryantalistler kuşağı onların izinde usûl-i fıkıh araştırmalarını ilerletmektedirler.

Üçüncüsü, bütün dünyada yükselen ingilizce karşısında Fransızca okuyanların azalması.

Dördüncüsü, hiç evlenmediğinden çocuğu olmayan Sava Paşa' nın mirasını sürdürecek ne özelde bir yakını, ne de genelde bir öğrencisi olması da isminin ve eserinin tedricen unutulmasına yol açmıştır.

Fransız Devrimi ile doğan diğer ideolojiler gibi gelenekselcilik de özünde modernliğin ürünü bir ideoloji olarak belirir. Gelenekselci-ler, esas aldıkları geleneği toplumsal değişim dönemlerinde de sürdürmeye çalışan kişilerdir. David E. Apter (1968: 115)’a göre gelenekselcilik, “hâlihazır davranışların kadim emredici normlardan kaynaklanan temellendirmeleri” olarak tanımlanabilir. Geleneksel sistemler değişmez değildir, fakat yenilik denen sistem-dışı eylem, evvelki değerlere atfedilerek sosyal sistem içerisinde uzlaştırılmak zorundadır. Değişimi bizzat değer olarak gören modernizm ise tam aksine, önceki değerler ile yeni hedefler arasında çok daha uzak bir ilişki öngörür.

Apter, bu bağlamda bazı geleneksel sistemlerin niçin daha kolaylıkla yeniliğe uyum sağlayabildiğini açıklamak için “araçsal *(inst-rumental)* ve “ikmalî *(consummatory)*” geleneksel sistemler arasında bir ayırım yapar. *Araçsal* sistemlerde araçlar, temelde büyük oranda amaçlardan bağımsız işlerken, *ikmalî* sistemlerde amaçlar ile araçlar birbirine sıkı bağlılık gösterir.[109] Dolayısıyla Osmanlı gibi bu tür kompleks sistemlerde gerekli tadilatla, tahaddiye uğrayan halen geçerli geleneğin sürdürülmesini savunmak *yumuşak ideoloji* veya *ideoloji* anlamında *gelenekselcilik* olarak görülebilir; buna karşılık modern dünyada olduğu gibi kaybından sonra geleneğin yeniden hayata geçirilmesini savunmak, *sert ideoloji* veya *ütopya* olarak anlamında *gelenekselcilik* sayılabilir.

109 D. Apter (1968: 115)’ın Talcott-Parsons’tan aldığı terimlerden “araçsal-hiyerarşik” sistemler, nihaî hedeflerden ayrı ve bağımsız, büyük bir ara gayeler kümesi, “ikmalî-piramidal” olanlar ise ara ile nihaî gayeler arasında yakın bir münasebetle temayüz etmektedirler. Fustel de

Coulanges’ın Kadim Yu-nan-Roma dünyası için yaptığı analizlere göre islâm topluluğunun da “ikma-li-piramidal” geleneksel sistemler kategorisine girdiği söylenebilir.

Bu bakımdan mutlak anlamda kullanıldığında gelenekselcilik-ten kasd edilen, geleneğin az-çok dinamik, ideolojik bir savunmasını ifade eden aktif gelenekselciliktir. Osmanlı son döneminde modernleşmeyle birlikte geleneğin çözülmesi hızlandıkça etki/tepki diyalektiğince geleneğin müdafaası da güçlenmiş, örneğin Ni-zam-ı Cedit döneminde pasif gelenekselcilikten Tanzimat döneminde aktif gelenekselciliğe geçilmişti. Tanzimat ile başlayan dönüşüm sürecinin varlık sebeplerini oluşturan geleneğin aleyhine işlemesi Osmanlı ulemâsını ümitsizliğe düşürdü. ilk önce alt tabaka ulemâ tarafından hissedilen bu durum, giderek alt ve üst tabaka tüm ulemâyı etkilemeye başladı.

Ulemânın, Yeniçerilerin imhasından sonra siyasî otoriteye direnecek gücü kalmadığı için gençliğe özgü radikallik psikolojisini taşıyan ulemâ adayları, medrese talebeleri softalar, Tanzimat sürecinde kamuoyu tepkisini yönlendiren kesim olarak öne çıktı (Davi-son 1963: 325). Geleneğin müdafaası, geçmişte Yeniçerilerde görüldüğü gibi “şeriat elden gidiyor” sloganıyla kendini gösterdi. Bu tavır, gerçekçilik uyarınca yeni durumlara intibak ile sürekliliği öngören gelenek kavramına yabancıydı. iyice anlaşılıp eleştirilecek değişen dünyaya göre makul ölçüde dönüştürülmediği takdirde geleneğin külliyen reddedilmesi kaçınılmaz hale gelecekti.

Geleneğin dönüştürülerek dinamizmini koruması, insanlara belli bir eylem doğrultusu verecek bir yoruma kavuşturulmasını gerektirir. Bu anlamda Osmanlı’da ilmiye, kalemiye ve seyfiye gibi yönetici sınıflara özgü Nakşibendîlik, Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi tarikatların hepsi, aslında dinin ideolojik bir yorumunu temsil etmektedir (Gencer 2004b: 92). Örneğin Osmanlı isyanları tarihinde Bektâşîlik mensubu Yeniçerilerin genelde “şeriat elden gidiyor” sloganıyla baş kaldırması, Bektâşîliğin ideolojik işlevine bariz örnektir. Diğer taraftan islâm yanında “kutsal ülke” kavramını barındıran iran kültüründen beslenen Mevlevîliğin Osmanlı’da genelde kalemiye tarafından benimsenmesi ve Şeyh Gâlib gibi Mevlevîlik mensuplarının genelde III. Selim’in reform hareketine tam destek vermesi bir tesadüf değildir (Gawrych 1987).

Ancak devletin kurtarılmasının münhasıran Mevlevî seçkinlerce desteklenmesi, özelde klasik Osmanlı bürokratik dengesinin, genelde *din* ü *devlet* ilişkisinin bozulduğunu gösteriyordu. Organik anlamda ülkeyi de kapsayan *devlet*, geleneksel dünyagörüşü uyarınca Osmanlı'da da bizzat kutsal ve ebedî olarak nötral sayıldığından bir ideolojiye dayanmıyordu. Klasik dönemde Nakşibendîlik, Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi minör islâmî ideolojilere bağlı yönetici gruplar arasında kurulan dengenin işlevi, aslında devletin bu nötra-litesini korumaktı. Nitekim Namık Kemal (1327: 182)'in de belirttiği gibi, Osmanlı tarihine bakıldığında Batı'daki durumun aksine darbelerin hep siyasî rejimi korumaya yönelik hareketler olduğu görülüyordu. Padişahın sarkaç rolünü kaybettiği ve mülkiye, seyfi-ye ve ilmiyeden oluşan yönetici sınıflar arasındaki dengenin mülkün aleyhine bozulmaya başladığı durumlarda devreye giren darbe aktörleri, mülkün tarafsızlaştırıldığı statükoyu yeniden sağlamaya yönelirdi.

III. Selim'den itibaren bu *din ü devlet* ilişkisi bozulacaktı; çünkü Yeniçerilerin "şeriat elden gidiyor" sloganının yerini padişah tarafından "devlet elden gidiyor" sloganı almıştı. "Allah aşkına devlet elden gidiyor. Sonra fayda vermez. Ben bildiğimi size beyan eyledim. Siz de devlette hissemendsiniz (vurgular BG)" (Karal 1988: 148). Böylece saf veya kaba bir reformizmle devleti koruma kaygısı öne çıktı. Zahiren bakıldığında III. Selim ve II. Mahmud'un reformları, yeni bir ideolojiye, yepyeni bir değerler manzumesine dayanıyor değildi; aksine bunlar, islâm'ın gerektirdiği ve onayladığı önemli reformlar şeklinde sunulmuştu. Her şey *din ü devlet* uğruna
yapılmaktaydı (Heyd 1993: 53).

Ancak bu süreçte Bektâşî seyfiyenin bilfiil, Nakşibendî ilmiyenin ise bilkuvve saf dışı kalması, dine ağır basar hale gelen devletin meşrûlaştırma aracından mahrum kalmasına yol açtı. Klasik dönemde devletin nötralitesini korumaya yarayan minör dinî ideolojiler, şimdi aynı devletin dönüştürülmesini haklılaştırmak için gerekliydi; ancak seyfiye ve ilmiye gibi devlete nisbeten mesafeli iki temel yönetici grubun tasfiyesi sonucu bu haklılaştırma imkânı kayboldu. Zira kendini tamamıyla devletle özdeşleştirmiş eski kalemi-ye, yeni mülkiyenin devletin dönüşümünü meşrûlaştıracak bir ideoloji geliştirmesi imkânsızdı.

Bu ihtiyaç, modernleşmenin hızlandığı Sultan Abdülhamid döneminde zirveye çıktı. Bu dönemde klasik çağda nötr olan islâm Osmanlı devleti için, resmî bir ideoloji haline getirilmeye başladı (Karpat 2001: 187). Namık Kemal, Ahmed Midhat gibi bütün aktif gelenekselci-islâmcı aydınların katkıda bulunduğu bu islâmî dönüşüm sürecinde Ahmed Cevdet, hem teorisyen, hem pratisyen olarak kritik bir rol oynadı. Nizam-ı Cedit dönemini karakterize eden genel bir tutum olarak pasif gelenekselciliği belli bir isimle temsil etmek mümkün değilse de Tanzimat döneminde ortaya çıkan aktif gelenekselciliği Ahmed Cevdet'in ismiyle temsil etmek mümkündü.

Tarihte siyasi liderler dışında eserleriyle yaşadıkları devirleri temsil düzeyine ulaşabilen nadir aydın olmuştur. Bir aydın ve devlet adamı olarak çok yönlü kişiliğiyle Ahmed Cevdet Paşa (1823— 1895)'nın ismi adeta Tanzimat ile özdeşleşmiştir. Tanzimat'ın uçlara kaymaksızın belli bir meşrûluk çerçevesinde yürümesi, onun sayesinde mümkün olmuştur. Tanpınar (1997: 165, 166)'ın dediği gibi 1850'den 1895'e kadar ülkedeki icraatın büyük bir kısmı onun eseridir. Sultan Abdülhamid, onun istanbul'a gelişinin 50. yıldönümünü o kadar iltifatla kutlarken, memleketin bir numaralı iş adamını mükâfatlandırıyordu.

Bu kadar önemine karşılık bir geçiş döneminin dağdağası içinde Sava Paşa gibi gereğince takdir edilmeyen Paşa, önce, vefatının 50. yıldönümü münasebetiyle Ebu'lula Mardin (1946) tarafından kadirşinas bir incelemeye, vefatının 100. yıldönümü münasebetiyle de bir sempozyuma (1997) konu edilmiştir. Ancak gene de maalesef bugüne kadar onun kariyerini hakkıyla değerlendirecek incelemeler, hatta başta *Tarihi* olmak üzere diğer eserlerinin de tenkitli bir yayını yapılmış değildir.[110]

110 Tarihinden hareketle bugüne kadar Cevdet Paşa hakkında yapılan enönemli çalışma, Christoph K. Neumann (1999)'ınkidir. Diğer çalışmalar arasında, Kütükoğlu (1986), Meriç (1979), Sözen (1998), Yavuz (2002) sayılabilir.

27 Mart 1823'de bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Lof-ça'da doğan Ahmed Cevdet Paşa'yı yapan, sıra-dışı yetişme tarzıydı. Ta çocukluğundan itibaren görülen olağanüstü bir öğrenme şevki ve azmi,[111] deyim yerindeyse bir arı gibi her çiçekten bal almaya meyyal kişiliği, onun vasatın

üstüne çıkmasını sağlamıştır. Paşa, farklı islâmî entelektüel meşrepleri temsil eden medrese, mektep ve tekke formasyonlarını bünyesinde birleştirmeyi başarmıştı. O, kendisini zorlu bir mücadelenin beklediği uzun hayat seferine sağlam bir donanımla hazırlanmıştı. Fatih Camiinde zamanın alternatif medrese programlarından ve en iyi hocalardan azami düzeyde yararlanmasını bilmiş, ayrıca bununla yetinmeyerek Mühendishâ-ne-i Berr-i Hümâyun hocası Miralay Nuri Bey'den özel olarak "aklî (tabiî, riyazî) ilimler" tahsil etmişti (Chambers 1973: 448,

111 Chambers (1973: 448, 454)'ın verdiği bilgiye göre, bütün gün ve geceleriniders çalışmakla geçiren Ahmed Cevdet, istanbul'daki talebelik süresince,ailesiyle Ramazan'ı geçirmek üzere memleketi Lofça'ya sadece bir kez gitmişti. Hatta bir ara çok çalışmaktan sağlığını kaybedecek hale gelince doktortarafından istirahat tavsiye edilmişti.

455, Tanpınar 1997: 160).

Paşa, medrese tahsilinin yanı sıra XIX. yüzyılın ilk yarısında büyük şöhret kazanan, ulemâ ve üdebânın toplandığı gözde bir mekân, adeta bir akademi sayılan Murad Molla tekkesine devam ederek kazandığı mesnevîhan icazetiyle hem tasavvuf, hem de edebiyat zevki almıştır. Buradan da oldukça iyi referans alarak çocuklarına özel ders vermek üzere hayatını değiştirecek olan Mustafa Reşîd Paşa'nın konağına girer. Bu konak, Paşa'nın ufkunu açan, hayata bakışını belirleyen, siyaset yoluyla dünyanın değiştirileceğini öğreten bir mektep olur.

Burada mevcut islâm kültürünü siyaset, hikmet-i hükümet kültürüyle birleştiren Paşa, bu biricik formasyonuyla tarihin akışına seyirci kalan ulemâ sınıfından sıyrılarak öne çıkar. Ebul'ula Mardin (1946: 58)'in belirttiği gibi Paşa, Osmanlı tarihinde kazaskerlik rütbesinden vezirlik rütbesine atlayan tek kişiydi. Sadrazam Şir-vânî-zâde Mehmed Rüşdü Paşa da kendisi gibi tarik-i ilmiyeden idare ve siyasete geçmiştir. Ancak o, "devletin etvâr u esrârını öğrenmeden" ilmî rütbelerin başlangıcı olan müderrislikten birden vezirliğe atlamıştı. Cevdet Paşa (1986: IV/125) ise ilmi rütbelerin sonuncusu olan kazaskerlikten vezirliğe geçmişti. Dolayısıyla bu rütbeye gelmeden "devletin sırlarına vukuf kazanmış"tı.

Ahmed Cevdet ile birlikte modern dönemde *tecdit* kategorisine yerleştirdiğimiz Sava Paşa ve aktif gelenekselci kategorisine yerleş-

tirdiğimiz Tunuslu Hayreddîn, Said Halim gibi düşünürlerin hepsinin sivil paşa olması bir tesadüf değildir. Aynı zamanda güçlü bir entelektüel arkaplana sahip olan bu isimlerin hepsi, aldıkları önemli idarî pozisyonlarda fikirlerini empirik olarak olgunlaştırma, diğer bir deyişle, eşzamanlı olarak fikirlerini uygulama ve uygulamayla fikirlerini geliştirme fırsatı bulmuşlardır. Bu yüzden örneğin Namık Kemal gibi aydınların zaman zaman havada kalan düşüncelerine karşılık, bu sayede söz konusu devlet adamı âlimler, daha gerçekçi ve sağlam düşünceler geliştirebilmişlerdir.

Ahmed Cevdet'in düşüncesinin taşıdığı evrensel meziyeti göstermenin yolu, Batı'da Fransız Devrimi ile zirvesine çıkan modernliğe karşı geleneğin şampiyonu olarak çıkan Edmund Burke (1729—1797) gibi emsali düşünürlerle mukayesedir. Bizim müstakil bir çalışmaya dönüştürdüğümüz bu mukayese (Gencer 2011a), bir Doğulu düşünürün düşüncesinin meziyeti kadar karşılaştırılan düşünürlerin modern çağda kaybedilen ortak bir hikmete dayalı düşüncelerinin önemini göstermeye yarayacaktır.

A. Din ile Devlet Arasında

Ulemâyı yaşadığı dünyadan kopararak geleneğin pasif bir müdafaasına mahkûm eden temel faktör, siyasî yabancılaşma olurken Cevdet'i geleneğin aktif müdafaasına sevk eden faktör de siyasî bilinçlenme olmuştur. Kendisinin çağdaş ulemâ heyetindeki istisnaî konumunun farkındaki Cevdet, din ve devletin selameti için ulemânın, tamamıyla özerk bir alan olarak tanımladığı siyasetten kesinlikle uzak tutulmasını öngörür. Ancak buradaki ince bir nokta, Cevdet'in düşünüş tarzını Batılı düşünüş tarzından ayırır. Geleneksel *din ü devlet* ikizliğini yeniden kavramsallaştırması, onun belki de XIX. asır islâm düşüncesine devrimci katkısını simgeler.

Onun, ulemânın siyasetten soyutlanması gerektiği fikri, Batılı tarzda din ve devlet "işlerinin" ayrılması anlamına gelmez. Zira aslında Batı'da

ayrılan “din ve devlet işleri” değil, bunları temsil eden kurumlar, Kilise ile Devlet idi. Her ne kadar Batılı gözlemciler (Lybyer 1966: 36), Batı’daki Devlet ve Kilise’nin karşılığı olarak Osmanlı’da kalemiye ve seyfiyeyi “yönetici kurum” ve ilmiyeyi “dinî kurum” olarak tanımlamışlarsa da Osmanlı ve islâm’da birbirleriyle rekabet halinde olan Devlet ve Kilise yoktu. Ancak Cevdet, modern Osmanlı çağında din ile devlet arasında geleneksel işbirliği temelinin de aşındığını görür ve bunun telafisi için kanaatimizce iki yol önerir.

Birincisi o, Batı’da iman ile akıl arasında nitel bir ayrılık gören William Ockham (1280—1349) ve Martin Luther (1483—1546)’in *compartmentalism* olarak adlandırılan tutumu gibi, din ile siyaset arasında nitel bir farklılık, diğer bir deyişle ikisini, birbirlerine karıştırılmaması gereken özerk alanlar olarak görür. O, Osmanlı klasik çağında seküler siyasî alan ile Islâmî sivil alan arasında zaten var olan fiilî ayrılığı şimdi hükmî hale getiriyordu. Ona (1309: III/73; 1986: IV/164, 165) göre, ebedî ve kararlı dinî kaidelerin, empirik ve demokratik karakterli siyasetin, değişken siyasî mülahazaların üstünde tutulması gerekir. Ikincisi onun amacı, ulemânın, sıradan bir memur haline getirilmesiyle ruhban gibi siyasî işlev görmesini önlemekti.

Zaten XIX. yüzyılda eğitim ve yargının bazı alanları dışında, ulemânın etki alanı büyük ölçüde daraltılmıştı. Kendisinin de kabul ettiği gibi, ulemânın düşüşüne karşılık Osmanlı Devleti’nin Avrupa devletler sistemine girişiyle birlikte önem kazanan uluslararası ilişkilerde bilgi sahibi olarak divan-ı hümâyun ve sadrazam dâirelerinde yetişen kalemiye öne çıkmış, bunlar, yürütmede daha çok etkinlik kazanmaya başlamıştı. Ilmî liyakat ilkesinin ihlalinden dolayı düşüşe geçen ulemâ, yaşadığı siyasî dünyayı tanıyamaz ve anlamlandırmaz hale gelmişti. “Mebâhis-i mülkiye” (politik konular) üzerinde fikir yürütme yeteneklerini kaybetmeleri sonucu Paşa’ ya göre, ilmiyenin siyasî karar-alma mekanizmasına aktif bir şekilde katılım imkânı kalmamıştı. Bu yüzden o, mensup olduğu sınıfın yetkilerinin kısıtlanmasını, muafiyetlerinin kaldırılmasını, görev alanlarının net bir şekilde tanımlanarak genel idarî mekanizmayla bütünleştirilmesini savunuyordu. Bunun yerine Paşa, değerli addettiği tek tük âlimin, kendisinin yaptığı gibi bireysel olarak aktif idarî görevler almasını savunur (Neumann 1999: 95, 101).

Ahmed Cevdet, XIX. asırda bir âlim olarak belki de en zor işi, en ağır sorumluluğu üstlenmişti. Onun işi, bir taraftan giderek birbirlerinden ayrışan din ile devletin gereklerini optimal olarak uzlaştırmak, diğer taraftan da dini, fıkhı temsil kabiliyetini kaybeden ulemâyı fiilen saf dışı bırakmaktı. Hedef, temsilcisi ulemânın üstündeki dinin hayatiyetini, ebedî geçerliğini, gerekirse ulemânın aleyhine olacak şekilde göstermekti. O, aslında kendisinin de bir mensubu olduğu çöküş dönemi Osmanlı ulemâsını en ağır şekilde eleştiren tarihçiydi. Tanpınar (1997: 165)'ın da tespit ettiği gibi Paşa, içinden yetiştiği sınıfın hayat sahasını ve statüsünü her sahada biraz daha daraltır. Hazırladığı *Mecelle* vasıtasıyla fıkhı, asıl malı olması gereken hayata yaydıkça, asırlardır onu benimseyen zümrenin ve müesseselerin fonksiyonunu adeta hiçe indirir.

Paşa, aktif bir tutumla dinin ebediyetini, geleneğin dinamizmini göstermek için dinden taviz anlamına gelebilecek yenilikler yapmıştı. Bu tavizlerin belli başlıları, *Mecelle* girişimi ile nizâmî mahkemelerin Islâmî gerekçelendirilişidir. Şer'î mahkemelerin yetki sahasını daraltan nizâmî mahkemelere ulemâ tarafından itirazlar yükselmesi üzerine Cevdet Paşa (1986: IV/90), klasik fakihlerden Celâleddîn Devvânî'nin *Dîvân-ı Def-i Mezâlim* isimli risalesini tercüme ederek "mezâlim mahkemeleri"ni nizâmî mahkemelere emsal göstermişti.

Ona göre "Devletlerin birinci vazifesi, ihkâk-ı hukûk-ı ibâd ka-ziyyesi olup her asırda bu vazifenin ifasına bir suretle itina oluna-gelmiştir." Şimdi kapasitesi oldukça genişleyen memâlik-i mahrû-sada ticaret ve muamelât çok fazla arttığı için şer'î mahkemelerin dışında nizâmî mahkemeler gibi divanlar teşkiline şiddetli ihtiyaç doğmuştu. Paşa, böylece muterizleri susturduğunu ifade eder. Hâlbuki fıkıhta şer'î had cezası dışında ulu'l-emre tanınan tazirat cezası kapsamında işleyen mezâlim mahkemelerinin nizâmî mahkemelere tekabül ettiğini söylemek zordur. Mezâlim mahkemeleri, adı üstünde, özellikle idârî suiistimallere karşı bir tür insan hakları mahkemesi işlevi görürdü.

Bu bakımdan tavizlerin bir sınırı vardı. Tanpınar (1997: 165)'ın ifadesiyle "kendini iyiden iyiye Tanzimat'a verdiğini anlayan" Cevdet, Âlî Paşa'nın cenazesinde idrak ettiği Müslüman kamuoyunun gücü karşısında kendine geldi. Fetret dönemlerinin birçok kahramanı gibi onun trajedisi de, hem her yere mensup, hem de hiçbir yere mensup olamamaktı. Zamanla hem

içinden geldiği ilim, hem de sonradan katıldığı siyaset erbabına güvenini kaybeden Paşa, aslında Sultan Abdülhamid gibi daima yalnızdı. Ömrü boyunca vurguladığı tarafsızlığı, aslında bu yalnızlığın ifadesidir.

Kantçı vazife ahlakının bir prototipini oluşturan Paşa'da daima, araçları amaç haline getirmeksizin işinin hakkını verme kaygısı hâkimdi. Örneğin o, bütün eserlerini, entelektüel bir saikla olmaktan çok resmî taleplere veya didaktik ihtiyaçlara karşılık olarak hazırlamıştı. Liderlik veya ikbâl arayışından uzak olarak siyaseti de bir araç olarak gören Paşa, bu yüzden Tanpınar (1997: 167)'ın deyimiyle asla birinci sınıf adam olmamış, daima tâbi' kalmıştır. O, "hikmet-i hükümet" uğruna her bildiğini ve düşündüğünü yapmaktan kaçınan, sırrını mezara götüren devlet adamlarına tipik örnektir. Bizzat kaleme aldığı *Tarih-i Cevdet'teki* bilgi ve yorumlar, izleyen baskılarda çıkarılmış veya değiştirilmiştir; sebebi resmi sansür değil, Paşa'nın kendi sansürüdür (Ortaylı 1987: 182).

B. *Mecelle* Projesi

Tanzimat döneminde geleneksel, örtük şeriat/kânun dikotomisi açığa çıkmıştı. Hükmen şeriatın egemenliğine karşılık aslında fiilî bir düalizme dayanan geleneksel Osmanlı hukuk düzeni, fıkıh tarafından düzenlenen *muamelât* (özel hukuk) ile Moğol kânunu tarafından düzenlenen "*ukûbâtın* (kamu hukuku) yan yana yaşamasına elveriyordu, çünkü emperyal çoğulculuğun gerektirdiği sofistike politik organizasyon, politik ile sivil toplumu zarifçe birbirlerinden ayırmayı başarmıştı. Ancak ulus-devletine doğru merkezileşme ve tek-biçimlileşme ile karakterize politik modernleşme, emperyal çoğulculuğun gerektirdiği bu tür düalizmlere izin vermeyecekti. Artık tebaanın önünde eşit sayılacağı tek bir kânuna dayalı yargı gerekiyordu. Buna geçiş sürecinde şer'î mahkemeler ile cemaat mahkemelerinin yetki alanı dışında kalan hukuk ve cinayet davalarına ve bir de ticaret mahkemelerinin yetki alanı dışında kalan davalara bakmak

üzere 1871 yılında *nizâmî mahkemeler* kuruldu *(Tanzimat I* 1940: 202). Diğer taraftan şer'î mahkemeler genel, nizâmî mahkemeler ise özel mahkemeler statüsünde oldukları için, birinciler, ikincilerde görülecek bir davaya da bakabilirlerdi (Öz-
türk 1973: 12).

Ancak sonradan gayrimüslimler, *zimmî* statüsünün verdiği de-zavantajlardan dolayı şer'î mahkemelere tercih ettikleri nizâmî mahkemelerde Fransız Medenî Kânunu'nun tercüme edilerek geçerli kılınmasını istemeye başladılar. *Mecelle*'ye takaddüm eden *Metn-i Metîn*'in hazırlanması gerekçesinde olduğu gibi, bu talebe karşı çıkan dinî otoritelere karşı Avrupalılar ise, "kânunun önceden bilinirliği" ilkesi uyarınca fıkhın düzenlenmesini istiyor, "Kânununuz ne ise meydana koyunuz. Biz de görelim, tebaamıza bildirelim." diyorlardı (Ahmed Cevdet Paşa 1986: I/62—3). Böylece Fransa elçisinin dayatmasıyla revaç bulan Code Napoleon'ın tercüme edilerek benimsenmesi eğilimine karşı, Cevdet Paşa'nın başını çektiği, Osmanlı geleneğine uygun, Hanefî fıkhından muktebes bir Medeni Kânun tedvini eğilimi doğdu:

"(…)Devlet-i 'Aliyye şer'-i şerif üzre müesses olduğundan kavâ-nîn ü nizâmâtına kavânîn-i şer'iyye esas olmak fikri, öteden beri efkâr-ı sahîha erbabı indinde arzu olunmakta idi. Sırf alafranga efkâra tâbi' olan mütefernicin ise Code Napoleone'un tercümesiyle, aynen mehâkim-i Devlet-i 'Aliyye'de mer'iyyü'l icra olması fikrinde idiler. Bu cihetle efkâr-ı vükela bu babda ikiye münkasim olmuş idi. Evvelki re'yde bulunanlar, ilm-i fıkhın muamelât kısmından icabat-ı zamaniyeye muvafık olan mesâil-i şer'iyye cem' olunarak, ehl-i Islâm'a göre ahkâm-ı şer'iyye olup, teba'a-i gayr-i müslimeye göre dahî kânun i'tibar olunmak üzre bir kitab telif olunmak reyinde idiler. (…) Bu cihetle *Mecelle*'nin telifi bir büyük hizmet-i diniy-ye olduğu herkes tarafından tasdik ü itiraf olunmuştur. Lakin ibti-dalarında muhalifin güruhu, bunu yarım bıraktırmak için çok çalışmışlar ve çok entrikalar çevirmişlerdi."[112]

112 Ahmed Cevdet Paşa 1980: 199—201. Tafsilat, Öztürk 1973: 17—22.

Böylece aynı anda hem Müslüman tebaa için dinî, hem de gayrimüslim tebaa için devletin koyduğu pozitif hukuk olarak bağlayıcılık taşıyan tam adıyla *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye,* ilk kitabının kanunlaştığı 20 Nisan

1869'dan 4 Ekim 1926 tarihine kadar 57 sene süreyle bütün şer'î ve nizâmî mahkemelerde geçerli kılındı (Öztürk 1973: 106). Ancak Ahmed Cevdet, bu "mutlu son"a kolay ulaşmamıştı. Paşa (1986: IV/95—7), bir taraftan ithalci eğilimin temsilcisi "müteferniçler (Batı'ya özenenler)", diğer taraftan da hem dinî, hem de kişisel kaygılarla bu projeye karşı çıkan muhafazakâr ulemâ ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. *Mecelle* heyetindeki çalışma arkadaşlarından Karinâbâdî Ömer Hilmi Efendi, *Mecellenin* tedvini uğruna Paşa'nın çok nikbetlere maruz kaldığını, kâh Haleb, kâh Yanya valilikleriyle taşraya memuriyetlerinin hep *Mecelleyi* ta-mamlamasına engel olmak için alınmış tedbirler olduğunu belir-tir.[113] Bu yüzdendir ki, uzun ve zorlu bir süreçte, peyderpey hazırlanan ve daha çok borçlar, usul ve kısmen eşya hukukunu kapsayan *Mecelle,* tam bir Medeni Kânun olma imkânı bulamamıştır.

113 Abdurrahman Adil Eren'den aktaran, Hulusi Yavuz, *"Mecelle'nin* Tedvinive Cevdet Paşa'nın Hizmetleri," Kütükoğlu 1986: 59—60. Ahmed CevdetPaşa (1980: 201—4; 1986: III/240)'nın kendisi de bunları anlatmaktadır.

Mecelle, Yeni Osmanlılar ve Ahmed Cevdet gibi aktif gelenek-selcilerin özsel yeterliğine mutlak inandıkları fıkıhta hissettikleri şeklî yenilik ihtiyacının ürünüydü. Gerek Yeni Osmanlılar, gerekse de Ahmed Cevdet'in fıkhın özsel yeterliğine duydukları inanç, *Mecelle*'nin mukaddime mazbatasındaki cümleyle ifade edilmişti: "Ilm-i fıkıh ise bir bahr-i bî-pâyân olup bundan dürer-i mesâil-i lâzimeyi istinbât ile hall-i mes'ele edebilmek hayliden hayli maharet ve melekeye mevkûftur" (Aktaran, Mardin 1946: 272). Genel olarak Tanzimat ricalinin Avrupa'dan ithal, seküler kânunlaştırma hareketini eleştiren Yeni Osmanlılardan Ziya Paşa ve Namık Kemal'in görüşleri de aynı yöndedir.

Ziya Paşa, *içtihat* kapısının kapanmasının üzerinden yedi-sekiz asır geçmiş olmasından dolayı fıkıh hükümlerinin çağdaş hayata özgü işlemlere açıkça yetmediğinden ve hükümlerinin çağın gereğine göre yeniden belirlenmesi gereğinden söz eder. Ancak yapılması gereken yine "deryâ-yı bî-payan-ı şeriat"a müracaatla gerekli hükümlerin çıkarılmasıdır (Sungu 1940: 800—802). Aynı şekilde Namık Kemal (2005: 142) de "şer'î

kaidelerin zamanın hükmüne uydurulması"nı dile getirir. Ancak "fıkhî meselelerin asrın hükümlerine uydurulması"nın fıkıh metodolojisinin gereği olduğunu belirten Kemal (2005: 323), *Mecelle* projesinin tamamlanmasıyla bu amacın gerçekleşeceğini belirtir (Sungu 1940: 804). Şu halde onların görünüşteki içtihat talepleri, aslında fıkhı tedvin talebinin gerekçesinden başka bir şey değildi.

Şu halde *Mecelle*'nin getirdiği *içtihat* veya *yenilik,* fıkhın sunum tarzında idi. Daha önceden Osmanlı'da muamelât-özel hukuk alanında mevzuat ihtiyacı duyan Kânûnî Sultan Süleyman da Ibrahim Halebî'ye *Mülteka'l-Ebhur* adlı eseri hazırlatmıştı. Ancak bu, fıkhın kendi yapısına uygun bir eserdi (Lybyer 1966: 155, Sava Paşa 1955: I/118). Hâlbuki *Mecelle*'nin meseleci Islâm hukukunu Batılı mevzuat hukuku tarzında tedvini, Islâm tarihinde emsali olmayan bir "bid'at"ti.[114] Bu bakımdan apolojetik tutumun ürünü *Mecelle,*fıkhın zaferini değil, tam aksine, hukukî düzenlemede Kıta Avru-pası hukukunun belirleyiciliğinden dolayı yenilgisini gösterir (Mardin 1995: 46). Bu yenilik, başta Mısır'da Ismail Paşa'nınki olmak üzere birçok tedvin hareketine de ilham vermiştir (Öztürk 1973: 119). Fakat Mısır'da Osmanlı'daki Ahmed Cevdet Paşa gibi bir denge unsuru olmadığı için, tamamıyla Fransız medenî kânunu ile geleneksel fıkhı savunanlar arasında bir orta yol bulunamamıştır.

114 Daha önceki tedvin çalışmaları, fürû-ı fıkıh değil, küllî kaideler konusundadır (Öztürk 1973: 116—9).

Mecelle'de izlenen yol, çeşitli kişilerin savunduğu gibi içtihat kapısının açılmasıyla yeni hükümlerin getirilmesi değil, Hanefî mezhebi içindeki görüşlerde tercihte bulunmaktır. *Mecelle*'nin tedvin çerçevesinin Hanefî fıkhıyla sınırlı olmasının, onun dinamizmini kısıtlayarak tam bir medeni kânuna dönüşmesini önlediğini ileri sürenler olmuştur. Ancak aynı anda fıkha karşı seküler seçkinler kadar yıkıcı muhafazakâr ulemâ ile de mücadele etmek zorunda kalan Cevdet Paşa'nın, değil farklı mezheplerin görüşlerini almak, Hanefî mezhebi içinde zayıf sayılan bazı görüşleri alması bile muhalif ulemânın şiddetli tepkisini çekerek bir süre için görevinden uzaklaştırılmasına yol açmıştı (Aydın 1996: 52).

Fıkıh tarihinde bir dönüm noktasını teşkil eden *Mecelle*'nin başarısı, uzun yıllar tartışılmaya devam etmiştir. Örneğin II. Meşrûtiyet dönemi Batıcılarından Celal Nuri (1331: 72, 80), *Mecelle*'nin telifinin içtihat ihtiyacını daha da arttırdığı kanaatindeydi. O, *Me-celle*'yi hazırlayanların geçmiş büyük mezhep imamları gibi yeni içtihat yoluna gitmek yerine sadece Hanefî mezhebinin görüşleriyle bağlı kalmalarını eleştirir. Ona göre Imâm-ı A'zam ve Şâfi'î gibi mezhep imamları kendi zamanlarının ihtiyaçlarına tam anlamıyla karşılık veren yetkin içtihatlarda bulunmuşlardı. Ancak bu içtihatların bugünün ihtiyaçlarına cevap vermesi mümkün değildi. Hatta bugün Imâm-ı A'zam yaşasaydı kendi içtihatlarının aynen tatbikine kızarak bizi yeniden içtihatta bulunmaya teşvik ederdi. "Eim-me-i erbaa devrinden beri gerek muamelât-ı nâs, gerek ahkâm-ı hukukiye pek ziyade tebeddül etmiştir… Işte bu dakîkayı idrak etmeyip münhasıran eski ictihâdâta kânun şekli verdiğinden dolayı Cevdet Paşa'nın teşebbüsüne irtica' demekte tereddüt etmem ve ısrar ederim."

Bu arada derlediği fıkıh pratiğine ilişkin tartışmalar arasında *Mecelle*'nin gözden kaçan bir başarısı vardı: başta verdiği 99 küllî kaide. Daha önce geleneksel fıkıh kitaplarında dağınık olarak bulunan bu kaideler, *Mecelle* tarafından derli-toplu hale getirilmişti. *Mecelle*'nin mukaddimesine göre muhakkik fakihler, fıkhî meseleleri birtakım küllî kaidelere irca etmişlerdir ki her biri nice meseleyi kapsayan bu kaideler, fıkıh kitaplarında "müsellemât", yani adeta sosyal kânunlar olarak meselelerin ispatına delil alınır (Öztürk 1973: 158). "Berâet-i zimmet asıldır; def'-i mefâsid, celb-i menâfi' den evlâdır; sû-i misâl, misâl olmaz" gibi fıkhî düstur veya vecize-ler, sayısız sosyal olay hakkındaki içtihattan süzülen, sosyal olayların açıklanmasına yarayan kânunları simgelemektedir adeta.

Bu konuda bir inceleme yapan M. R. Belgesay (1947: 8—9)'a göre bugünkü hukukun önemli bir kısmı da *Mecelle'nin müsellemât* saydığı bu kaidelere dayanır: "Bu kaideler, "tabiî hukuk"a ve modern hukukun hayli münakaşalardan ve tekâmülden sonra ulaştığı prensiplere son derece uygundur." Daha sonra Belgesay, bu kaideleri teker teker alarak modern hukuka uygunluğunu göstermiştir. Yeni Osmanlıların peşinde olduğu tabiî hukukun ifadesi bu küllî kaideler, hâkimler için medeni hukuka ilişkin davalarda bir yargı ölçütü sayılmamışsa da islâm hukukunda kendilerine geniş bir hareket serbestîsi tanınan idare memurları için bir eylem düsturu,

yani, siyasa-oluşturmada kılavuz ilkeler olarak kabul edilmiştir. Ayrıca *Mecelle* mazbatasında bu kaideler, içerdikleri hikmet dolayısıyla Allah'a yaklaşmak, işlerinde başarıya, sosyal hayatlarında refah ve huzura kavuşmak isteyenler için de hareket normları olarak tavsiye edilmiştir.

Diğer taraftan *Mecelle*, islâm ve Roma hukukları arasındaki etkileşimin yönü hakkında sürpriz bir iddianın ortaya çıkmasına yol açmıştır. "Code Napoleon" da denen Fransız Medeni Kânunu, Napoleon'un 1798—1801 yıllarındaki üç yıllık Mısır işgalinden döndükten sonra yürürlüğe sokulmuştu. Osman Nuri Ergin'in Sait Bey'den aktardığına göre Napoleon, Medeni Kânun'u, Mısır'da incelettiği islâm hukukundan yararlanarak hazırlamıştı[115] Sait Bey'e göre o vakitlerde Mısır'da pek çok islâm âlimi vardı. Napo-leon, onların fıkıh konusundaki eserlerini toplattırarak ve Avrupalıların ürettiği bir takım yeni incelemeler ile karşılaştırarak *Code Napoleonu* vücuda getirmişti. Ayrıca o zaman Mısır'da gördüğü islâm adliye teşkilatından da etkilenen Napoleon, Fransız mahkemelerinin teşkilatında da burayı örnek almıştı (Ergin 1977: I/264—5).

115 Sait Bey'in *Hukûk-ı Siyasiyye-i Osmaniyye* adlı eserinden iktibas yapan Ergin (1977: I/ 264), onun kimliği konusunda bilgi vermemektedir. Ancak bu, Ergin'in aynı sayfanın üstünde de tasrih ettiği gibi, Âlî Paşa'nın Sivil Kod'un Arapça nüshasının çevrilmesi işini havale ettiği Damat Said Paşa değildir. Bu, adı geçen eserin yazarı muhtemelen Mekteb-i Hukuk fıkıh müderrisi

Nitekim Hıfzı Veldet Velidedeoğlu *(Tanzimat I* 1940: 195) da *Mecelle* ile Medeni Kânun arasındaki benzerliğe dikkat çeker: "Ancak muhakkak olan bir şey varsa o da, Mecelle'nin bazı hükümleriyle Fransız Medeni Kânununun bazı hükümleri arasındaki benzerliktir ki, sistem itibariyle birbirinden tamamen ayrı bulunan bu iki kânunun bazı hükümlerinde tesadüf olunan bu müşabehet şâ-yân-ı dikkattir." Doğal olarak *Mecelle*'nin Medeni Kânun'dan değil, tam aksine Medeni Kânun'un *Mecelle*'nin tedvin ettiği islâm hukukundan alınma ihtimali Velidedeoğlu'nun aklına bile gelmez. Ona göre *Mecelle*'yi hazırlayan kadronun formasyonu bakımından Fransız Medeni Kânunu'ndan etkilenmesi mümkün değildir; bu durumda aradaki benzerlik, ya islâm ve Roma hukuk sistemlerinin tarihî etkileşimleri

veya objektif toplumsal ve hukukî gelişmenin, çeşitli hukuk sistemlerini ortak bazı kurum ve esaslarda buluşturma ihtimaliyle açıklanabilir.

Ahmed Cevdet Paşa'nın eserlerinde Medeni Kânun'un fıkıhtan alındığını bildiğini gösteren bir kayda rastlanmaz. Ancak onun (1980; 107—10; 1986: III/102) bu konuda, hicri 1281 (1864) yılında dönemin Fransız büyükelçisi Marquis de Moustier ile sohbetlerini anlatırken verdiği anlamlı bir ipucu vardır. Büyükelçi, Napo-leon'un "Eğer bir din ile mütedeyyin olsam Müslüman olurdum. Zira Müslümanlıkta clerge, yani ruhbaniyet yoktur" dediğini Cevdet Paşa'ya aktardıktan sonra, gördüğü ulemâ sınıfını ruhban sınıfına benzeterek Napoleon'un yanılmış olabileceğini belirtir. Buna karşı Paşa, "Napoleon bu meseleyi pekâlâ tahkik eylemiş ve pek güzel söylemiş. Hakikaten islâm'da clerge yoktur" diyerek büyükelçiye açıklamada bulunur.[116]Bu da gösteriyor ki, Aydınlanma'da olduğu gibi bizzat din yerine Kilise'ye karşı olan Napoleon'un diğer dinlerden alternatif arayışına girişmesi ve islâm dinini yakından inceleyerek sempati duyması normaldir.[117]

116 Namık Kemal de çeşitli yerlerde islâm'da ulemânın konum ve işlevininruhban sınıfınınkilerden farkını açıklar (Sungu 1040: 809).

117 Nitekim Napoleon (1961: 33, 53, 55—7)'un çeşitli demeç ve yazılarında,daha çok bir tarih felsefesi perspektifinden, peygamberlerin ve dinlerin tarihteki rollerini değerlendirdiği, Hıristiyanlığa kıyasla islâm ve Hz. Muhammedhakkında oldukça olumlu bir görüş beslediği, hatta bizzat Hz. Peygamber'inhadislerinden iktibaslar yaptığı görülmektedir.
Mansuri-zâde Said Bey'dir. Hakkında değişik notlar için, Berkes 1978: 434,

Tunuslu Hayreddin

XIX. asır islâm dünyasında "aktif gelenekselcilik" başlığı altına giren önemli bir düşünür de Tunuslu Hayreddîn'dir. O, yazı dili bakımından Arap

sayılsa da formasyon ve zihniyeti bakımından Osmanlı olarak belirir. Tahminen 1821 yılında doğan, Kafkas bölgesinden Çerkez-Abaza kökenli Hayreddîn, çocukken köle olarak istanbul'a Anadolu Kazaskerî Tahsin Bey'in yalısına getirilmiş, daha sonra da Tanzimat'ın ilan edildiği 1839'da, o zaman Osmanlı hâkimiyetine tâbi' yarı-özerk bir beylik olan Tunus'un Valisi Ah-med Paşa tarafından alınarak Tunus'a götürülmüştür. istanbul'da Tahsin Bey'in yalısında ilk Türkçe bilgisi ve islâmî kültürü alan Hayreddîn, daha sonra Tunus'ta sarayda Arapça ve islâmî ilimler tahsil etmiştir. Sonra Ahmed Paşa tarafından 1840'da kurulan orduya girdi. Burada Tunus ordusunu yetiştirmek için gelen Fransız heyetindeki subaylardan Fransızca öğrenen Hayreddîn, 1853— 57 yılları arasında Tunus'u temsilen Fransa'ya gönderildi. Burada Avrupa kültürüyle aşinalık kuran Hayreddîn, aynı zamanda Âlî Paşa gibi Osmanlı ve islâm dünyasından önemli birçok kişiyle de tanışma fırsatı buldu. 1868'de ünlü kitabı *Akvemü'l-Mesâlik'i* ya-yınladıktan sonra 1873—77 yıllarında Tunus'ta Vezir-i Ekber (Başbakan) olan Paşa, olağanüstü zor şartlara rağmen ülkeyi kalkındırmak için elinden geleni yaptı.

[16]Osmanlı, Mısır ve Tunus, XIX. asır islâm dünyasında reform hareketinin üç merkezini teşkil ediyordu. Entelektüel ve Tunus'taki politik kariyeriyle Hayreddîn, çok zor şartlar altında tahta çıkan genç hükümdar Sultan Abdülhamid'in dikkatini çekmekte gecikmedi. Onun arzusu üzerine 1878'de istanbul'a gelen Hayreddîn, hemen vezirlik rütbesi alarak hey'et-i âyân üyesi, daha sonra da 4 Aralık 1878 ile 29 Temmuz 1879 tarihleri arasında sekiz ay süreyle sadrazam oldu (Çetin 1999). Doğulu ve Batılı kültürü birleştiren entelektüel kişiliği, pratik tecrübesi, gözlem gücü ve aynı zamanda islâmî duyarlığıyla Paşa, aslında II. Abdülhamid gibi bir sultan için mükemmel bir kılavuzdu. Ancak Hayreddîn, esasında pejoratif anlamda siyasete aykırı, ilkeli, dobra kişiliği ve yabancı kökeninden dolayı Namık Kemal ve Ahmed Cevdet dâhil Osmanlı seçkinlerinin hasedine uğramıştır.[118]O, Sultana anayasal bir rejim kurulması yolunda ciddî reform teklifleri sunmuş, fakat çevresinin etkisiyle Sultan Abdülhamid, onu, Osmanlı geleneğinden ve Avrupa siyasî rejimlerinin islâm siyasetiyle uyuşamayacağı gerçeğinden habersiz olmakla eleştirmişlerdir. Paşa, sadaretin, sultanın iradesini onaylamakla yükümlü bir acente olmadığı kanaatinde ısrarcı olduğundan istifa yolunu seçti. Sultan, etrafındaki

seçkinlerin baskılarına daha fazla dayanamadığı için resmen gözden çıkarsa da gerçekte saygı duyduğu için ondan fiilen, akıl hocası olarak yararlanmaya devam etmiştir.

118 Namık Kemal, Hayreddîn Paşa'nın ahlakî meziyetini itiraf etmekle birlikte siyasî gelişmişlik açısından Osmanlı'dan aşağı gördüğü Tunus'tan geldiği için entelektüel ve meslekî kalitesini küçümser: "Paşa belki Buhara veya Tahran' da iyi bir sadrazam olabilirdi. Fakat biz Tunus'tan memur dilenecek kadar düşmemiştik. (…) çünkü Tunus malumat-ı siyasiyece bizden çok aşağıdır. (…) Hayreddîn Paşa'ya ahlakça vükelamızın hiç biri müsavi olamaz, fakat idrakçe hepsi müsavidir" (Tansel 1967: II/199, 290, 305). Ahmed Cevdet Paşa ise saraya gittikçe Mabeyn Başkâtibi Ali Rıza Bey'e "Şu Arabı niçin söyletip duruyorsunuz, niçin defetmiyorsunuz?" şeklinde sözler sarf ediyordu. Daha önce kendisini Padişaha öven Şeyhülislâm Üryani-zâde Ahmed Esad Efendi de gözden düşmesi üzerine Hayreddîn Paşa'ya Vükela Heyetinde, "Sen ne bilirsin, kendini hakikaten büyük adam mı zannettin. Senin sözün kaleme gelmez" gibi sözlerle çatmaya başlamıştı (Çetin 1999: 319, 321, Karal 1988: 288, 306).

Tunuslu Hayreddîn, bir düşünür olarak asıl şöhretini 1868 [1986] yılında yayınlanan *Akvemul-Mesâlik fi Marifeti Ahvâlil-Memâlik* (Ülkelerin Durumlarının Tanınmasında Yolların En Sağlamı) adlı kitabıyla yaptı. Aynı yıl, Avrupa'da kitabın *Mukaddime* kısmının Fransızca yayınını çıkardı. Bu kısmın Osmanlıcaya tercümesi ise ancak Paşa'nın istanbul'a geldiği 1878'de yapılabildi[119] Diğer taraftan 1890'a kadar sekreteri olarak çalışan isviçreli Adolphe Jacot, Hayreddîn'in mektup ve hatıralarını Fransızca olarak kayd etti. Mzali ve Pignon (1971, 1997: 155—193) tarafından yayına hazırlanan Paşa'nın Fransızca siyasî hatıratının "Programım" başlıklı ikinci bölümü, bir anlamda onun Osmanlı Devleti için yazılmış siyasî vasiyetnamesini temsil eder. Bir bakıma *Akvem*'in özetini teşkil eden bu program, aslında onun 30 Temmuz 1880'de Sultan Abdülhamid'e sunduğu bir layihaya dayanmaktadır (Çetin 1999:392, 508—36).

119 *Reformes Necessaires aux Etats Musulmans: Essai Formant la PTemiere Partie de l'Ouvrage Politique et Statistique Intitule: La Plus Sure Direction Pour Con-naître lEtat des Nations,* par le Generale Kheredine (Paris: Paul Dupont, 1868). Mukaddime kısmının

ingilizce tercümesi de *Reforms Necessary to Isla-mic States* adıyla 1874 yılında Atina'da yayınlandı. Devletlü Fehâmetlû Hayreddîn Paşa Hazretleri, *Mukaddime-i Akvemi'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik,* Terceme Abdurrahman Süreyya (Derseadet: el-Cevâib, 1296). Çetin (1999)'in de belirttiği gibi, aradan geçen bunca yıla rağmen maalesef eserin ne bu Osmanlıca Mukaddime kısmının, ne de tamamının Türkçe yayını henüz yapılmamıştır.

Saf bir entelektüelin ötesindeki Hayreddîn, Doğu'yu ve Batı'yı birleştiren nadir bir entelektüel formasyona, islâmî duyarlığa, ilaveten, pratik tecrübe ve gözlem gücüne sahipti. Buna, siyasî deneyimle olgunlaştırdığı fikirlerini programlı, komprime bir tarzda ifade kabiliyeti de eklenince ortaya, bir arayış asrı için önemli bir kılavuz çıkıyordu. O devirde islâm dünyasının Tunus, istanbul, Beyrut ve Kahire gibi merkezleri arasındaki kültürel ilişkiler, bugün sanıldığından çok daha yoğundu. *Mukaddime* kısmı Osmanlı-caya geç çevrilse de *Akvemü'l-Mesâlik,* zamanında bir kültür dili olarak Arapçanın yaygınlığı sayesinde Osmanlı aydınlarının rağbetine mazhar olmakta gecikmedi. ilginçtir ki eser, Âlî Paşa gibi dönemin egemen bürokratları kadar onlara muhalif Yeni Osmanlı aydınlarını da cezp etmişti (Çetin 1999: 131). Yeni Osmanlılar içinde esere açık takdirini gösteren sadece Ali Süavi oldu; Namık Kemal ise bir "payitaht aydını" psikolojisiyle Paşa'nın şahsı gibi eserini de küçümseme eğilimi gösterdi.[120]

120 7 Ağustos 1878 tarihli bir mektubunda, *"..Akvemul-Mesâlik,* Kânipaşazâde'nin hukuk kitabından çok aşağı bir eser-i nev-hevesânedir… " ifadesinikullanan Kemal, 1 Kasım 1878 tarihli diğer bir mektubunda ise, "…Hayreddîn Paşa ile muarefem yok. Hakkında olan fikrim o maskara *Akvemul-Mesâlik*'tendir. inşallah sonradan okumuş öğrenmiştir de, benim sözüm yanlışçıkar…" der (Tansel 1967: II/199, 305).

Hayreddîn'i *Akvemü'l-Mesâlik*'i yazmaya Sultan Abdülaziz'deki istibdatçı eğilimlerin sevk ettiğini savunarak onu, Yeni Osmanlı hareketi mensubu ve *Akvem*'i de onların programı olarak gösteren Fransız Tanzimat tarihçisi Engelhardt'ın[121] tezi artık geçerliğini kaybetmiştir. Onun fikirleriyle Yeni Osmanlılarınkiler arasında benzerlik olduğu kadar farklılıklar da vardı.[122] Öncelikle bütün islâm dünyasına yönelik kuşatıcı

bir perspektif benimseyen Paşa, Osmanlı'nın özel kadar islâm dünyasının genel şartlarını da dikkate alır. Yeni Osmanlılar ise öncelikle Osmanlı-merkezli düşünüyorlar, islâm dünyasının kaderini Osmanlınınkine bağlı görüyorlardı. Bu kuşatıcı bakış açısı sayesinde Paşa (1986: 144—66), Osmanlıcılık ideolojisinin akıbeti hakkında Yeni Osmanlılar'dan daha gerçekçi ve isabetli tespitler yapmıştır.

121 Engelhardt (1328: 173—74)'a göre, II. Abdülhamid'in sadrazamlığını yapan Hayreddîn Paşa'ya eserini yazmayı ilham eden şey, Sultan Abdülaziz'degörülen mutlakıyet eğilimiydi. Dolayısıyla *Akvem*'in ana fikirleri, gerek payitahtta, gerekse başlıca vilâyet merkezlerinde ara sıra hafif olarak su yüzüneçıkan fikirlerin programlaştırılmasından ibaretti: "Sultan Abdülaziz'in saltanatının bu devrinde, yani 1864'ten 1868 senesine kadar cari olan efkârı pekgüzel tasvir ettiği için burada muhtasar bahsetmeye lüzum hissettim."

122 Hayreddîn'in fikirleriyle Yeni Osmanlılarınkiler arasında mukayese için,Çetin 1999: 129—132. Tunuslu (1986: 146) Hayreddîn, Tanzimat'ın hedeflediği hürriyeti gerçekleştirmede karşılaştığı başarısızlıkla ilgili meşrû mazeretleri sıraladıktan sonra son derece ince bir üslupla, "asrın halifesi" olarak nitelendirdiği Sultan Abdülaziz'den bu misyonun gerçekleştirilmesinin beklendiğini ekler.

Hayreddîn, bu vasıflarıyla Namık Kemal ile Ahmed Cevdet'in sentezi ideal bir entelektüel sayılabilirdi. Bununla birlikte temelde siyasî-pragmatik bir amaçla hareket ettiği için onda, ayrı ayrı Kemal ve Cevdet'de bulunabilecek entelektüel derinliğin bulunamayacağı tabiidir. Gene de Hayreddîn, Ahmed Cevdet'e daha yakın sayılabilirdi; ikisi de ibni Haldun'un çağdaş şakirtleriydi çünkü. O, muhtemelen şer'î icazete sahip bir âlim olmasa da kuvvetli bir islâ-mî kültüre sahipti. Fatih Sultan Mehmed zamanında sarayda başlayan ilmî sohbetler, 1755'te Sultan III. Mustafa tarafından düzenli Huzur Derslerine dönüştürüldü. Ramazan aylarının ilk sekiz gününde padişahın huzurunda bir *mukarrir* (anlatıcı) ile beş *muha-tabın* (müzakereci) katılımıyla yapılan Huzur Dersleri, 1924'te halifeliğin kaldırılmasına kadar sürdürüldü (Ergin 1977: I/271— 75). Bunlar, zamanın önde gelen âlimlerinin bir âyetin tefsiri etrafında Arapça olarak yaptıkları, seviyesi hayli yüksek ilmî toplantılardı. Tahsin Paşa'nın rivâyetine göre

Hayreddîn Paşa, sadrazamken katıldığı bu derslerden birinde mukarrirle uzun bir ilmî tartışmaya girmişti (Aktaran, Uzunçarşılı 1984: 222).

Akvem, üslup ve içerik itibariyle klasik islâm eserlerini andırır, besmele, hamdele ve salveleyle başlayan eser, Allah'tan tevfik dua-sıyla son bulur. Hayreddîn, usûl-i fıkıh geleneğinde verdiği eserindeki görüşlerini yetkin bir şekilde, âyet, hadis ve dört halifenin sözleri yanında, Gazâlî, Maverdî, ibni Haldun, Sadeddîn Taftâzânî, Şihâbeddîn Karâfî, ibni ‘Akîl, ibni Kayyım, Muhammed Mevvâk, ibni ‘Âbidîn gibi klasik islâm âlimlerinin görüşleriyle desteklemiştir. Paşa, eserinin islâm düşüncesiyle ilgili bu teknik kısımlarının yazımında Tunus'taki Ezher gibi köklü Zeytuniye Üniversitesi ulemâsından yardım almış olabilirdi. ibni Haldun'dan mülhem eseri, çağdaş dünyaya yönelik bir *Mukaddime,* modern bir siyasetnâme olarak kendini gösterir. ibni Haldun'unki gibi genel prensiplerin ortaya koyulduğu bir *mukaddime* ile prensiplerin açıldığı *muhtelif* şeklinde iki ana kısımdan oluşan eser, bir *hutbe* (önsöz) ile *hâtime* (sonuç) bölümleriyle tamamlanmıştı. Hakkında geniş bir inceleme ile ingilizceye tercüme eden L. Carl Brown (1967), eseri “hem siyaset tarihçileri, hem siyasî felsefeyle uğraşanlar için eşsiz bir sentez” diye tanıtır.

Her iki eserin müellifi de *sunnetullâh* denen ilâhî kânunların dikkatli sosyal gözlemlerle birleştirildiği bütüncül bir tarih felsefesi perspektifinden ülkelerin yükseliş ve çöküşüne yol açan dinamiklerin tespitine çalışarak islâm dünyasının kalkınmasının çarelerini araştırıyordu. Hayreddîn Paşa, bu açıdan siyaseten rakip olsalar da fikren Ahmed Cevdet Paşa'nın emsali idi. *Mukaddime* kısmının sonunda, tarihî bir perspektiften ele aldığı “islâm ümmetinin ilerleme ve gerileme sebeplerine bu kadar işaretle yetinelim” diyen Paşa (1986: 166), daha sonra imparator Charlemagne'dan zamanına kadar Avrupa medeniyetinin gelişiminin kuşbakışı bir tasvirini sunar. “Avrupa'nın Medenileşmesi” ve “Keşif ve icatların Özeti” şeklinde iki başlıktan oluşan *muhtelif* kısmında Hayreddîn, islâmî olduğu kadar Batılı kaynaklara da hâkimiyetini göstererek, Batı'nın entelektüel ve bilimsel-teknolojik alanda kayd ettiği ilerlemenin ürünü kavram, icat ve kurumlar hakkında o zaman çağdaşlaşma yolundaki Müslümanlara yeterli bir fikir veriyordu.

Yeni Osmanlılar gibi Batılı medeniyet başarısını âdil yönetimin eseri olarak gören Tunuslu Hayreddîn de islâm dünyasının kalkınmasına yönelik projesinde *adalet* kavramını merkeze alır. Bunu, daha eserinin klasik islâmî literatürün üslubuna uygun başlangıcında görmek mümkündür. Klasik dünyada islâm âlimleri, ele alacakları ana temayı yansıtan sıfat cümleleriyle Allah'a hamd ve Rasûlü-ne dua ederek eserlerine başlarlardı.[123] Hayreddîn Paşa (1986: 81) da kitabına "Ümranı, adaletin neticelerinden kılan, insan türünü akılla üstün kılan ve onunla insana güzel idare ve irfan mertebelerine imkân veren ve ona günah ve düşmanlıktan uzak olarak iyilik ve takva üzerine yardımlaşmayı emreden Allah münezzehtir" ifadesiyle başlar. Hemen arkasından da Namık Kemal'in makalelerinde başlık olarak kullandığı "Muhakkak Allah, size adalet ve iyilikle davranmayı emreder" ayetiyle gelen Rasûlü 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma dua eder. Paşa, böylece, hem adalet-eksenli sıfat cümleleriyle hamdele ve salvelede bulunarak, hem de yan cümlelerin sonlarındaki "'umran, 'irfan, 'udvan, lisan ve mîzan" gibi kelimelerle *sec'* (nesirde kafiye sanatı) yaparak klasik islâmî üsluba vukufunu gösterir.

123 Örneğin islâm'da nikâhla ilgili bir kitap yazan âlim, ilgili Kur'ân âyetlerine atıfla "hamd, insanı erkek ve dişi olarak yaratan Allah'a mahsustur" türünden bir girişle eserine başlardı. Bunu her kitabın giriş cümlesini alan Kâtib Çelebî (1994)'nin ünlü eserinde açıkça görmek mümkündür.

Ülkeler için adaletin önemini, hem dinî-naklî, hem sosyal-aklî argümanlarla açıklayan Tunuslu (1986: 98, 117), adaleti, mülkün

bekasının teminatı ve ümranın temel dinamiği olarak görür: "Şeriatımızdan, islâm ve diğer tarihlerden de bilindiği gibi, ülkelerde adalet, iyi idare ve istikrarlı teşkilatın mal, nüfus ve mahsulün artışının sebeplerinden olduğu, aksi takdirde bu anılan şeylerde eksilmenin olacağı hakkında Allah'ın kânunu cereyan etmiştir." Paşa, daha sonra adaletin mahiyet ve işlevini, evrensel önemini, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Yunan filozofları, iran atasözleri, Gazâlî ve ibni Haldun gibi islâm âlimlerinden aktardığı sözlerle açıklar. Örneğin Osmanlı dünyasında *Ahlâk-ı Alâî* vasıtasıyla bilinen Aristo'nun ünlü *dâire-i 'adliye* formülünü verir. Yaklaşık on üç yıl sonra Sultan Abdülhamid'e sunduğu 30 Temmuz 1880 tarihli

üçüncü layihaya dayanan Fransızca "Programım"da, *Akvem*'deki bu görüşlerini daha da geliştirir ve billurlaştırır. Ona göre Osmanlı Devleti'nin ihtişamı, öncelikle ordusunun sayısı ve maddî gücünden değil, şeriata dayalı âdil yönetim sayesinde başarılan dinamizm ve zenginlikten kaynaklanıyordu (Mzali 1997: 164).

Hayreddîn, geleneksel dünyada adaletin temel göstergesi olarak meritokrasiyi (liyakat yönetimi) alır. Osmanlı Devleti, ancak işlerin ehline tevdi edilmesi, adaleti gerçekleştirecek sorumlu ve liyakatli insanların idaresi sayesinde zirveye çıktı. Buna karşılık Abbâsî ve Osmanlı imparatorluklarının çöküş süreci de temelde meritokrasi-nin ihlaliyle, idarenin, liyakatsiz, sorumsuz ve sefih insanlara tevdi edilmesiyle başladı. Bugün de geçmişte olduğu gibi imparatorluğun kurtarılması için yeniden meritokrasiye dönmenin yeterli olacağını savunanlar vardır. Ancak ona göre, iyi ve ehliyetli görevlilerin seçimi önceden olduğu gibi bir ölçüde yararlı olmakla birlikte, bugünkü duruma köklü bir çare sunmaktan tamamıyla uzaktır. Zira modernleşme sürecinde bir taraftan yönetimin, diğer taraftan yönetenler/yönetilenler ilişkisinin doğası büyük ölçüde değişmiştir. Bu nedenle Yeni Osmanlılar gibi Paşa da bir yandan halkın, ahlakî ve siyasî bir seferberlik sürecine sokulmasını, öte yandan da kişilerin erdemine bağlı olmayan etkin bir yönetim düzeninin kurulmasını savunur. Ancak bu yeni sistem, kökten farklı Avrupalı modellerin taklidine değil, yerli gelenekler ve sosyal yapıya dayanacaktır ki gelenek, bu potansiyele fazlasıyla sahiptir. Paşa'ya göre yetersiz olan, iddia edildiği gibi şeriat değil, onu uygulayacak olanlardır
(Mzali 1997: 163—75).

Hayreddîn, Sultan Abdülhamid'in reform yolu hakkında dört temel konudaki sorularını içeren bir muhtıraya cevap olarak sunduğu 4 Şubat 1881 tarihli bir layihada, Avrupalı belli başlı ideolojiler liberalizm ve konservatizm hakkındaki değerlendirmesini de dile getirir. Paşa, Avrupa'ya özgü şartlardan doğmuş bir ideoloji olarak liberalizmin Osmanlı ülkesinde aynen uygulanmasının yıkıcı sonuçlar doğuracağını vurgular. O, bunun yerine mevcut düzenin en iyi yönlerini koruma anlamına gelen konservatizmi savunur. Ancak bunda da orta ve doğru yoldan sapmaksızın şimdiye kadar yapılan yanlışları düzeltmek, suiistimal ve kötülükleri gidermek ve özellikle saltanat ve devlete yararlı ve ülke ve hükümetin

ihtiyaçlarına uygun şekilde hareket etmek şarttır (Çetin 1999: 538—42). Paşa, böylece aktif gelenekselci tutumu açıkça ifade eder.

Geleneksel Aktivizm Şekip Arslan

ilim-amel bütünlüğünü öngören geleneksel dünyagörüşü uyarınca şeyh-âlimler, Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm gibi ilim ile ameli birleştirerek insanlara dini öğretme ve eğitme işlevini de görürler. Ancak modern dünyada olduğu gibi sıcak veya soğuk savaşların yaşandığı çalkantı dönemleri, şeyh-âlimlerden alışılagelmiş *ihyâ* ve *ıslâh* yolunda cihadın ötesinde bir aktivizm ister. Bilindiği kadarıyla Osmanlılarda savaşa eşlik eden âlimlerin yaptığı, bizzat savaşmaktan çok, gazilerin moral motivasyonuydu; çünkü bu savaşlarda Osmanlı genelde hücum pozisyonunaydı. Oysa Müslümanların nefs-i müdafaa durumunda oldukları savaşlar, ulemânın gerektiğinde bizzat savaşmasını gerektiriyordu. Talebeleriyle birlikte bizzat Moğollara karşı savaşan ibni Teymiye buna belli başlı örnekti.

Batı’nın yaşadığı ilim-amel kopukluğunun uçlara düşmesi, amele vurgunun devrimle sonuçlanması mukadderdi. Bu süreçte tekrar nefs-i müdafaa pozisyonuna düşen XIX. asır islâm dünyasında aktivizm daha da aciliyet kazandı. Bu durum, geleneksel dünyadan farklı olarak aktivizme ağırlık veren Cemâleddîn Afgânî veya Şekib Arslan gibi şeyh-âlimlerin doğuşuna yol açtı. Hıristiyan veya Şî’î dinî-politik kültürde görülen, *teslimiyetçilik* olarak çevirebileceğimiz *quietismin* zıddı olarak alınabilecek *akivizmin* temel amacı, nefs-i müdafaa idi. Bunun ise iki temel boyutu vardı: birinci acil hedef, islâm dünyasının Batılı fiziksel tecavüzden korunması, siyasî bağımsızlığının sağlanması, ikincisi, eğitim ve kalkınma yolunda seferberlik başlatılarak toplumun olumlu anlamda dönüştürülme-siydi.

Çağımızda bu tür aktivizmde peygamberî çizgiyi temsil eden tasavvuf öne çıktı. Zira tasavvufun temel hedefi, insana en yaman düşmanı temsil eden nefsin terbiyesiydi; nefsini fethedenin dünyayı fethetmesi işten değildi. Batılı literatürde “neo-sufizm” kavramıyla anlatılan çağdaş tasavvufun üstlendiği aktivizmin en somut örneğini son dönem Osmanlı Devleti’nde görmek mümkündü. Tasavvufun Türklerin islâm’ı kabul ve Osmanlı Devleti’nin kuruluş sürecinde oynadığı rol hatırlandığında bu, doğal bulunacaktı. “Akıncı veya gaza ruhu” deyimiyle anlatılan geleneksel Osmanlı aktivizminin temelini, zaten Orta Asya’da Ahmed Yesevî mektebi-ne bağlı dervişler atmıştı.

Sultan Abdülhamid ile yakın ilişkisi olan (Deringil 1999: 64) Ahmed Ziyaeddîn Gümüşhanevî (1813—1893) adlı Nakşibendî şeyhi, son dönem Osmanlı’da hem iktisadî, hem askerî cihat örneği verdi. Gümüşhanevî, o zaman yeni kurulan Osmanlı Bankası’ nın faiz çarkına girmemek için öz kaynak arayışına girişmişti. Osmanlı tarihindeki avârız sandıklarını model alarak kurduğu bir “yardımlaşma ve yatırım fonu” ile sayıları bir milyonu aşan talebelerinin atıl duran servetlerini bir araya getiren Gümüşhanevî, sağlanan kaynak ile bir matbaa, yayınevi, içinde 18.000 kitabın bulunduğu dört ayrı kütüphane ve çeşitli vakıflar kurdurmuştur. Diğer yandan şeyh, ibni Teymiye gibi Ruslara karşı müritleriyle ‘93 Har-bi’ne katılarak ve bizzat savaşarak orduya moral vermiştir (Gündüz
1984: 50, 75).

Şekib Arslan (1869—1946), modern islâm dünyasında Afgânî dışında öne çıkan baş Müslüman aktivisttir. XX. asra girerken çözülmenin eşiğine gelen islâm dünyasının bekâ ve istiklali uğruna tam bir seferberlik gerekiyordu. Amaç, Birinci Dünya Savaşı’na doğru ölüm-kalım mücadelesi veren Osmanlı’nın, dolayısıyla islâm dünyasının varlığını korumak, Osmanlı Devleti’nin kaçınılmaz sonunu getiren savaştan sonraki sürecin ise mümkün olan en az hasarla atlatılarak Müslüman ülkelerin siyasî bağımsızlıklarını kazanmasını sağlamaktı. W. Cleveland’ın deyişiyle Arslan, “Osmanlı imparatorluğu’ndan kalkıp yükselen ulusal devletler çağına evrensel islâm imparatorluğu’nun organizasyon ilkelerini getiren kişi-dir.”[124]ideallerini okullarında yetiştiği Osmanlı Devleti’nden alarak kendisini islâmî dayanışmaya adayan Arslan, ömrünün sonuna kadar tavizsiz, sadık bir Osmanlıcı olarak kalmıştır (20).

124 Cleveland 1991: 13. Bu bölümde Şekib Arslan'ın kariyeri, daha çok, Wil-liam Cleveland'ın yetkin monografisine dayanarak işlenecektir. Bu yüzden çok fazla dipnot tekrarı yapmamak için bu kitaba, metin içinde, parantez içinde verilen sayfa numaraları ile atıf yapılacaktır.

Bu açıdan Arslan, modern dönemde islâmî aktivizmin ilk ve en tanınmış temsilcisi Cemâleddîn Afgânî'nin bir takipçisi sayılabilir. Herkesten çok Arslan, Afgânî'deki "islâm dışında olana Müslü-manca muhalefet" eğilimini sürdürdü (23). Ancak Cleveland'ın da dikkat çektiği gibi, Afgânî ile Arslan arasında yapılacak titiz bir mukayese aralarında önemli farklar olduğunu ortaya çıkaracaktı. Uzun süre Afgânî efsanesinin gölgesinde kalan Arslan'ın misyonunun takdiri, Cleveland'ın da belirttiği üzere, çeşitli sebeplerle Batılı araştırmacılar tarafından ihmal edilmiştir. Bu ihmal temelde, Ba-tı'nın, halkı hep yeni bir şeye yönlendirmek isteyen, yeni ve farklı şeyler sunan düşünürleri öne çıkarma, buna karşılık maziden gelen ve çok değerli buldukları bir şeyin muhafazası için destek arayışı içinde bulunan gelenekselci âlimleri göz ardı etme eğiliminin sonucudur (26). Şekib Arslan, amacına ulaşmak için çağının bütün imkânlarını kullansa da, gerek zihniyeti, gerekse de üslubu itibariyle yenilikçi değil, gelenekselci kalmıştır (27, 50).

Batılı literatür, Cemâleddîn Afgânî için aslına uygunluğu kuşkulu bir imaj inşa etmişti (42). Şekib Arslan için de bir imaj inşası söz konusuydu; ancak gerçeklere dayanan Arslan'ın bu imajı ile aslı arasındaki sapma yok denecek kadar azdı (14). Kariyerinin başlarında Arslan'ın aktivizminden etkilendiği Afgânî ile dramatik bir tanışma sahnesi anlatılır. istanbul'da ömrünün son yıllarında Af-gânî'nin huzuruna çıkan Arslan, rivâyete göre kendisini tanıttıktan sonra duygulanan Afgânî'nin iltifatına ve manevî icazetine nail olur (47). Ancak Arslan, islâmî aktivizm konusunda Afgânî'den ilham,hatta icazet almış bile olsa, Cleveland'ın ifadesiyle onun "tahtının varisi" (28) ve "misyonunun harfiyen takipçisi" (41, 237) olarak görülemez. Bu rivâyet, daha ziyade bir "Osmanlı-Arap centilmeni" olan Arslan'ın seleflere kadirşinaslık ve Cleveland'ın da belirttiği gibi, Müslüman kamuoyu nezdinde ün ve nüfuzunu arttırmak için kullandığı bir mesaj olarak yorumlanabilir.

Aktivizmi, seküler, devrimci Mesih vizyonundan mülhem Af-gânî, yarı hoca, yarı ajitatör olarak, hem iktidarda olanların, hem de onları devirmek

isteyen muhaliflerin akıl hocasıydı (42). Oysa Arslan, bir ajitatör ya da propagandist değildi (26), onun aksiyonuna yön veren temel güdü, cihat idi (24). O, kalıcı nüfuz ve itibarını, Afgânî'nin yaptığı gibi manevra ve ajitasyonlara değil, hayatı boyunca sapma göstermeyen dürüst, tutarlı çizgisine borçluydu (27, 28). Onun itibarı, istikametinin yanı sıra aynı zamanda hizipler ve meşrepler üstü, herkesi kucaklayan olgun, ölçülü tavrından kaynaklanıyordu. Afgânî, Abduh gibi şahsiyetlerin yanı sıra, aynı zamanda Reşîd Rıza ve Mustafa Sabri gibi birbirlerine karşı olan kişiler de Şekib Arslan'ın yakın arkadaşları idi. Bu ölçülü çizgisiyle Arslan, uzun vadeli etkileri sonra ortaya çıkacak misyonunun karşılığını daha yaşarken görmüştü (14,15,25,27). Oysa tam bir umutsuzluk içinde dünyaya gözlerini kapatan Afgânî'nin hayatındaki tek somut başarısı, 1896'da iran hükümdarı Nasîruddin Şah'ın suikastını sağlamasıydı (Kedourie 1992: 274).

Arslan, yalnız zamanının adamı değil, aynı zamanda elindeki bütün imkânları kullanarak zamanı şekillendiren biriydi (14). Onu başarısının sırrı, Osmanlı siyasî kültüründen aldığı ölçülülük ve kararlılıkla desteklenen gerçekçilik ve pragmatizmde yatıyordu. II. Abdülhamid ile aynı davada buluşarak dönemin avantajlarından yararlanan Arslan, Genç Türk hareketiyle de ilişki kurarak işbirliği imkânlarını kullanmaktan geri durmadı (19). Onun islâm milliyetçiliği anlayışında Müslümanca dayanışma, bağımsızlığa giden yegâne meşrû yoldu. Bununla beraber o, ne bölgesel direniş hareketlerine karşı çıktı, ne de "tek islâm devleti" peşinde koşacak kadar naiflik gösterdi (23). Gerçekçi vizyon uyarınca bağımsızlık yolunda Panarabist oluşumlara kısmen cevaz verse de son tahlilde islâm dayanışmasına ve yekpare ümmet fikrine sadakatten ayrılmadı (230). Özellikle iki savaş arasındaki sömürge döneminde etkisi öne çıkan Arslan, Kuzey Afrika ve Doğu Arap bağımsızlık mücadeleleri arasında ortak bir strateji belirlemede başat rol oynadı (23). 1917 yılından sonra hiç bir Arap ülkesinde daimi ikamet bulmayan, devamlı sürgün ve gezgin hayatıyla Arslan, uluslararası islâmî dayanışma ve bağımsızlık hareketinin merkezî haline geldi (23,25,218).

Bütün bu faaliyet esnasında aynı zamanda islâmî fikir hayatını da yönlendirmekten geri durmayan Arslan, her yıl Arap basınında çıkan yüzü aşkın makalesiyle iki savaş arası Arap-islâm dünyasında en çok okunan yazar olmuştur (27). Cleveland'ın da söylediği gibi, iki dünya savaşı arası

dönemi genelde seküler Arap milliyetçiliğinin hazırlık devresi olarak alan ingilizce oryantalist literatür, bu yıllarda Şekib Arslan gibi yazarlar tarafından başlatılan, islâm'ın siyasî bir dile dönüştürülmesi sürecini göz ardı etmişlerdir (25). Yakın dava arkadaşı Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2007: IV/290) tarafından "son asrın en büyük ve en fâzıl âlimi" olarak tanıtılsa da fikirleri çok fazla orijinal bulunmayabilecek Arslan'ın önemi de Afgânî gibi daha ziyade eylemci kişiliğinden geliyordu (28). Epistemoloji-takıntılı modern filozoflar gibi orijinal fikirler üretmeye kaygılanmak yerine pragmatik bir tutumla çağdaşı düşünürler tarafından geliştirilen ıslâhatçı fikirleri benimseyen Arslan için önemli olan, bunların hayata geçirilmesiydi (50).

Onun islâm topluluğunun yaşadığı bunalımı aşması için sunduğu reçete de Yeni Osmanlılarınki gibi "toplumsal ahlakî tazelenme ve kültürel öze dönüş" temalarına dayanıyordu. Bazı modernistler gibi gereksiz spekülasyonlara girmek yerine o, kaybedilen manevî ve maddî kuvvete yeniden kavuşmanın temel gereği olarak gördüğü "vazife ve cihad" ahlakını tekrar edinmek için Müslüman iradeye çağrı yapmıştır (24, 230, 235). *Hâzıru'l-'Alemi'l-Islâmî* (1971) adlı eserinde tarihî bir perspektiften islâmî deneyimin sürekliliğini, islâm'ın hayatiyetini gösteren Arslan, siyasî hezimetten dolayı yakalandıkları aşağılık ve suçluluk kompleksinin etkisiyle geçmişlerini ve birbirlerini itham eğilimine giren Müslümanlara kaybettikleri özgüveni tekrar kazandırmaya çalışmış, bu arada Arapça yazan Mustafa Sabri ile birlikte Arap dünyasında Osmanlı hakkındaki önyargıların yıkılmasında başlıca etken olmuştur.

BEŞİNCİ BÖLÜM-MESİHÇİLİK

Afgânî Muamması

“Modernizm” başlığı altında Muhammed Abduh ile başlıca Namık Kemal’in görüşlerini karşılaştırmaya geçmeden önce Cemâleddîn Afgânî (1838—1897)’yi “mesihçilik” başlığı altında ayrıca ele almak uygun olacaktır. Zira Abduh başta olmak üzere bütün islâm mo-dernistlerinin düşünüş tarzını biçimlendiren odur; bu yüzden onun duygu ve düşünce dünyasının aydınlatılması, esas islâm modernizminin anlaşılması için gerekli arkaplanı sağlar. XIX. asırda başlayan Mısır eksenli islâm modernizminin “gerçek babası” (Fazlur Rahman 1970: 318) sayılan Afgânî, çağdaş islâm dünyasının en tartışmalı kişisidir.

Onun çağdaş islâm dünyasındaki önemi, bir Şî’î=Protestan aydın olarak islâm’ın ideolojileştirilmesi sürecinin başını çekmesinden ileri gelmektedir. Marx’ın modern Batı düşüncesinde ettiği gibi Afgânî de çağdaş islâm düşüncesinde sol paradigmayı temsil eder. Nitekim çağdaş Mısır düşünür Hasan Hanefî, Afgânî’nin düşüncesine dayanarak sözde “islâmî sol” paradigması geliştirmiştir (Shimogaki 1988). Talebesi Muhammed Abduh, Mısır’da islâm modernizmini başlatmış sayıldığı halde, uluslararası bir çerçevede faaliyet gösteren Afgânî, özellikle ikinci Dünya Savaşı’ndan sonra Ortadoğu ve islâm dünyasında liberalizmden radikalizm ve selefi-yeye, milliyetçilikten sosyalizme kadar birbirine zıt yönlerde islâmî ideolojilerin ilham kaynağı kabul edilmiştir.

Bu yüzden zamanla o, lehte ve aleyhte uç değerlendirmelerle bir muamma, efsane haline gelmiştir. Afgânî, bir taraftan Browne ve Blunt gibi öncü oryantalistler ve radikal Müslümanlar tarafından göklere çıkarılırken (Kedourie 1966: 1), diğer taraftan muhafazakâr Müslümanlarca Müslümanlar arasına fitne sokmak için ingilizler tarafından desteklenen bir ajan olarak görülmüştür (Hüseyin 1986). Çağdaş islâm dünyasında bu kadar uç değerlendirmelere konu olan başka bir isim bulmak imkânsızdır. Bu kargaşanın birinci sebebi, biyografik-tarihî malzeme yetersizliğidir. Bir entelektüelden çok eylemci olan Afgânî’nin fikirlerini olduğundan önemli gösteren şey, hareket ve macera dolu hayatıdır. Dolayısıyla diğer düşünürlere göre fikirleri, daha çok “sosyolojik” bir nitelik taşımaktadır. Ancak bu konudaki malzeme de maalesef yeterli olmaktan uzaktır. Batı’da

ve Doğu'da hakkında yapılan çok sayıda çalışmaya rağmen, Afgânî'nin Hindistan, Rusya ve istanbul'da geçen hayatı, hala büyük ölçüde karanlıktadır (Keddie 1972: 4). Hayatı karanlıkta kaldıkça da Afgânî efsanesi revacını sürdürmektedir.

Afgânî'yi bu kadar tartışmalı bir kişi haline getiren başlıca sebep, XX. asırda Müslümanlar arasında yaygınlık kazanan sömürgecilik psikolojisidir. Entelektüel öneminin abartılamayacağı herkesçe kabul edilen Afgânî, fikirlerinden çok Protestan ve devrimci kişiliğiyle, adeta Che Guevera gibi bir eylem ve direniş figürü olarak sömürgecilik mağduru Müslüman halkları cezp etmiştir. Onun özellikle Rusya, Hint-Pakistan ve Mısır gibi islâmî geleneğin zayıf, anti-emperyalist duygunun güçlü olduğu ortamlarda tutulmasına karşılık, Osmanlı, Suriye, Tunus gibi islâmî geleneğin ve bağımsızlık duygusunun nisbeten güçlü olduğu yerlerde o kadar tutunamaması tesadüf değildir.

Afgânî'nin gördüğü bu "sembolik" işlevin başlıca göstergesi, onun halen süren Sünnî kimliğini ispat mücadelesidir. islâm tarihinde zaman zaman veri yetersizliğinden dolayı bir kişinin mez-hebî kimliğinin tayininde ihtilâf olmuştur. Ancak Afgânî, fikirlerini bütün islâm dünyasına yayma amacıyla sünnî izlenimi vermek için kendini Afganistan'a nisbet ederek Şî'î kimliğini bizzat gizlemiştir. Oysa Davison (1988)'un Mehmed Süreyya'ya ait *Sicill-i Osmanîden* naklinin gösterdiği gibi, Sultan Abdülhamid başta ol
mak üzere Osmanlı otoriteleri o zaman Afgânî'nin iranlı bir Şî'î olduğunu zaten biliyorlardı.

Çağımızda hakkındaki en kapsamlı araştırmayı yapan Keddie (1972) başta olmak üzere gerek Batılı, gerekse de Doğulu, iranlı birçok araştırmacı, Afgânî'nin iranlı ve Şî'î olduğunu ispatlamıştır. Daha sonra birçok iran âliminden Bakhshayeshi (1985: 40—65) onu, çağdaş iran âlimlerinin mücadele tarihindeki rolü bakımından ele almış, keza Seyyid Hüseyin Nasr (1988: 85), Hamid Enayat (1982: 41) ve başka birçok iranlı yazar da onun takma Afgânî soyadını iran'da doğduğu yer Esedâbâd'a nisbetle "Cemâleddîn Ese-dâbâdi"ye çevirmişlerdir. Fiziksel delillerle Afgânî'nin Şî'î kimliğini ispat eden bu çalışmalar yanında Glaudell (1996)'in incelemesi de onun düşüncesini dayandırdığı merkezî kavramları Şî'î gelenekten aldığını ortaya koymuştur.

Keddie (1972: 8)'nin dediği gibi Afgânî hayattayken, kendisi ve taraftarları onun Sünnî olmasını gerektiren ikna edici siyasî delillere sahip olabilirler ve dindar Müslümanlar arasındaki etki ve ününe gölge düşürmemek için onun sözlerini değiştirmiş olabilirler. Ancak ölümünden yıllarca sonra yeni delilleri gün ışığına çıkararak onun hayatı, inançları ve faaliyetine dair gerçek çerçeveyi yeniden çizmenin zamanı gelmiştir. Kendisi hakkında hiçbir zaman gerçeği konuşmadığını söylemek, onun ahlakî açıdan kınanacak olması demek değildir; bununla beraber, onun kendi hayatı hakkındaki sözlerinin bir biyografi yazarı için güvenilir bir kaynak olmadığını belirtmektir. O, Müslümanları emperyalizmin boyunduruğundan kurtarmak gibi kendi "büyük dava"sı uğruna bazı yalanları caiz görmüştü.

Şu halde bugün gerçeğin tamamıyla ortaya çıkmasına rağmen halen Afgânî'nin sünnî olup olmadığını tartışmak, abesle iştigalden başka bir şey değildir. Bugün Şî'î kimliği ispatlandığı halde Sünnî kesimlerde Afgânî'nin Sünnîliği iddialarının halen sürdürülmesi,[125]ancak onun figürüne olan sembolik-psikolojik ihtiyaçla açıklanabilir. Protest Şî'î gelenekten Afgânî gibi bir ismin çıkması doğaldır; ancak normal şartlarda Sünnî kültürden onun gibi bir ismin çıkması imkânsızdır. Bu yüzden de Afgânî ismi Şî'îliğe feda edilmemelidir, modernistik Sünnî bakış açısına göre. Geleneksel mezhebî duyarlıktan dolayı Şî'î kimliğine rağmen onu benimseyen çok az sayıda Sünnî Müslüman çıkacaktır. O yüzden gerek kendini Afganistan'a nisbet ederek Şî'î kimliğini bizzat gizleyen Afgânî, gerekse de onu tutan Sünnî Müslümanlar için o, geleneksel Sünnî/Şî'î gibi mezhebî kimliklerin üstüne çıkan bir ideolog kimliğini haizdir.

125 TDV *İslâm Ansiklopedisinde* Hayreddîn Karaman tarafından yazılan Afgânî maddesinde bu boş iddianın halen sürdürüldüğünü görmek şaşırtıcıdır: "Cemâleddîn Efgani," *TDV Islâm Ansiklopedisi* (istanbul: TDV, 1994), X/456—66.

Afgânî'nin gördüğü "sembolik" işlevin ikinci göstergesi, ölüm-sonrası kahramanlaştırılmadır. Gerçekte tarihte belli bir zatî değer taşıyan her -eylemci- aydının daha yaşarken mücadelesinin semeresini gördüğünü söylemek mümkündür. Namık Kemal, Ahmed Cevdet, Tunuslu Hayreddîn, Şekib Arslan gibi âlimlerin hepsi, henüz hayattayken bir şekilde

emeklerinin karşılıklarını almışlardır. Oysa kendi açısından Afgânî'nin hayatı esnasında tek kayda değer başarısı belki de Nasîreddîn Şah suikastını sağlamasıdır. Ke-dourie (1966: 4)'nin ifadesiyle o, yaşadığı dönemde, işleri, fitneci ve kışkırtıcıların faaliyetlerini izlemek olan emniyet ve istihbarat birimlerinin çektiği kadar aydın ve siyasetçilerin dikkatini çekmemiştir. Keddie (1972: 2)'nin ifadesiyle o, birçok modern Müslüman tarafından öylesine kahraman sayılır ki hayatı esnasındaki etkisinin az olduğu yolundaki bütün delillere bile karşı çıkarlar.

Afgânî ve Abduh'un ikisi de vefatlarından sonra Blunt, Browne ve Cromer gibi Batılılar tarafından efsane haline getirilmiştir. Ked-die (1972: 5—8)'ye göre söz konusu Batılı kaynakların da dâhil olduğu 1960'dan önce yazılan bütün Afgânî biyografileri, sübjektif ve yanıltıcı olan Muhammed Abduh ve Corci Zeydân'ın eserlerine dayandıklarından dolayı güvenilirlikten uzaktır; çünkü bunlar, birincil olarak kendini aklama niyetiyle gerçekleri çarpıtan Afgânî' nin beyanına dayanırlar. Keza ana kaynak niteliğindeki Abduh'un biyografisi de onu Müslümanların gözünde aklama niyetiyle gerçekleri tahrif eden bir eserdir. Afganistan'da doğum ve eğitim gibi Sünnî bir arkaplan ile başlayan bu standart çarpıtılmış Afgânî hikâyesi, onun hayatı esnasındaki nüfuz ve itibarına dair mübalağalar ile doludur.

Kanaatimizce Batılıların bir Afgânî efsanesi yaratmasının belli başlı üç sebebi zikredilebilir.

Birincisi, değişen dünyagörüşüne göre yeni kimliğini arayan Batı, başkalarını da aynı/öteki olarak ayırmaya yönelir. Nihaî olarak herkesi aynılaştırmayı hedefleyen Batılı seçkinler, XIX. asırda islâm gibi diğer kültürleri kendi dünyagörüşlerini karakterize eden "dinin reformu, rasyonalizmin zaferi, Kilise/Devlet ayrılması, anayasal rejim, hilâfetin ruhanî otoritesi, diğer dinden tebaaya hoşgörü, kadınlara özgürlük, köleliğin lağvı" gibi temalar bakımından değerlendirdiler. Bu bakımdan Afgânî gibi Protestan Müslüman aydınlar, Batılı seçkinler için yakın ötekini, hatta aynıyı temsil ediyordu. Örneğin Renan, rasyonalizmle karakterize ettiği Ârî ırkına mensup hür düşünceli biri olarak Afgânî'yi "aynı", buna karşılık, irrasyonalizmle karakterize ettiği Sâmî ırkından Tahtâvî'yi "öteki" sayar[126] Cizvit Renan gibi bir başka Batılı "heretik" W. S. Blunt (1907: 102)'da 1883'de Paris'de tanışarak arkadaş olduğu Afgânî' nin fikirlerinin

“Avrupa’da XV. ve XVI. yüzyıllarda Hıristiyan aklının yeniden uyanışına dair gördüğümüz şeye yakından benzerlik arz ettiğini” söyler. Hıristiyan kökenli iranlı modernist Melkum Han da Afgânî’yi 1891’de Londra’da Queen’s House’daki bir toplantıda “islâm’ın yeni Lutheri” olarak takdim etmişti (Keddie

126 Renan (1896), “islâm ve Bilim” başlıklı konferansından sonra Afgânî’nin verdiği cevaba karşı cevabında, islâm ve Müslümanlar karşıtı fikirlerini teyit ederken onu hayli över: “iki ay kadar önce sevgili meslektaşım Halil Ganem vasıtasıyla Şeyhi tanımıştım. Üzerimde pek az kimse bu kadar etki yapmıştır. Sorbonne’daki konferansımın konusunu (bilimsel zihniyet ile islâm’ın ilişkilerini) o bana ilham etti. Şeyh Cemâleddîn, islâmın önyargılarından sıyrılmış bir Afganlıdır. Cemâleddîn, zinde bir kavmin çocuğudur. Afganistan’da Ârî ruhu, resmî islâmiyetin sığ tabakası altında bütün zindeliğiyle yaşamaktadır. Dinlerin değerini tayin eden onlara inanan kavimlerdir (…) Karşımdaki insanla, iran’ın dışında kalan Müslüman ülkelerin arz ettiği manzarayı karşılaştırınca aradaki tezat bana apaçık göründü. Bu ülkelerde ilmî ve felsefî tecessüs yok gibidir. Şeyh Cemâleddîn, dinî istilaya karşı ırkî direnişin en güzel örneğini oluşturmaktadır” (Ayrıca, Newman 2003: 88—9).

1972: 359).

Buna bağlı *ikinci* sebep, değişme ve yeniliğin haddizatında bir değer konumuna yükseldiği modern zihniyete sahip Batılı araştırmacıların, Şekib Arslan monografisinin yazarı Cleveland (1991:26)’ın da belirttiği gibi hep yeniyi temsil eden düşünürleri öne çıkarma, buna karşılık Ahmed Cevdet veya Şekib Arslan gibi aktif gelenekselci düşünürleri geriye itme eğilimine girmesidir.

Üçüncüsü modern, total politik ideolojiler, *modernizm* denen yeni bir dünya kurma projesinin programları olarak görülebilirdi. Bu yüzden modern Batı, dinî-vari ideolojilere peygamber-vari ideologlar aramaya alışmıştır. Örneğin Batılı literatür, Edmund Bur-ke’ü muhafazakârlığın, Fichte’yi ise milliyetçiliğin babası olarak gördüğü gibi, islâm dünyasında “ön-milliyetçilik” olarak görülen Panislamizm ve Panarabizm gibi ideolojilere de Cemâleddîn Afgâ-nî ve Abdurrahman Kevâkibî gibi babalar buldu. Panislamizm anlatısında Afgânî teorisyen, II. Abdülhamid ise

uygulayıcı lider olarak konumlandırıldı (Keddie 1966). Massignon (1922: 9)'a göre ise Osmanlı halifesinin islâm dünyasındaki ruhanî otoritesi fikrine dayalı Panislamizm, Ermeni Mouradgea d'Ohsson (1788) ve Rum Sava Paşa (1898) gibi Osmanlı Hıristiyanların eseridir. Hâlbuki bu iki ismin başlıca işlevi, Osmanlı tarafından yorumlandığı şekliyle islâm'ı Batıya tanıtmaktı. Osmanlı padişahının yerine kukla bir Arap halifeyi islâm dünyasının ruhanî otoritesi haline getirme projesi olarak Panislamizm'in ingiliz emperyalizminin hizmetindeki iki ingiliz oryantalistin, William Muir ve Wilfrid Scawen Blunt'ın eseri olduğu, bu amaçla Afgânî ve Kevâkibî gibi iranlı ve Arap aydınları da bunların tahrik ettiği bugün bilinmektedir.

Mesih'i Beklerken

Bugüne kadar hakkında sayısız araştırma yapıldığı halde kariyeri teorik bir perspektiften tam analiz edilemediği için Afgânî, bir muamma haline gelmiş, yazılanlar, lehte ve aleyhte duygusal değerlendirmelerden ibaret kalmıştır. Bu yüzden ben, derin bir analizle Afgânî muammasını çözmeye çalışacağım. Kanaatimce Afgâ-nî muamması, ancak Fransız Devrimi'nden sonra sekülerleşen me-sihçiliğin onun geleneksel Şî'î, eskatolojik vizyonunu nasıl etkilediğinin tespitiyle çözülebilir.

Derin felsefî ve siyasî boyutlarıyla mesihçilik, hemen hemen tüm toplulukların dünyagörüşlerinin merkezinde yer alan bir inançtır (Eliade 1974, Cohn 1995, Schwartz 1987). Özellikle ikinci binyılın bitişinde dünyada sayıları giderek artan (Amanat 2002 gibi) mukayeseli çalışmalar, kavramın, bütün dünyagörüşlerinde taşıdığı derin önemi göstermektedir. Temelde Zerdüştlükten mülhem (Cohn 1995, Barr 1985, Schwarz 2000: 55—60) Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm gibi ibrahimi dinlerin paylaştıkları apokaliptik kurtuluş mirası, bu dinî grupların teolojik, mesiyanistik perspektiflerini biçimlendirmekle kalmamış, aynı zamanda insanlık tarihinde yeni kurumsal dinlerin doğuşundan siyasî devrimlere ve entelektüel

akımlara kadar ana akımların arkasındaki itici güç işlevi görmüştür. Ortadoğu'nun kurtuluş dinlerinde Baş ve Son paradigma çifti özellikle güçlüdür, zira o, teodise probleminin doğurduğu gerilimi çözmek için stratejik işlev görür. Yaratılışın şafağından beri süregelen iyi ile kötünün mücadelesi, iyi güçlerin kötüler üzerinde galip geleceği ve ilâhî adaletin ebedî olarak tecelli edeceği yıkıcı bir nihaî savaşla son bulacaktır (Amanat 2002: 2).

Bu fikir, dolayısıyla hem zamansal, hem mekânsal bir çevrimsel yenilenme, Ahir Zaman'da hem tarihin, hem kâinatın yeniden inşasını, Baş'taki "iyilerin ülkesi"nin Son'da yeniden kurulmasını öngörür. Âhirette kurtulanları bekleyen semavi cennetten önce geçici bir arazî cennet tasavvuruna dayalı mesihçi düşüncenin iki ana-damarı söz konusudur. Biri Zerdüşt-Yahudi-Yunan-Hıristiyan çizgiyi temsil eden Akdeniz-Garb ekolü, diğeri de Hindu-Budist-Taoist-Konfüçyen öğretilerin oluşturduğu Doğu Asya-Şark ekolü. Akdeniz ve Doğu Asyalı dinî kümeler arasında yer alan islâm (ve Maniheizm) ise her iki kümeyi de çaprazlama keser (Schwartz 1987).

Mesihçilik, aynı kaynaktan gelen ibrahimi-tevhidi dinler olarak, Yahudilik'ten Hıristiyanlık ve islâm'a geçmişse de aralarında önemli farklar mevcuttur. Yahudilerin beklediği, kendilerini tekrar Hz. Davud'un altın çağına, dünya hâkimiyetine kavuşturacak, onun soyundan gelme ideal bir Kraldır. Onun gelişiyle sürgün sona erecek, Yahudiler gerçek evlerine, Arz-ı Mev'uda dönecek ve Hz. Süleyman'ın kurduğu, M.Ö. 37'de Romalılar tarafından yıkılan Mabed, yeniden inşa edilecektir (Amanat 2002: 94—7). Hz. Davud'un yerine kendi soylarından gelen Hz. isa, evrensel bir adalet ve barış mesajı getirdiği için Yahudiler tarafından reddedilmişti. Hıristiyanlar ise çarmıha gerildikten sonra ancak zahiren öldüğünü varsaydıkları Hz. isa'nın ahir zamanda yarım kalan misyonunu tamamlamak, tam zafere ulaşmak üzere döneceğine (ikinci Geliş'ine) inanmaktadırlar. Bu inançlara binyılcı *(millennialism)* adı verilmesi ise, Yahudilere göre beklenen Mesih'in kuracağı ilâhî devletin kıyametten önce yeryüzünde bin yıl hükümran olacağı, Hıristiyanlara göre ise Hz. isa'nın ilk zuhurundan bin yıl sonra döneceği beklentisinden dolayıdır.

"Ahir zaman krallığı" beklentisiyle geçerli tarihin askıya alınmasına yol açan mesihçilik inancı, bütün topluluklarda gerek muhalefet, gerekse de

iktidar amacıyla çok-yönlü ideolojik işlev görmüştür. Çok eski zamanlardan bu yana bu tür *apokaliptik* beklentiler sayesinde geleceği önceden haber verme ve olayların akışını kontrol etme eğilimi görülmüştür (Lewis 1987: 56). Tüm dinî otoriteler, politik istismara açık bu tür apokaliptik beklentileri toplumsal düzen ve güvenlik üzerindeki muhtemel olumsuz etkileri yüzünden heretik sayarak bastırmaya yönelmiştir. Örneğin modern Hıristiyan düşüncesinin kurucusu St. Augustine (354—430), geleceğin bizim için ne sakladığını bilemeyeceğimizi, bu yüzden Mesih beklentisinin, ancak ruhun kurtuluşa doğru nihaî yolculuğuna ilişkin bir mecaz olarak alınması gerektiğini savunarak binyılcılığı reddetmişti (Kedourie 1992: 269, Amanat 2002: 149).

Ancak bu ret, aslında mevcut hayatlarının seyrine yön verecek bir harita peşindeki insanlara musallat olan eskatolojik gerilimi gidermeye yetmedi. Bir yön bulmaya can atan insanlar için can alıcı soru, “ahir zaman”ın anlamıydı. insan, gelecek, “yok zaman *(ukray*na)” ve “yok mekân (ütopya)”da değil, ancak hazır, var olan zaman ve mekânda yaşayabilirdi. Bu yüzden ya ahir zamanı Mesih’in Birinci Gelişiyle zaten başlamış kabul etmek veya Mesih’in ikinci Gelişiyle başlayacak gelecek ahir zamanı hemen başlatmak gerekiyordu. “Ahir zaman” tasavvurundaki bu ihtilâf, ilk devir Hıristiyanlığına, Dört incil’e kadar geri götürülebilirdi. Paul ve üç sinop-tik incil’in vizyonuna göre ahir zaman, kıyamet öncesi Mesih isa’nın ikinci Gelişiyle başlayacaktı. Bu “fütüristik eskatoloji”ye karşı çağımızda Charles H. Dodd’un icat ettiği bir terimle John Vahyi, “gerçekleşmiş eskatoloji”yi savunuyordu; isa’nın -Birinci- Gelişiyle ilahî Krallığın yeryüzünde kuruluş süreci zaten başlamıştı.

Dolayısıyla mesihçilik inancının sekülerleşmesi süreci, Rönesans Avrupa’sında bu “gerçekleşmiş eskatoloji” anlayışının yeniden keşfiyle başladı. Donatistlerin tasavvuruna göre mevcut dünya düzeni *(ordo seclorum),* insanın günahkâr tabiatının ürünü kaçınılmaz çürümüşlükle malûldür. Ahir zamanda gelecek *yeni dünya düzeni (novus ordo seclorum)* ise tarihte beyaz bir sayfa açacaktır. Gelecek yeni dünya düzenine kadar Kilise, bu mevcut çürümüş dünyada insanların sığınacağı mukaddes bir ocak, bir ada işlevi görecektir.

Oysa bu eskatolojik “Kilise ve Dünya” ayırımına karşı “burada ve şimdi” sloganından hareket eden sekülerizm, geleceğin zaten başlamış olduğunu

varsayar. O, kendisini geleceğin yepyeniliğine açan, gelecek için yaşayan bir devir olarak belirir (Habermas 2002: 5). Bu vizyondan etkilenen Francis Bacon, kendi sistemini, mesih-çilerin ahir zamanda hak ve adaletin yeryüzüne iadesini ifade etmek için kullandıkları "büyük restorasyon" deyimiyle adlandırmıştır (Oosterhoff 2001: 68). Böylece tarihin "ahir zaman"la ilişkisi, modern tarih felsefesinin merkezî kaygısı haline geldi. Bunun içindir ki tarih felsefesinde Kant, felsefenin de kendi "mesihçiliğine" sahip olabileceğini düşünmüştür (Moltmann 1965).

Mesihçiliğin sekülerleşmesi, Aydınlanma döneminde belirgin-leşti; derine inildiğinde Aydınlanma dönemi *ilerleme* fikri, ebedî kurtuluş idealini dünyevîleştiren, cenneti yeryüzüne indiren modern bir mesiyanizmi temsil ediyordu (Brinton 1963: 136). Geleneksel olarak dinî terimlerle dile getirilen mesihçi beklenti, Avrupa zihninin sekülerleşmesi ile birlikte insanların yeryüzündeki durumlarında tedricî ve sürekli bir iyileşmeye ulaşacakları yolunda ütopik umuda dönüşmeye başladı. Hatta mesihçi beklentiler ilerleme düşüncesine dönüşürken bile klasik vizyon, Almanya'daki en önemli Aydınlanma filozoflarından G. E. Lessing (1729—81)'de ateşli bir ifadeye kavuşabiliyordu. Daha sonra Batı ve dünya tarihinde çağ açan politik hareketler ve devrimler de temelde bu ütopyadan ilham aldı. Kolektif bir mesihçilik olarak gerçekleşen Fransız Devrimi, W. Wordsworth gibi şairler için yeni bir Dünya'yı, bir yeryüzü cennetini ifade ediyordu (Kedourie 1992: 270). "Mesih" denen doğa-üstü kurtarıcının yerini Napoleon ve Mazzini gibi dünyevî, devrimci kurtarıcılar alacaktır artık.

Dehasıyla ibni Haldun (1954: II/197), asırlar önce devrimcilik ile mesihçilik arasındaki farka, diğer bir deyişle "gerçekleşmiş eska-toloji" anlayışından kaynaklanan mesihçiliğin sekülerleşmesinde rol oynayan sosyal dinamiklere dikkat çekmişti. Ona göre Mehdîcilik vizyonuyla bir ülke kuran Fatımîlerin bu başarısı, aslında *asabiyetin* ürünü sosyal dinamiklerden kaynaklanıyordu; öbür türlü sadece Mehdîlik karizmasıyla böyle bir oluşum sağlanması imkânsızdı, ancak çölde yaşayan cahil kişiler, yalancı Mehdîlerin rüzgârına kapılabilirdi.

Eric J. Hobsbawm (1971: 57—60)'a göre devrimcilik ile mesih-çilik arasında üç temel fark vardır. *Birincisi*, mesihçiler mevcut zulüm dünyasını kökten reddederken devrimciler, dünyanın iyiye çevrilebileceğini var

sayarlar. *İkincisi,* mesihçiler doğa-üstü eylemle yeni dünyayı kuracak bir Kurtarıcıyı beklerken devrimciler, özlenen yeni dünyanın beşerî, devrimci eylemle kurulmasını öngörürler. *Üçüncüsü,* mesihçilerde kurulacak yeni dünyanın alacağı şekil belirsiz kalırken, devrimciler, yeni bir toplum kurmaya yönelik belli bir toplumsal vizyon, ideoloji ve program kılavuzluğunda hareket ederler. Çağımızda özellikle Latin Amerika aydınları ise Marksizm sayesinde Hıristiyan mesihçiliğini devrimciliğe dönüştürmüşlerdir
(Girardi 1988).

E. Kedourie (1992: 82, 268)'ye göre Fransız Devrimi'nden sonra Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler, toplumlarını dönüştürmek için Avrupa-kaynaklı akımlardan anayasalcılığı, Afgânî'nin izinden giden Ortadoğulu aydınlar ise mesihçiliği benimsemişti. E. Shils (1966: 356) de benzer şekilde XIX. asırda Doğulu aydınların politik dönüşüm için benimsedikleri yolları "anayasalcı hareket" ile "devrimci siyaset" olarak karşılaştırır. Kanaatimizce derine inildiğinde *anayasalcılık* ve *devrimciliğin* ikisi de seküler mesihçiliğin sağ ve sol versiyonları olarak görülebilirdi.

Anayasalcılık, Newton'a ait, kendi kendine işleyen, mekanistik dünya düzeni görüşüne dayalı seküler kozmopolis projesinin politik formülü idi (Robinson 1957, Toulmin 1992). Buna göre Mon-tesquieu'nun temsil ettiği *anayasalcılık,* seküler mesihçiliğin ılımlı, sağ, Mazzini veya Marx'ın temsil ettiği *devrimcilik* ise, radikal, sol yolunu temsil ediyordu. Diğer taraftan Benjamin Franklin gibi isimlerin öncülüğündeki Amerikan Devrimi'nde bu iki yolun birleştiği görülebilirdi. Cemâleddîn Afgânî, kolektif bir mesihçilik olarak gerçekleşen Fransız Devrimi'nden sonraki karşı devrimler sürecinde başlıca italyan Mazzini örneğinde kılık değiştirerek romantik devrimciliğe dönüşen seküler mesihçiliğin temsilcisi olarak ortaya çıktı. Geleneksel *cihat* kavramı, onunla modern *devrim*'e dönüştü.

islâm’ın mesihçilik konusunda Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan ayrıldığı yönlerden birincisi, iki dinin beklediği, “süpermen” türü bir kurtarıcı Mesih’i tanımaması, ikincisi, Mesih’e ayinle ilgili *(sacra-mental)* ve Mehdî’ye yönetimle *(imperial)* ilgili olarak farklı işlevler yüklemesidir (Amanat 2002: 113). Şî’îlik ise gerçek imamın kaybolmasının *(gaybe-occultation)* ardından kıyametten önce zuhurunu *(appearance)* öngörür. Beklenen Mehdî’nin mahiyet ve işlevine ilişkin Şî’î fırkalar arasında önemli görüş farkları olmasına rağmen, Şî’a’nın üç kolu, Zeydiye, isma’iliye ve isna’aşeriye’den bugün iran’ ın da resmi mezhebini oluşturan ana gövdesi imamiye (isna’aşeri-ye)’ye göre beklenen Mehdî, on birinci imamın kayıplara karışan on ikinci imamı temsil eden sabi oğludur. 255/868 yılı, Şaban ayının ortalarında bir Cuma günü Bağdat’ta doğan imam Muham-med Mehdî b. Hasan Askerî, henüz bir bebek iken 260/873 yılında gizlenmişti. Şî’îlere göre bu beklenen Mehdî, ahir zamanda ortaya çıkarak Şî’a düşmanlarından intikam alacak ve zulme batmış yeryüzünü sonsuz adaletle dolduracaktır (Momen 1985: 161—71).

Hakkında islâm’ın iki ana kaynağı Kitap ve Sünnet’te açık bir hükmün bulunmadığı Mehdî, Şî’îler için usûl-i dinden bir inanç konusu iken Sünnî islâm’da, adeta hak ile batıl arasındaki kesintisiz mücadelede hakkın temsilcisi mitolojik bir şahsiyet gibi alınmıştır. Goldziher’in de belirttiği gibi Mehdî fikri, Sünnî islâm’da ancak ideal bir geleceğin mitolojik süsü, ortodoks âlem tasavvuruna dayalı sisteme eklenen bir aksesuar olarak belirir (Aktaran, Kedou-
rie 1966: 48).

Sünnîlik ile Şî’îliğin Mehdîlik inançları arasındaki farklılığın somut tezahürünü, onların tarih anlayışlarında görmek mümkündür. Bernard Lewis (1987: 24)’in de dikkat çektiği gibi Yahudiler ile Şî’î Müslümanların tarihe yaklaşımları arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. Bu benzerlik, aslında her ikisi üzerindeki ortak Zer-düştlük etkisinin sonucudur (Barr 1985, Cohn 1995). Şî’îlikte olduğu gibi gelecek, mesiyanistik kurtuluş anlayışı, tarihin askıya alınmasına yol açar. Peygamber-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm’ den sonra gelen yegâne doğru halife addettikleri Hz. Ali’nin vefatından sonra tarihin yanlış bir istikamet aldığına inanan Şî’îler, Müslümanların hep günah ve zulüm içinde yaşadığı inancıyla beklenen Mehdî’nin gelişine kadar adeta tarihi askıya alırlar. Ertelenmiş bir hayat anlayışıyla neredeyse

geçerli tüm tarihi bir “fetret” dönemine indirgeyen bu bakış açısı, doğal olarak tarih karşısında pasiflik ve yabancılaşmaya yol açar.

Oysa sünnî Müslümanlar, ahir zamanın Hz. Peygamber ‘aley-hi’s-salâtü ve’s-selâmın gelişiyle başladığını, insanların, ilâhî yasa sayesinde formel bir imtihan diyalektiğince, kesintisiz, kolektif deneyimle kurtuluşunu öngörür. Peygamber-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Birinizin elinde bir fidan varken kıyamet kopacak olsa, kıyamet kopuncaya kadar o fidanı dikebilirse diksin”[127] hadisi, *cihat* denen Müslümanlara emredilen tarihî aktivizmin en çarpıcı ifadesini oluşturur. “Monarşik nübüvvet” yerine “karizmatik ümmet” (Watt 1960) anlayışını getiren Sünnî islâm’a göre Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın vefatından sonra ilâhî rehberlik bir bütün olarak ümmete geçmiş, ümmetin çoğunluğu tarafından benimsenen sahîh islâm anlayışı ve uygulaması, ilâhî iradenin, vahyin yeryüzündeki göstergesi olarak kabul edilmiştir. Allah, ümmetinin günaha düşmesine izin vermeyeceğinden, bir bütün olarak ümmetin kabul ettiği doğru ve yaptıkları, ilâhî gayenin bir tecellisi sayılmıştır.[128]

127 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (istanbul: Çağrı, 1982), III/191.

128 Bu gerçek bir hadis-i şerif tarafından ifade edilmiştir: “Ümmetim dalalet üzerine ittifak etmez. O halde bir ihtilaf görünce, size düşen büyük çoğunluğa uymaktır” (Müttakî 2004: I/103).

Şu halde Müslüman’ın gayesi, ideal/reel dikotomisine düşmeksizin mümkün olduğunca emrolunduğunu yaparak kolektif kurtuluş yolunda ilerlemektir. Özellikle klasik ve yüksek hilâfetten sonraki Müslüman devletler döneminde şer’î ideal ile siyasî gerçek arasında açık belirmiş, ancak realizmle karakterize geleneksel dünya-görüşünce sünnî ulemâ, rafa kaldırmak yerine şeriatı bir ideal olarak daima canlı tutmuştur. Mehdî’nin misyonu, tarihin, dolayısıyla cihadın bittiği noktada başlayacaktı; onun misyonu, Müslümanların kolektif tarihî deneyimle belli bir noktaya getirdiği şeriatın uygulamasını kemale erdirmekti (Vatikiotis 1991: 30). Yani Şî’îler için olduğu gibi o, askıya alınmış tarihi yeniden başlatarak sıfırdan bir ideal düzen kuracak bir “süpermen” değil, islâm tarihinde Müslümanların sürdürdüğü cihad sürecini tamamlayacak bir “katalizör” figür, tecdit misyonunu kemale erdirecek baş-müceddit olarak belirir (Maududi 1998: 40).

ibni Haldun (1954: II/152—204), Mehdî'ye ilişkin bütün hadisleri gözden geçirdikten sonra "çok azı dışında bu hadisler, eleştirilmekten kurtulamamıştır" der (Ayrıca, Furnish 1997). Aynı zamanda titiz bir sosyal bilimsel yaklaşımla tarih boyunca ortaya çıkan çeşitli Mehdîcilik hareketlerinin toplumsal dinamiklerini ve sosyal düzen açısından getirdiği olumsuz sonuçları ortaya koyan ibni Haldun (1954: II/197—98)'un Mehdî kavramına getirdiği çekinceler, bir bakıma Sünnî anlayışın da ifadesi sayılır. Ona göre gerek dine davet, gerekse de mülkün kuruluşunda olduğu kadar çöküşten kurtuluşunda da asabiyet önemli rol oynar, çöküşü durduracak Mehdî, komünal asabiyet sayesinde millî-dinî bir önder olarak ortaya çıkar. Nitekim Kânûnî Sultan Süleyman'da idealleştiği gibi Osmanlı padişahları da, gerek mülkün kuruluş ve yükselişini, gerekse de çöküşten kurtuluşunu sağlayan Mehdî-müceddit (kurtarı-cı-yenileyici) olarak görülmüşlerdir (Fleischer 1992).

Osmanlı Devleti'nde vuku bulan klasik anlamda yegâne büyük mesihçi hareket Şeyh Bedreddîn isyanı (1420) idi. Muhyiddîn ibni 'Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesinden yola çıkan Bedreddîn, "âhi-ret, cennet, cehennem, bedenen haşr" gibi islâm inancının temel konularını tamamıyla sembolik, batıni bir tarzda yorumluyor, isa' nın ruhunun ölümsüzlüğüne, ric'atine inanıyordu. Tarihçi idris Bitlisî'nin ifadesine göre kendisini Mehdî olarak gören Bedreddîn, gayb âleminden işaret aldığını, toprakları tâbileri arasında dağıtacağını iddia ediyordu. O ve izleyicilerine göre, ilâhî tevhidin sırları duyular âlemine hâkim olacak ve mukallitler mezhebi iktidardan düşecekti (inalcık 1997: 189, Coşkun 2004: 347—57). Tüm mesihçi hareketler gibi, Musa Çelebî zamanında kazandığı Edirne Kazaskerliğini Çelebî Mehmed zamanında kaybeden Şeyh Bedred-dîn'in bu hareketinin arkasında da politik hedefler vardı.

XV. yüzyılın başlarında toplumdaki çeşitli marjinal ve muhalif kesimlerin desteğini alarak ciddî bir isyana dönüşen bu hareket, "nizam-ı âlem"in üzerine titreyen Osmanlı açısından gerçek bir ihtilali simgeliyordu. Bu hareketten sonra Osmanlı otoriteleri ta-savvufi cereyanlar karşısında daha ihtiyatlı olmuş, özellikle bâtınî tarikatlar üzerindeki denetim ve yaptırımlarını yoğunlaştırmışlar-dı.[129] Osmanlı tarihindeki ikinci büyük mesihçilik vakası ise, Yahudi tarihinde Kudüs tapınağının yıkılışından sonra tanık olunan en büyük Mesih hareketi sayılan Sabetay Sevi olayıdır

(Coşkun 2004: 435—37). 1666'da gerçekleşen bu hareket, Yahudilerin Osmanlı toplumundaki konumlarını sarsan ve dünyadaki Yahudi cemaatlerin kazanımlarını tehlikeye sokan sonuçlarıyla Yahudi geleneğinde önemli gedikler açmıştır.

129 inalcık 1997: 192, Gündüz 1989: 25—6. Osmanlı mesihçi hareketlerinin tarihi ve analizi için, Coşkun 2004, Ocak 1999—2000.

Batı'da sekülerleşen mesihçiliğin ürünü Fransız Devrimi, aynı zamanda dünya çapında mesihçilik hareketlerinin kıvılcımını çaktı. Tarihi hızlandıran Batı karşısında kendilerini her zamankinden daha aciz hisseden Doğulu ülkelerin yaşadığı şok, çok geçmeden birçok dinî-politik mesihçi harekete vücut verdi. Sanayileşmiş Batı' nın ilk etkisiyle beliren Çin'deki Taiping isyanı, Hindistan ve Pakistan'daki Ahmediye ve diğer gruplar, Sudan'daki Mehdî hareketi, Afrika ve Latin Amerika'daki Hıristiyan ve yarı-Hıristiyan hareketler, bu dünya çapındaki mesihçi patlamaya örnek verilebilirdi.

Batı'da modernliğin gelişinin varoluşsal etkisi, Max Weber'in terviç ettiği şiirsel *dünyanın büyüsünün bozulması* deyimiyle ifade edilmişti. W. C. Smith (1977: 41, 112) de Müslümanların modern çağdaki halet-i ruhiyesini benzer şekilde ifade etmiştir: "islâm'ın XX. yüzyıldaki manevî bunalımı, Allah'ın tayin ettiği din ile O'nun kontrol ettiği dünyanın tarihî gelişimi arasında bir ihtilâf olduğunun farkına varılmasından kaynaklanır." islâm tarihinde çok nadir yaşanan bu çapta bir bunalım sonucunda, tarihî eylem limitlerinin tükendiği noktada beliren Mehdî inancı tekrar gündeme gelecekti.Evet, dünyaya ilişkin bir şeyler yanlış gitmişti; Allah'ın Kitab'ında ve Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın hadislerinde haber verdiği "ahir zaman" gelmişti. islâm'ın "küsuf'u (the *eclipse of islam)*, dolayısıyla, bizzat islâm mesajının canlılığının bir işaretiydi (Nasr 1988: 81). Geçmişteki krizler, Müslümanların sorumluluğunu üstlenebilecekleri beşerî kusurlardan kaynaklanıyordu. Şimdiyse onların kontrolünden tamamen çıkan dünyada yeryüzüne dönmesi beklenen Mehdî tarafından ilâhî düzenin restorasyonu zamanı gelmişti.

Ancak Müslüman bölgelerin gelişmişlik düzeylerine göre modernliğin gelişine verdikleri tepki fundamentalizm ve modernizm olarak değiştiği gibi mesihçiliğin karakteri de değişmiştir. Bu değişkenlik, birincisi, Mehdîciliğin politik-muhalif karakterinden, ikincisi, bölgelerin tedeyyün

tarzlarındaki çeşitlilikten kaynaklanıyordu. Mesihçilik, islâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan toplumsal eşitsizliklerden hoşnutsuz kitleler için siyasî muhalefetin en önemli kanalını oluşturdu. Beklenen Mehdî, Şî'île-re göre gizli on ikinci imam olmasına rağmen, onu saran belirsizlik esrarını arttırıyordu. Böylece konjonktürün uygun olduğu zamanlarda zahiren onun tanımına uyan herhangi bir kişi Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkabildiğinden Mehdî imajı hep canlılığını korudu. Şî'îlerin yanında islâm düşüncesinde hizip teşkil eden hareketlerin tamamı için bir eylem temeli sağlayan bu anlayış, aynı zamanda islâm'ın en temel kavramlarından biri olan cihadı da kolaylıkla mesihçi hareketlere dönüştürebildi.

Geleneksel olarak sünnî, anadamar islâm'ın bayraktarı olan Osmanlılar, modern kriz çağında bile Mehdî'nin misyonunu geleneksel cihat perspektifinden algılamayı sürdürdü. Örneğin 1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu bir layihada Keçeci-zâde izzet Molla, şu sözlerle geleneksel aktivizmin önemini vurguluyordu: "Şu kadar ki, Mehdî'nin yaklaştığı bir sırada dünyevî meselelerin tanzim olunamayacağını söyleyenlere şöyle cevap veririz: Eğer Mehdî, yarın ortaya çıkacaksa, biz bugünden adalet ve eşitlik için çalışalım ki, O'nun, adaleti güçlendirme konusundaki gayretimizi görmesi, bize övünme vesilesi olabilsin" (Mardin 1996: 194, Heyd 1993: 38). XIX. yüzyılda Osmanlı'da Atçalı Kel Mehmet, Şeyh Ahmed, Mu-hammed Nûrü'l-'Arabî gibi genelde Şî'î-Bektâşî eğilimli kişilerin

öncülük ettiği, sınırlı sayılabilecek mesihçi hareketler vuku bul-muştu.[130] Afgânî gibi Mehdîci-devrimciliğe en yakın Yeni Osmanlıların radikal ismi Ali Süavi, *Muhbir* gazetesinin bir sayısında *Meh-dî* isimli bir gazetenin çıkacağını söyler. Ancak gene aktivizme dayalı bir Mehdîcilik anlayışını benimseyen Süavi, değişik makalelerinde pasif, sümüklüböcek gibi Mehdî'nin gelip kendilerini kurtarmasını bekleyen Osmanlıları eleştirerek cihada teşvik eder (Çelik

130 Coşkun 2004: 448—64. Mehdi inancının Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki tezahürleri için Shankland 1997.

1994: 545, 559).

Diğer taraftan Namık Kemal (1327: 219—20) de aslında Osmanlılar ile Avrupalıların menfaatlerinin örtüştüğünü belirterek Osmanlıları kalkınma hamlesine teşvik ettikten sonra "sâhib-i zu-hûr" olarak adlandırdığı Mehdî

hakkında şöyle der: "işte mu'terizi-mizin istediği gibi bir sâhib-i zuhûr çıkmıyor. Bundan sonra da çıkmazsa ne yapalım, mazlumiyet ve sefalet içinde mi ölüp gidelim, yoksa sâhib-i zuhûr mâlihulyasıyla mı eğlenelim? Birader, mu-âvenet-i ümmet olmazsa sâhib-i zuhûrun da elinden bir şey gelmez. Bize lazım olan icrâ-yı adalettir, adalet, bi't-tab' kuvveti istihsâl eder, sâhib-i zuhûr Fârûk-ı 'A'zam gibi olur ki 'adl-i ilâhînin misal-i müşahhası idi. Haccâc gibi, Timur gibi, teyid-i zulüm ve tahrib-i âlem ile ihtişam göstermek için çıkacak ve istihsâl-i kuvveti icrâ-yı adalete tercih edecek sâhib-i zuhûrların Allah bin türlü belasını versin." Görüldüğü gibi Kemal, geleneksel Osmanlı anla-yışınca, Fârûk-ı 'A'zam sözüyle kasd ettiği Hz. Ömer gibi Mehdî' yi müceddit-hükümdar olarak görür.

XIX. asırda Batı ve Doğu Afrika'daki Mehdîci hareketler ise bölgede asırların ürünü köklü tasavvuf geleneğinde temellenen *cihat* ve *tecdit* ruhundan beslendi. Yakın çağların ilk büyük cihadı sayılan, Hausa devletlerine karşı Kuzey Nijerya reform hareketinin lideri Osman don Fodio (1754—1817), başarılı cihadı ile Hausaları yendikten sonra bir meditasyon hayatına çekilmişti. Taraftarlarının yakıştırmalarına karşılık ısrarla Mehdî olmadığını vurgulayan Fo-dio, Allah tarafından cihadı üstlenmek için seçildiğine inanıyordu (Willis 1967: 403). Bu coğrafyada ortaya çıkan ikinci önemli me-sihçilik örneği, Sudan Mehdî hareketi idi. 1881 yılında kendisini beklenen Mehdî ilan eden Muhammed b. Ahmed'in başlattığı Mehdiyye, gerçekte Mısır ve ingiliz işgaline karşı girişilmiş yeni-sûfî ve selefî eksenli bir dinî ıslâhât hareketi olsa da Türk-Çerkez asıllı Mısır yöneticilerine antipatiden kaynaklanan Türk karşıtı yönelişinden dolayı Osmanlı otoritelerinin başını hayli ağrıttı (La-

pidus 1991: 854—6).

Tarih boyunca bakış açısına göre hür düşünce veya sapkınlığın kaynağı olarak görülen Ârî coğrafya iran ve Hindistan'daki Meh-dîcilik ise, devrimci-senkretik hareketler olarak belirdi. Tarih boyunca Şeyh Bedreddîn isyanı'nda olduğu gibi doğuşunda kişisel ve yerel dinamiklerin önemli rol oynadığı geleneksel mesihçi hareketlerden farklı olarak bunlar, Batılı akültürasyon ve sömürgeciliğe tepkinin, bazen bizzat ingiltere gibi sömürgecilerin manipülasyo-nunun ürünü senkretik, karmaşık hareketler olarak kendini gösterdi. Geleneksel mesihçi hareketler, genelde

gerçekleştikleri ülkedeki siyasî otoriteyi hedef alırken bunlar, belli belirsiz bir “Batılı şey-tan”a, adeta modern tarihe karşı yapıldı.

XIX. yüzyılın ilk yarısında ingiliz işgali altındaki Hindistan’daki Şî’îler, Kabe’ye kadar varacağı düşünülen Avrupa’nın islâm topraklarındaki yayılması kadar Osmanlı Devleti’ne karşı gerçekleşen Hıristiyan Yunan isyanı’nı da ahir zamanın, dolayısıyla beklenen Mehdî’nin misyon anının gelişinin alameti olarak görüyorlardı. iran bölgesindeki Mehdîci hareketler ise siyasî otoriteye muhalefet ve isyanın ötesinde bizzat islâm’ı tehdit eden heretik akımlara dönüştü. Sözgelimi 1844’te iran’da kendisini Mehdî ilan ederek doğrudan Kur’ân’a meydan okuyan bir sözde-kutsal kitapla ortaya çıkan Ali Muhammed Şîrâzî’nin kurduğu Bâbîlik bunlardan biriydi (Amanat 2002: 292—98). Sahte-peygamberlik ve beklenen Mehdî’ nin “gerçek Kur’ân’ı getireceği” gibi aşırı iddialara dayanan Bâbîlik, Ticânîlik, Kadıyânîlik gibi akımların arkasında ingiliz emperyalizmini görmek mümkündü. Bütün dinlerin buluştuğu iran coğrafyası ise bu geleneksel Mehdîci önderlerin ötesinde devrimci-sekü-ler bir “Mehdî” çıkaracaktı: Cemâleddîn Afgânî.

Afgânî istanbul’da

Cemâleddîn Afgânî’nin devrimci mesihçi vizyonunu analize geçmeden önce Osmanlı bağlantısına bakmakta fayda vardır. Çünkü o, zamanında islâm dünyasının merkezini oluşturan Osmanlı Dev-leti’ne hükümdarı yönlendirmek için büyük umutlarla gelmiş ve tutkulu hayat macerası da gene istanbul’da son bulmuştur.

Afgânî, istanbul’a 1869—71 ve 1892—97 yılları arasında olmak üzere iki kez gelmiştir. Keddie (1972: 8)’nin belirttiği gibi, Mu-hammed Abduh ve Corci Zeydân’ın eserlerini kaynak alan bütün Afgânî biyografileri, onun önce gittiği önemli Müslüman ülkelerde yönetici ve ileri gelenler tarafından büyük bir itibarla karşılandığı, idarecilerin reform için kendisinden medet

umarak önemli görevler verdikleri, fakat daha sonra hep peşindeki ingilizlerin komplosu ve o ülkede kendisini çekemeyenlerin fitnesi sayesinde sürüldüğü şeklinde standart bir kurguya dayanır. Bu kurguyu, hayranlarının onun istanbul'u ziyaret anlatılarında en somut şekilde görmek mümkündür. Oysa zamanın Maârif Nazırı Saffet Paşa'ya (Pakalın1943: 155, Keddie 1972: 60, 71) göre "meçhûlü'l-efkâr ve'l-ahvâl"
(fikirleri ve durumu meçhul) bir Afganlıdan ibaret Afgânî'nin istanbul'a ilk gelişinde islâm dünyası çapında ünlü olduğu[131] temelsiz bir iddia olarak kalır.

131 Örneğin iranlı yazar Hamid Enayat (1991: 99), biyografi yazarlarının çoğunun, Afgânî'nin istanbul'a geldiği sırada bütün islâm ülkelerinde tanındığını ileri sürdüklerini belirtir. Bilgegil (1977: 56) de "Bu mütefekkirin islâm âleminde yavaş yaygınlaşan şöhreti, kendisinden önce Türk payitahtına gelmişti. Parlak bir şekilde karşılandı" demektedir. Ancak zamanının keskin gözlemcisi Ahmed Cevdet Paşa'nın (Bilgegil 1977: 64) hem de istanbul'a ikinci gelişi arifesinde söz ediş tarzına göre Afgânî, ancak Afgan ulemâsından kabiliyetli bir kişi olarak görülmektedir.

Onun istanbul'a gelişi, Tanzimat sürecinin son merhalesine denk gelmektedir; Tanzimat'ın ünlü iki paşası Âlî ve Fuâd'ın ömürlerini doldurdukları bu aşamada, eğitim ve hukuk alanlarında köklü reformlar başlatılmıştı. Bu bakımdan onun istanbul'a gelişinde kendisinin istanbul'u, islâm dünyasındaki reform sürecinde bir cazibe merkezî olarak görmesi kadar, Tanzimat'ın reformcu ve tutucu ekipleri arasındaki rekabetin de etkisi olmuştur. Afgânî,istanbul'a geldikten sonra aralarında Âlî ve Fuâd Paşaların da bulunduğu bir takım önemli zevat ile temas kurar. 2 Şubat 1870'te Dârülfünûn'un açılışındaki ünlü konuşmayı yaptıktan beş ay sonra Ağustos 1870'te, kısa bir süre için 1864'te kurulan Meclis-i Maâ-rif-i Kebîr üyeliğine atanır.

O sırada Şûrâ-yı Devlet'de tanzim edilen ve padişah tarafından yürürlüğe sokulması öngörülen Maârif Nizamnamesi hükümlerince Osmanlı'da orta öğrenim mezunlarının yüksek tahsili için Dâ-rülfünûn adıyla ilk üniversitenin açılması kararlaştırılmıştı. Üniversite, padişah, sadrazam, Meclis-i 'Âlî'de görevli vekillerle bazı ileri gelenlerin ve okulda ders verecek ve alacak müderris ve talebeden bir grubun katıldığı bir törenle

açılmıştı. Tören esnasında Maârif Nazırı Saffet Paşa, Meclis-i Maârif-i Kebîr Reisi Münif Efendi ve onun himâyesi altındaki ilk Dârülfünûn müdürü Hoca Tahsin Efendi tarafından Türkçe, Meclis-i Maârif-i Kebîr üyelerinden Jean Aristocles tarafından Fransızca ve Cemâleddîn Afgânî tarafından Arapça bir nutuk verilmiş ve Murad Molla Tekkesi şeyhi Arif Efendi'nin dualarıyla tören tamamlanmıştı.[132]

132 Bilgegil 1977: 58—9. Tafsilat için, Pakalın 1943: 137—56.

Afgânî'nin "medeni milletler" seviyesine çıkmak için eğitimde çağdaşlaşmanın önemini vurguladığı bu Arapça açılış nutku, aslında Nizam-ı Cedit döneminde Seyyid Mustafa'nın yazdıklarının bir tekrarından başka bir şey değildi. Zamanında islâm dünyasının merkezini temsil eden istanbul'dan onca Osmanlı âlimi dururken bu açılış konuşmasının, Saffet Paşa'nın deyimiyle "meçhûlü'l-efkâr ve'l-ahvâl" bir Afganlıya tevdi edilmesi anlamlıydı. Bu tercihin arkasında, reformcu ekipten Münif Paşa ve Tahsin Efendi'nin, muhafazakâr ulemâ kanadına karşı uluslararası ve modern imaja sahip bir âlimi çıkarma niyeti yatıyordu. Afgânî'nin açılış nutkunu, daha iyi bildiği Farsça veya Türkçe yerine islâm'ın dili Arapçada vermesi de bu imajı desteklemek içindi (Berkes 1978: 235, 587—8).

Afgânî, o zaman islâm dünyasında ünlü bir âlim olduğu için değil, aslında Tahsin ile dünyagörüşleri uyuştuğu için davet edilmişti. Arnavutluk doğumlu Hasan Tahsin (1812—1880), islâm-Osmanlı fikrî modernleşme tarihinin anahtar figürlerinden biri olmasına rağmen maalesef bugüne kadar müstakil, kapsamlı bir incelemeye konu edilmemiştir. Bir medreseli ve fakat aynı zamanda Bektâşî olan Tahsin, Batılı bir ulemâ seçkin zümresi oluşturmayı hedefleyen Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşîd Paşa tarafından 1857 yılında Paris'teki Mekteb-i Osmanî'ye hoca ve sefarete de imam olarak gönderildi (Chambers 1968). Aynı zamanda Batılı pozitif bilimleri öğrendiği Paris'de on iki yıl kalan Tahsin Efendi, bu sırada Avrupa'ya gelen Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılarla da dostluk kurmuş ve 1869'da Nice'de ölen hamisi Fuâd Paşa'nın cenazesiyle yurda dönmüştü. Dönüşünde Dârülfünûn'un müdürlüğüne atandıysa da burada yaptığı fizik deneylerine gelen muhafazakâr tepkiler üzerine Babıâli'nin karşısındaki bir medresenin hocalığına kaydırılmıştı.

Muhafazakâr kamuoyunun “Mösyö Tahsin” lakabını taktığı Tahsin Efendi, materyalist felsefelere eğilimli Bektâşîler gibi Avrupa’da bulunduğu sırada kütüphanelerde islâm felsefe tarihindeki materyalist eserleri araştırmıştı. Bu arada sekülerleşen Batı düşüncesinden Lüdwig Büchner’in 1855’te yayınlanan ve daha sonra Osmanlıca tercümesiyle Genç Türkleri de etkileyen *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin Fransızca tercümesinden etkilenen Tahsin, Osmanlı-cada “pozitif bilim” anlamında kullanılan “fenn”e dayalı pozitivist bir zihniyet geliştirdi. Tanzimat döneminde medreseye alternatif olarak kurulacak üniversiteye Arapçada, örneğin Mısır’da olduğu gibi “Dârul-ulûm” ya da “Külliye” yerine “Dârul-fünûn” adı verilmesi de Tahsin Efendi ile can dostu Münif Paşa’nın benimsediği bu fencilik görüşünün sonucudur.[133] O, eğitim kurumlarının yanında telif ve tercüme eserler vasıtasıyla da modern dünyagörüşünü yaymaya çalıştı. ilk kez psikoloji konusunda Türkçe bir eser yayınlayan ve modern astronomi teorilerini halkın anlayacağı bir dilde açıklayan Tahsin, aynı zamanda Volney’in *Tabiî Hukuk* adlı eserini de tercüme etmişti. Bilimsel araçlarla dolu bir odada yaşayan Tahsin, hayatının sonuna kadar atomun bölünmezliğini esas alarak islâm’ı natüralistik temeller üzerine oturtmaya çalıştı (Mardin

133 Berkes 1978: 235. Bu konuda tafsilat için, Ergin II/1977: 547—9.

1996: 250—2).

Tahsin ve Afgânî’nin ikisi de “hür düşünce”ye dayalı Bektâşîlik-Şeyhîlik ve Masonluk mensubuydu. ikisi de bütün hür düşünceli insanlar gibi namaz ve oruç türü dinî vecibeleri “aşmış” insanlardı. “Hür düşünce” veya sekülerizmin dinî çevrelerdeki ifadesi, ikisinin de sıkça suçlandığı gibi dinsizlikti. Ancak Tahsin ve Afgânî için hür düşüncenin anlamı, dinsizlik değil, yeni bir birlik ekseninin bulunması için dinin yeniden yorumlanmasıydı. Tahsin de Afgânî gibi Kur’ân âyetlerinin bilimsel tefsirini yapmakta ve ittihad-ı islâm Cemiyeti kurmayı hedeflemektedir (Ergin 1977: II/547—9, Keddie 1972: 2). Niyazi Berkes (1978: 235, 586—88)’e göre Tahsin Efendi’nin inancı şu idi: “Müslüman milletlerin kalkınmasının biricik yolu, din dogmalarından kafaları temizlemek ve eğitim yoluyla çağdaş fenleri benimseyerek kafalarını aydınlatmaktır. Osmanlı Devleti dışındaki Müslüman milletler de ancak aynı yolu tutmakla kendilerini kurtarabilirlerdi.”

Afgânî'nin istanbul macerası fazla sürmedi. Dârülfünûn'un açılışından bir sene önce Ramazan ayında (Ocak 1969) halka açık dersler başlatan Cemiyet-i ilmiye-i Osmaniye, Dârülfünûn'un açılışından sonra müfredatını desteklemek üzere izleyen yılın Ramazan ayında da (Aralık 1870) halka açık bir dizi konferans verilmesini kararlaştırmıştı. Ramazan'ın 15'inden 29'una, Kadir gecesine kadar her gece bir saat verilmek üzere çeşitli doğal, sosyal ve beşeri ilimlere ait konulardan oluşan on dört konferansın başlığı yaklaşık iki ay önce (1 Receb 1287/27 Eylül 1870) *Takvîm-i Vekâyi* tarafından ilan edilerek dinleyecekler yanında konferans verecek gönüllülere de davet yapılmıştı.

Münif ve Tahsin Efendiler, serinin "Terakkiyât-ı ilim ve Sanâ-yi" başlıklı en önemli 10. konferansını Afgânî'ye tevdi ettiler. O, hazırladığı Farsça metnin muhtemelen Tahsin Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesini konferansta okumuştur (Berkes 1978: 236).[134] Ancak Afgânî, konuşmasında sarf ettiği "Peygamberlik sanatlardan bir sanattır" sözünün yol açtığı tepki dalgası yüzünden Dârülfünûn'un tatiline yol açmış ve Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi'nin başını çektiği ulemâ tarafından "zındık" ilan edilerek istanbul'dan kovulmuştur.[135]Onun istanbul'dan ayrılmasında, hi-mâyeci bir tutumla kendisinin başına bir şey gelmesini istemeyen ve ortalık yatıştıktan sonra tekrar dönmesini uman Âlî Paşa'nın da etkisi olmuştur (Bilgegil 1977: 62).

134 Hâlbuki Keddie (1872: 65)'ye göre standart biyografiler, sanki kamuyu ilgilendiren olağanüstü bir önemli olaymış gibi Afgânî'nin Darülfünun'da konferans verdiğinden bahsederler.

135 Afgânî, kendisini kıskandığı için böyle davrandığına inandığı Şeyhülis-lâm'a olan iğbirarını, fırsat buldukça ömrü boyu dile getirmiştir. Örneğin 14 Şubat 1879 yılında *Mısır* gazetesinde yazdığı "istibdad Hükümeti" başlıklı Arapça makalesinde Afgânî (1987: 68), Ahmed Midhat Efendi'nin *Üss-i İnkılâb* adlı eserine atfen, Şeyhülislâm Hasan Fehmi'nin Rusya Sefiri General Ignatiev'e yağ çektiğini belirterek onu vatan hainliğiyle suçlar.

Afgânî, istanbul'a ikinci kez, muhtemelen siyasî faaliyetlerinde kendisinden yararlanmak, daha da önemlisi, netameli bir kişi olarak

gördüğü için gözetim altında tutmak isteyen II. Abdülhamid'in daveti üzerine geldi. 1884 yılında Sudan'daki Mehdî hareketini, hem Avrupa devletleri, hem de Sultan'a karşı bir manevra aracı olarak kullanmaya çalışan Afgânî, Paris'ten II. Abdülhamid'e bir mektup göndererek temas kurmaya çalıştı (Yalçınkaya 1995: 131— 6). Bu sırada, sanıldığı gibi önce Sultan'ın Afgânî'yi davet etmek istemesinden ziyade Afgânî'nin kendisini istanbul'a davet ettirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır (Keddie 1972: 247). II. Abdülhamid, 1891 yılında Osmanlı Irak'ında kaldığı sırada Arapça konuşan halklar arasında karışıklık çıkarmasından ve bir Arap hilâfetinin kurulması için W.S. Blunt'la işbirliği yapmasından kuşkulandığı Afgânî'nin Arabistan'a gitmesini önleyerek istanbul'a getirtmek istemişti.

O zaman bunu başaramayan II. Abdülhamid, 1892 yılında, önce Londra'daki Osmanlı elçisi Rüstem Paşa vasıtasıyla Afgânî'yi davet etmiş, önce bu daveti ihtiyatla karşılayan Afgânî'yi ikna etmek için daha sonra danışmanı Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî vasıtasıyla tehdit ve vaat karışımı mektuplar göndermişti. Bu mektuplar üzerine fikrini değiştiren Afgânî, Ağustos 1892'de ikinci kez istanbul'a geldi (Keddie 1972: 377—80). Pragmatik zihniyetli bir hükümdar olarak II. Abdülhamid'in notlarında onun hakkında konjonktüre göre değişen az-çok çelişkili değerlendirmeler yaptığı
görülmektedir (Türköne 1994b: 869).

Sultan, dünya çapında bir Panislamizm savaşçısı veya Arap hilâfeti projesinin destekçisi olarak ciddî endişe duymadığı Afgânî'yi değişik alanlarda yararlandığı danışmanlardan biri olarak görmüştü. O zaman Osmanlı otoritelerinin gözünde, iran ve ingiltere' nin manipülasyonuyla Irak'ta ve Arabistan yarımadasının güneyinde yayılma eğilimi gösteren Şî'îlik, islâm birliği açısından tehdit oluşturuyordu. Bu konuda Cevdet Paşa ile Sultan arasında geçen konuşmadan, Şî'î kökeninden dolayı Afgânî'ye Irak'taki Şî'îleri islâm ve Osmanlı tarafına kazanması için görev verilmesinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Sultan, bu amaçla Afgânî'yi istanbul'a davet etmeden önce Cevdet Paşa'ya onun arkaplanını ve geçen sefer istanbul'dan ayrılmasına yol açan olayın mahiyetini sorar. "Cemal Efendi'nin mufas-salan terceme-i hâline vâkıf değilim" (Bilgegil 1977: 65) dese de Paşa, bu arizada, Afgânî'nin hayatı hakkında bilahare Batılı araştırmacılar tarafından ortaya çıkarılacak

önemli bilgiler verir. Burada onun, Afgânî'yi sözlerini tevil ederek kollar bir tarzda Sultan'a tanıttığı görülür. Ona göre Afgânî, nübüvvet makamına tariz niyetinde olmadığı halde *sanat* teriminin Osmanlı ulemâsı nezdindeki tazammununu kestiremediği, meramını aşan bir ifade kullandığı için tepki görmüştür.

Meşihat'ın Maârif Nezareti'ne şikâyeti üzerine Nazır Saffet Paşa tarafından hakem olarak çağrılan zamanın Adliye Nazırı Cevdet Paşa, Saffet Paşa'nın yanındaki Afgânî'ye *san'at* yerine *sun'* kavramını kullanarak hatasını düzeltebileceği tavsiyesinde bulunmuştu (Bilgegil 1977: 65). Ayrıca Cevdet (1986: IV/196), Afgânî'nin skandal çıkışına karşı literatürde pek fark edilmeyen önemli bir mesaj daha vermişti. 14 Haziran 1880'de Mekteb-i Hukuk'un açılış törenindeki konuşmasında Cevdet, Afgânî'nin tezine karşı ilâhî yasanın aracısı olarak nübüvvetin önemini vurgular: "Efendiler! Tahsil edeceğiniz ilmin kadri pek büyüktür. Bilirsiniz ki hesap ve hendese ve kimya gibi 'ulûm-ı akliyeyi talim için bir peygamber gelmedi. Ama kavânîn-i şer'iyeyi telkin ü tebliğ için ülü'l-azm peygamberler geldi. Bu babda başka delil iradına hacet görmem."

Paşa'ya göre Afgânî, aslında kendisinden faydalanılacak bir kişidir. Şî'î-Sünnî yakınlaşmasında ona verilmesi düşünülen rol, Sultan adına Başkitabet tarafından ismi anılmadan yazılan bir mektuptan da açıkça anlaşılmaktadır. Afgânî, daha sonra istanbul'da buluştuğu bazı Şî'î arkadaşlarıyla birlikte dünyanın çeşitli yerlerindeki Şî'îulemâya, onları islâm birliğine ve Osmanlı halifesine desteğe çağıran 400 civarında mektup yazdı. Bazı kaynaklar Afgânî'nin bu sayede bir taşla iki kuş vurmaya çalıştığını, yazdığı mektuplarla sadece Şî'î ulemâdan Osmanlı hilâfetine destek sağlamaya değil, aynı zamanda iran Şahı'na karşı muhalefeti de yönlendirmeye çalıştığını ve Sultanın bu durumdan pek de hoşnut olmadığını kaydediyorlar (Karpat 2001: 200—3).

Böylece yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nde herhangi bir entelektüel etkisi görülmeyen Afgânî, ancak islâmî geleneğin çözülmeye başladığı II. Meşrûtiyet döneminden itibaren daha çok Türkçü ve Batıcı aydınlar arasında revaç kazanmıştır. Niyazi Ber-kes (1978: 607), onun şaibeli kariyerine ilişkin birçok iddiayı gözden geçirdikten sonra "Afgânî efsanesi, Hint ve Pakistan Müslüman aydınları arasında aşırı yaygınlıktadır. Fakat Türkiye'de bile yaşayan bir Efgani efsanesi vardır" diyerek hayretini dile

getirir. Batıcılığın temsilcisi Abdullah Cevdet yanında Ahmed Ağaoğlu, Mehmet Emin Yurdakul gibi Türkçü düşünürleri derinden etkileyen Afgânî'nin fikirleri, Türkçü-islâmcı akımın en önemli ismi sayılan Şemseddîn Günaltay tarafından programlaştırılmıştır.[136]

136 Hanioğlu 1981: 155, 184, Türköne 1994b: 103—23. Günaltay'ın Afgani
hakkındaki makalesi için bak, Kara 1987: II/ 407—11.

Bu arada onun Mehmed Akif üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğunu söylemek zordur. F. A. Tansel (1973: 54)'in de belirttiği gibi, Akif'in esas ilham kaynağı, çeşitli yazılarını Türkçeye çevirdiği Muhammed Abduh'tur; Akif için Afgânî'nin önemi, Abduh'un hocası olmasından ileri gelmektedir. ikinci olarak Afgânî, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra, küresel islâm'ın siyasallaşması trendini başlatan Mısır ihvân-ı Müslimîn hareketi düşünürlerinden Türk-çeye yapılan tercümeler sayesinde gündeme gelmiştir. Üçüncü olarak ise, 1979 iran Devriminden sonra geri dönen "Afgânî efsanesi" Türkiye'de de yeniden etkisini göstermiştir.
Moussavi 1996: 111. Afgânî'nin bu konuşması ile Şeyhî doktrini arasındaki benzerliğin daha teknik bir incelemesi Homa Pakdaman tarafından yapılmıştır (Aktaran, Keddie 1972: 39). Ben, Pakdaman'ın eserini göremedim.

Beklenen Mehdî'den Devrimci Mehdî'ye

Bugün Afgânî'nin Şî'î kimliği kesinleşmişse de ortodoks Şî'îliğin Mehdî anlayışı, onun devrimci mesihçiliğini açıklamaya yetmediği için "hangi Şî'îlik" sorusu gündeme gelmektedir. Afgânî, 1838 yılında Kuzeybatı iran'da Hemedan şehrinin yakınında, çoğunlukla Azerilerin yaşadığı Esedâbâd'da Türkçe konuşan Şî'î bir ailede dünyaya gelmiştir.[137] 1850'lerde Irak'ın Şî'î Necef ve Kerbela kutsal şehirlerinde kısmî medrese

eğitimi alan Afgânî, daha önceleri veya o esnada, Şeyh Ahmed Ahsâî (1743—1826)'nin teosofik öğretileri tarafından geliştirilen Bâtınî Şî'î tarikatı Şeyhîlik'in etkisi altına girdi. imâmiye Şiasının çoğunluğu teşkil eden Usûlî kolunun kâfir saydığı (Moussavi 1996: 129—44, 136), rasyonel felsefe ile iran filozoflarına özgü mistisizmin bir terkibinden oluşan Şeyhîlik, hâkim imâmiye doktrininden daha güçlü bir mesihçilik eğilimi taşır. Şî'îliğin felsefî ve mistik esaslarını derinleştiren Şeyhîler, maddî ve manevî alemlerin simetrisine dayalı detaylı bir hiyerarşik alem tasavvuru geliştirmişler; bu doğrultuda Kur'ân'ın mecâzî-bâtınî bir yorumuna gitmişlerdir (Momen 1985: 225—31).

137 Keddie 1972: 11. Nitekim kendisinin Ahmed Ağaoğlu'na verdiği bilgi de bu yöndedir (Kedourie 1966: 7, Yalçınkaya 1995: 25, 108). Burada belirtmediği, sadece ailesinin Şî'î olduğudur.

Tarikat, kurucu şeyhin halefi Seyyid Kâzım Raştî (1793—1843) sayesinde mesihçi bir eğilim kazandı (Moussavi 1996: 135—44). Bu eğilim, daha sonra onun derslerine devam eden Ali Muhammed Şîrazî tarafından daha da ileri götürüldü; önce beklenen Mehdî, bir süre sonra da ayrı bir peygamberlik ve Kutsal Kitap iddiasıyla ortaya çıktı. Başlarda ölçülü bir dinî tebliğ izleyen Bâbîler, zamanla karşı gruplara ve siyasî otoriteye karşı şiddete başvurmaya başladı. Belki onların hedef ve kurumları bir parça muallâk kalmış olsa da, kentsel hizip-çarpışması taktiklerine olan vukufları ve (Rusya'da nihilistlerin yaptığı gibi) siyasî suikastlara başvurmaya hazır oluşları, onları devletin kolayca bastırılamayacak yaman düşmanları haline getirdi. 1852 yılında Bâbîler tarafından iran Şahı Nasîreddîn'e karşı bir suikasta ve başkente yakın Nur bölgesinde bir halk ayak-lanmasıyla teokratik bir devlet kurmaya yönelik bir isyan gerçekleştirildi. Suikast girişiminden hafif bir yara alarak kurtulan Şah, daha sonra Bâbîlere karşı acımasız bir takibat ve cezaya girişti (Amanat
2002: 297, 308).

Afgânî'nin düşünce dünyası iran islâm felsefesi ve Şeyhîlikten, eylemciliği ise Bâbîlikten etkilenmişti. 1850'lerde Irak'taki Şî'î kutsal kentlerindeki eğitiminden sonra Afgânî, daima Şeyhîliğin kurucusu Ahsâî'nin bazı risalelerini yanında bulundurmuş, 1890'larda istanbul'da

bile onun fikirlerini savunmaya devam etmiştir. Onun 1860'da istinsah ettiği üç risale, Şeyh Ahsâî ve M. Kerim Han'a ait orijinal Şeyhî kaynaklarıdır. Bağdat'ta bulunduğu sırada istinsah ettiği Ahmed Ahsâî'ye ait risalenin sonunda, "Cemâleddîn el-Hü-seyni el-istanbulî" ifadesi yer alır (Keddie 1972: 19—23, 34). Afgânî'nin istanbul'u karıştıran, "nübüvvetin bir sanat" olduğu yolundaki tezi başlıca Fârâbî ve ikinci derecede Sühreverdî ile Şeyh Ah-sâî'nin öğretilerinden esinlendi. Onun bu heretik tezine karşı islâm dünyasında bilinen iki reddiye yazılmıştır.[138] Bir grup ulemânın takriz yazarak Ehl-i Sünnet'e saldırıyı kınamasından anlaşılacağı gibi, Halil Fevzi'nin eseri Sünnî Osmanlı ulemâsının tepkisine tercüman olmuştur. Filibeli, saldırgan üslubuna rağmen Afgânî'nin konuşmasından pasajları güvenilir olarak aktardığı eserinde klasik kelam diyalektiğine dayalı teknik, sağlam bir eleştiri yapmıştır.

138 Bunlardan daha tanınmış birincisi, Şeyhülislâm Hasan Fehmi aracılığıyla padişah tarafından verilen bir talimatla Fetva Emini ve Ders Vekili Filibeli Ahmed Halil Fevzi tarafından Arapça yazılan, oğlu Mehmed Hayreddîn Fevzi tarafından Türkçeye çevrilen (istanbul: 1298/1880) ve Sadık Albayrak (Filibeli 1976) tarafından günümüz Türkçesiyle yayına hazırlanan *es-Süyû-ful-Qavâti 'alâ men Qâle en-Nübüvvetü Sanatün mine's-Sanâyi)* (Peygam-berlik Sanatlardan Bir Sanattır Diyene Karşı Keskin Kılıçlar) adındaki eser-dir. Diğeri de Afgânî üzerine bir eser kaleme alan Abdülkadir Mağribî (1948: 30)'nin kendisinde elyazması nüshasının bulunduğunu bildirdiği, o sırada istanbul'da bulunan babası Mustafa b. Ahmed Mağribî tarafından 1287/1870 yılında yazılan *'Aynus-Savâb fi'r-Redd alâ men Kâle Inne'r-Risâle ve'n-Nübüvvete Sıfatâni Tünâlâni bi'l-Iktisâb* fRisalet ve Nübüvvet Kazanmakla Elde Edilecek iki Sıfattır Diyene Karşı Redde Bizzat Doğru) adındaki eserdir (Ayrıca, Kudsi-Zadeh 1971: 3). Eserin istanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Arapça Yazmalar Bölümü 806—409, 504'de kayıtlı nüshasında ise başlık "san'atâni tünâlâni" (elde edilecek iki sanat) olarak geçer.

Geleneksel olarak filozoflarca Afgânî'nin kullandığı kilit *sanat* kavramıyla kasd edilen, meslek veya disiplindir; "şairlik mesleği veya şiir disiplini" gibi. Hiyerarşik olarak bakıldığında en şerefli iki sanat türü, peygamberlik ve filozofluktur. Zira peygamberler ve filozoflar tarafından

üstlenilen, yöneticilik ve yasa-yapıcılığı kapsayan politik rehberlik sanatının konusu evrensel (küllî)dir; bu, beşerî düzeni kuracak teorik ve pratik tüm ilkeleri, Yunanca *sophia* (nazarî hikmet) ile *phronesisi* (amelî hikmet) konu edinir. Afgânî, vehbî ve kesbî olarak ikiye ayırsa da, örfî anlamına göre sanat, ancak *kesbî,* yani *beşerî* bir vasfı ifade eder; Filibeli (1976: 108—114)'ye göre bu kavramı -Cevdet'in *sun'* kavramıyla yaptığı gibi- tevile imkân yoktur. Afgânî, filozoflardan farklı olarak peygamberlerin getirdikleri öğretilerin vehbî ve eylemlerinin hatasız olduklarını söylemesine rağmen getirdikleri yasanın geçerliği hakkında yaptığı mukayeseden farklı bir sonuç çıkar. Ona göre peygamberle filozof arasındaki farklardan birincisi, en temel, ahlakî *hüsn ü kubh* değerlerinin bilgisinin, peygamberler tarafından *ilham* ve *vahiy,* filozoflar tarafından ise *istidlal* ve *burhan* yoluyla elde edilmesidir. ikincisi, peygamberde hata olmazken, filozofta olabilir.

Onun bu mukayesesinden peygamberlerin filozoflara öncelik ve onlardan üstünlüğü sonucu çıkarken, "ulaştıkları bilgilerin geçerliği" konusunda yaptığı üçüncü mukayesede durum değişir. Peygamberlerle filozoflar arasındaki üçüncü fark, Afgânî'ye göre, filozofların öğretilerinin *küllî* (tümel), peygamberlerinkinin ise *cüzî* (tikel) olmasıdır; filozofların hükümleri evrensel olduğu halde peygamberlerin hükümleri zaman ve mekâna göre değişir. Filozoflar, evrensel uğruna orta yoldan sapmadığı için sapmanın çaresini de bilmez, bu filozofun kusurudur. Çünkü konjonktürel problemlerin çözümünü, peygamber tarafından getirilen muvakkat şeriat/yasa üstlenir. Hâlbuki filozofun doktrini, adeta koruyucu tıp gibi toplumun asıl sağlığını korumayı başardığından hastalıkların ortaya çıkmasını önler.

Burada Afgânî açık bir demagojiyle filozoflara, "kusur" diye peygamberlerde olmayan "öğretilerinin evrenselliği" gibi bir meziyet atfeder. Ona göre her asrın bir yasa ve peygambere ihtiyacı yoktur; tek bir din ve sistem birçok dönem ve topluluğa yeter; ancak dünyanın nizamı ve insan türünün bekası için her asra "işlerin teferruatında her zaman velayeti tasarruf edecek bir müdebbir
âlim" gerekir (Filibeli 1976: 108—11).

Bu, aslında Sühreverdî'nin *kutb* kavramına dayanan Şeyhîlerin, günahsız imamın yokluğunda her asrın mükemmel bir rehbere ihtiyacı olduğu tezinin bir ifadesinden başka bir şey değildir.imâmiye, beklenen on ikinci imamın yokluğunda *(gaybet-i kübrâ)* Şî'îlerin yaşadıkları asırda onu temsil eden yanılabilir müçtehitler-den birine uyması gerektiğini savunur. Hâlbuki Şeyhîler, Yahudi monarşik nübüvvet anlayışına benzer şekilde her çağın kendine özgü yanılmaz, mükemmel bir önderi bulunduğunu öne sürerler. Seyyid Kâzım Raştî'ye göre ilâhî hakikat önce peygamberler, sonra imamlar, sonra da filozoflar (hakikî bilgi sahipleri) tarafından tebliğ edilir. Raştî ile Comte'dan mülhem olduğu görülen bir tür po-zitivistik, ilerlemeci vahiy görüşünü savunan Afgânî'ye göre de Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın getirdiği vahyin işlevi, Arapları, islâm-öncesi barbarlıklarından felsefenin evrensel hakikatlerini algılayabilecekleri bir seviyeye çıkarmak, diğer bir deyişle felsefî hakikati kavramaya hazırlamaktı (Moussavi 1996:
138, Keddie 1972: 163).

Yani ona göre vahyin değeri, felsefeye basamak olmasında yatıyordu. Filibeli (1976: 108—11)'ye göre Afgânî'nin tavrı, Hindistan' daki Brahmanların deizmine uyar. Abdurrahman Bedevî (1993: 161—185, 236)'nin de işaret ettiği gibi, *deizm*in karakteristiği nübüvvetin reddi -vahy edilmiş bütün dinlerde olduğu gibi- islâm'da *ateizm* anlamına gelir. Güneşin altında yeni bir şey yoktu; islâm tarihinde daha önce Muhammed b. Zekeriya Râzî gibi deistler de aynen Afgânî'nin görüşlerini savunmuştu. Bu bakımdan Afgânî'nin nübüvvet görüşü, en iyi Bedevî (1993: 230—60)'nin tartıştığı gibi Râzî'nin bu konudaki görüşüyle karşılaştırılarak anlaşılabilirdi. Afgânî gibi deistler, felsefeye tâbi' kılarak *delâlet* bakımından olduğu gibi mucizelere meydan okuyarak *sübut* bakımından da peygamberlik makamının itibarını sarsmaya yönelmişlerdir. Şeyhîler, Kur' ân-ı Kerim'in zahirî anlamı dışında bâtınî yorumuna, tevile kayarken Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın nübüvvetinin bir ispatını oluşturan miraç ve ayın yarılması gibi mucizeleri de tevil yoluyla inkâra gitmişlerdir.[139] Nitekim bu mucizelerin tevil yoluyla inkârı, daha sonra Afgânî'den mülhem Mısır modernistlerinin Kur' ân tefsirlerinde de görülecektir.

139 Clement Huart, “Şeyhîler,” *Islâm Ansiklopedisi* XI/480, istanbul: MEB,1970.

Yakından bakıldığında Afgânî’nin bu tezinin aynen Fârâbî’den alındığı görülecekti. Görebildiğimiz kadarıyla benzerlikleri göstermeksizin sadece ibrahim Madkour bu kaynağa dikkat çekmiştir (Sharif 1983: I/466). Aslında sanıldığının aksine Afgânî’nin fikir yapısı, ibni Sînâ’dan çok Fârâbî’den etkilenmişti ki bunun incelenmesi ayrı çalışmaları gerektirir.[140] Biz de bu konuda ayrı bir çalışma yapma niyetimizi saklı tutarak burada sadece ön bir mukayese yapmak istiyoruz. Fârâbî, nübüvveti ilâhî olmaktan çok tabiî, diğer bir deyişle vehbî olmaktan çok kesbî bir makam, beşerî muhayyileye dayalı bir *sanat* olarak görür. Bu görüş, şiir ile peygamberliği benzer olgular olarak alan Eflatun’dan mülhemdir (Walzer 1957: 145— 6, Mahdi 2001: 88, 102—24, 153, 158, 163, 167); ikisi de muhayyile ve karizma sayesinde insanları etkileme sanatı olarak belirir. Bu noktada Kur’ân-ı Kerim’de Rasûl-i Zîşan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâ-mın bir şair değil, peygamber olduğunun vurgulanması hatırlanabilir.

140 Bunu en iyi yapabilecek kişilerden biri olan günümüzün önde gelen İslâm felsefecisi Mahdi (1957), öncü incelemesinde Afgânî’nin fikirleri üzerindeki İbni Haldun etkisine dikkat çektiği halde Fârâbî hakkındaki yetkin incele- mesinde (2001) bunu yapmamıştır. Bu arada Kenny (1966), Afgânî’nin siyasî rejimler tasnifinin kaynağının Fârâbî olduğuna dikkat çekmiştir.

Fârâbî’ye göre “karizmatik liderlik sanatı” olarak peygamberlik, beşerî fakülteler hiyerarşisinin zirvesini temsil eden “kudsî kuvvet” sayesinde kazanılır. Peygamber, nazarî hikmeti *(sophia)* bilmediği halde sezgi gücüyle amelî hikmette *(phronesis)* ustalık kazanandır. O, sezgi gücüyle kazandığı amelî hikmet sayesinde *teşrîde* bulunur ve makulat *(the intelligibles)* kategorisine giren, cennet, cehennem gibi dinî, metafiziksel hakikatleri halka sembolik bir dille anlatır. Peygamberlerin muhayyilesinin ürünü semboller, ülkeden ülkeye değiştiği halde felsefenin hakikati değişmez, dolayısıyla felsefe, nübüvvetten üstündür (Mahdi 2001: 119, 143, Walzer 1957: 147). Dahası nazarî ve amelî hikmetin birleştiği küllî bilgiyi temsil eden felsefede ustalık kazanan bir filozof, sadece amelî hikmete vâkıf bir peygambere üstün çıkar (Mahdi 2001: 167, Najjar 1961: 67).

Fârâbî (1986: 120), *İlimlerin Sayımında* filozoflar ile peygamberlere özgü bu iki rehberlik türünü, beden siyaseti anlayışınca iki tedavi yolunu temsil

eden iki tür hekime uygular. Bir tür doktor (yani filozoflar), evrensel kânunları öğrenme, diğer bir tür doktor (yani peygamberler) ise, hastalıkları iyileştirme, tecrübe yoluyla tedavi kabiliyeti kazanırlar (Mahdi 2001: 104). Bu görüşlerle Af-gânî'ninkiler arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Najjar (1961: 62)'ın da dikkat çektiği gibi Fârâbî'nin bu seküler riyaset, peygamber-kral teorisi, aslında politik Şî'îliğin meşrûlaştırılmasına yönelikti.

Afgânî'nin duygu ve düşünce dünyası, ancak Şeyhîliğin kökenlerine inerek aydınlatılabilirdi. Kedourie (1966: 21)'nin dediği gibi Afgânî, masonlukta eski bir islâmî fırkanın modern bir izdüşümünü görmüştü. O, 1875'te Mısır'da bir mason locasına başvururken, kendini "felsefi ilimler muallimi" olarak tasvir ederek Masonlara "ihvân-ı safâ ve hıllân-ı vefâ" (halis kardeşler ve sadık dostlar) olarak hitap etmişti. Afgânî, bununla ismâilî ansiklopedistlerinin ünlü risalesine ima yapmıştı.

Resâilü İhvâni's-Safâ, siyasî astroloji sayesinde çevrimsel bir tarih mefhumu geliştirmişti. Yıldızların çevrimi, dünya tarihindeki ana değişiklikleri belirliyordu. Bir hadise göre Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, dünyanın ömrünün yedi bin yıldan ibaret olduğunu ve kendisinin son binyılda gönderildiğini bildirmişti. Her binyıl, her biri 120 yıllık dört yükseliş ve çöküş döneminden oluşan iki tam çevrime bölünmüştü. Her 120 yıllık çeyrek zaman çevrimi, arkasından altı imamın geleceği bir Kâim tarafından başlatılacaktı. Onların Aramî Hıristiyanlık'tan gelme Kâim adıyla andıkları Mehdî, on ikinci değil, altıncı imam Cafer Sâdık'ın oğlu yedinci imam Muhammed b. ismail'di. ismailîler gibi kozmik sembolizm ile ilgilenen Şeyh Ahmed Ahsâî de Cafer Sâdık'ın ri-vâyetine dayanarak Kâim'in zuhurunu bekliyordu.[141] Şeyhinin çeşitli risalelerini istinsah eden Afgânî, bu konuda da onun yolundan giderek istanbul'un Fatih semtinde kaldığı Darphâne-i Amire'de müfettiş ismail Vehbi Bey'in evinde *Cefr* kitabını okuyordu.[142]

141 Daftary 1995: 105, Moussavi 1996: 134, Amanat 2002: 286, 291.

142 Keddie 1972: 36, 62; Bilgegil 1977: 63. Şiîler tarafından Hz. Ali'ye atfedilen *Cefr* isimli bir kitap, iddiaya göre, Kur'ân'ın bâtınî bir tefsiri sayesindeda savunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o, Şerif Paşa gibi anayasalcı siyasî simalarla da işbirliğine girdi.

gelecekten haber vermektedir. Çeşitli kaynaklar, *Cefr* kelimesinin de göster-diği gibi bu kitabın Cafer Sâdık tarafından yazıldığını belirtmektedirler. Bundan türetilen ve Fransızcaya da *şifre* olarak geçen ilm-i cifr ise, Arapça-daki harflerin sayısal değerlerine dayanarak gelecek olayların tarihlerini tahmin usulünü ifade etmektedir (Duncan B. MacDonald, "Cefr," *İslâm Ansik-lopedisi* (istanbul: MEB, 1963), s. III/43—5).

Anayasalcılık akımı, bütün Ortadoğu ülkeleri gibi Afgânî'nin faaliyette bulunduğu Mısır'ı da etkilemiş ve o da dönemin mutlak yönetimlere karşı başlıca siyasî muhalefet yolunu oluşturan bu hareket içinde görünmüştür. 14 Şubat 1879'da *Mısır* gazetesinde yazdığı "istibdat Hükümeti" başlıklı makalesinde Afgânî (1987: 62—3, Kenny 1966), çeşitli sebeplerle Şarklıların cumhuriyet hükümetini değerlendiremediğini belirtir. Ona göre aynı sebepler, "hükümet-i mukayyede" olarak adlandırdığı anayasal hükümetin, "hükümet-i mutlaka" dediği mutlak yönetime karşı üstünlüğünü göstermeyi önler. Ancak Afgânî ve daha sonra Abduh, sansür korkusundan veya gerçekten öyle inandıklarından dolayı siyasî işlevin rejimden daha önemli olduğu inancıyla aydın despotizmini savunmuşlardı. Hem aydın despotik, hem de anayasal hükümetin mevcut Batıcı hükümetlerden çok daha iyi olduğunu düşündüğü için Afgânî'nin öğrencileri arasında her iki yolu

Bu, Afgânî'nin ilkesel bir anayasalcı olmadığını belirtir, onun somut bir anayasa programına sahip olduğu bugüne kadar kanıtlanmış değildir.[143] Onun anayasalcılığı, yabancı müdahalesinin önünü kesmek gibi bazı konjonktürel, siyasî kaygılardan kaynaklanan stratejik bir tavırdı. Onun ideal hükümeti, islâm teorisyenlerince geliştirildiği şekliyle temel bir hukukun egemenliğini tanıyan âdil hükümdardı. Otokratik ve radikal bir mizaca sahip olan Afgânî'nin bütün ömrü, aslında Şarklıların uyanışı yolunda, Fârâbî'nin tek, ideal bilge-kral yerine önerdiği bilge ile kralın ortaklığının örneğini verecek, kendisiyle işbirliği yapacak bir Müslüman hükümdar ara-yışıyla geçmişti. Mısır'daki makalelerinin sunuşlarında olduğu gibi ısrarla kendine "filozof lakabını yakıştıran Afgânî, Aristo-isken-der ilişkisinde olduğu gibi kendini hükümdarlara "akıl hocası" işlevi görecek Aristo makamında görüyordu. Onun başlarda Hıdiv ismail ve Sultan Abdülhamid'e yaklaşması da muhtemelen kafasındaki bu tür bir

işbirliği içindi. Ancak o, zamanla bu işbirliği imkânından ümidini kesmişti. Onu istanbul'daki son günlerinde tanıyan Seyyid Hüseyin Han Adalet isimli iranlı bir arkadaşının tanıklığına göre Afgânî, islâm'ın başına gelenleri temelde despotik hükümdarlarla ulemânın şerrine atfediyordu (Kudsi-Zadeh 1971: 11).

143 Hourani 1993: 116—7, Kudsi-Zadeh 1972: 32, Keddie 1972: 107—127.

Bu durumda Afgânî, "anayasalcı hareket"in zıddı "devrimci si-yaset"in (Shils 1966: 356) izleyicisi oldu. Muhtemelen Müslüman hükümdarlardan bu ümitsizliği, onu Mehdî rolünü üstlenmeye sevk etmişti. Onun, Aralık 1883 yılında Sudan'daki Mehdî hareketinin, üzerlerine gönderilen bir ingiliz birliğine karşı zaferinden sonra Paris'teki sosyalist bir gazeteye yazdığı bir dizi makale, bu kavramsal değişimin ipuçlarını vermektedir ki Sultan II. Abdül-hamid'e gönderdiği bir mektupta da bu görüşleri dile getirmiştir.[144]Hayatı boyunca kullandığı "avam ve havas", daha doğrusu "kamusal ve özel"e yönelik çifte söylemi (Kedourie 1966: 55) uyarınca Afgânî, Osmanlı Sultanına yönelik mektubunda Sünnîliğe uygun ölçülü bir ifade kullanırken Fransızca makalelerinde esas radikal vizyonunu dile getirmiştir.

144 Başbakanlık Arşivi, YEE, 1/553—170/34/93. Mektubun Türkçe transkripsiyonu için, Derin 1990: 373—6, Yalçınkaya 1995: 131—6.

Afgânî, Mehdî'nin gelişini, 1879'da bir Osmanlı vezirine veya Sultanına hitaben yazdığı ve islâm birliği yolunda kitleleri nasıl seferber edeceğini açıkladığı bir mektupta sık sık müjdeler (Keddie
1972: 131—7). O, Kedourie (1966: 50—1, 74—86)'nin kitabının sonunda orijinal metnini verdiği, Paris'de çıkan sosyalist eğilimli *L'Intransigeant* gazetesinin 8, 11 ve 17 Aralık 1883 tarihli üç sayısında yayınladığı *Mehdî* başlıklı makalesinde, uğruna hayatlarını ve her şeylerini feda etmeye hazır oldukları Mehdî'yi her Müslüman' ın beklediğini, herkesin onun geleceğine kesin inanması gerektiğini belirtir. Ona göre Mehdî'nin gelişi hakkındaki inanç, hicretin birinci asrından beri Müslümanlar arasında mevcut ve yaygın olmakla birlikte günümüzde iyice pekişmiştir. Özellikle ingiliz zulmü altında inleyen Hintli Müslümanlar onun gelmesini büyük bir öz-

lemle beklerken, ingiltere tüm seslerin en müthişi olan Mehdî'nin sesini boğmayı boş yere umar (Yalçınkaya 1995: 132).

O, 1879 yılında bir Osmanlı vezirine veya Sultanına hitaben yazdığı mektupta, Hıristiyanlık ve islâm'a ait, hem Mesih, hem de Mehdî imajlarını ve bu arada islâm kahramanı Ebû Müslim Hora-sanî ile islâm düşmanı Keşiş Hermit figürlerini birlikte kullanır. O, bu suretle Müslümanları isyana sevk edeceğini umduğu Rusya ile ingiltere arasında bir savaşı kışkırtır aslında. 1883 tarihli Fransızca makalelerinde ise Mehdî'yi daha çok "sâhibü's-seyf (kılıç sahibi)" olarak tanımlayarak askerî başarısına vurgu yapar. Hâlbuki geleneksel anlayışa göre kılıç taşımak, Mehdî'nin alametlerinden sadece bir tanesiydi. Bir Mehdî'nin sloganı, ona göre "ya ölmek, ya da hedefe ulaşmak"tan başka bir şey olamazdı (Kedourie 1966: 49, 52; 1992: 273). Afgânî'nin peşinde olduğu siyasî hedefler meşrû olsa bile Mehdî ve Mesih ile ilgili inançları bu kadar istismar etmesi, islâm tarihinde pek görülmedik bir şeydi (Keddie 1972: 131—7).

Sünnî doktrinde Mehdî, ancak ahir zamanda yeryüzünde halifenin misyonunun bittiği fetret döneminde sahneye çıkacaktı. Hâlbuki Afgânî, Mehdî'nin halifeye önceliğini vurgulayarak geleneği altüst etti. Onun Mehdîsi, aynı zamanda Şî'î eskatolojideki insanüstü bir varlık olmaktan çok, yabancı zalim güçlere karşı zafer yolunda Müslüman kitleleri peşinden sürükleyebilecek, mutlak muktedir, karizmatik bir liderdi. Güvenilirliği sadece Ali'nin soyundan gelmesine değil, kitlelere politik eylem ilhamı verme kabiliyetine bağlıydı, bu konudaki başarısı, onun Mehdî olduğunu kanıtlayacaktı (Kedourie 1966: 49—53). Nitekim daha gelenekselci bir üslup kullandığı sultana mektubunda bile Afgânî, Şî'îler tarafından beklenen Mehdî on ikinci imamı tavsif ettikten sonra gene de resmi inançlar ne olursa olsun, her Müslüman'ın bir Mehdî beklediğini belirterek "Hulâsa-i kelam, Müslümanlar nezdinde Mehdî'nin nüfuzu, yalnız istihsâl edebileceği muvaffakiyet-i ahîre-ye menûttur. Seleflerinin dahî hali böyle idi" der (Yalçınkaya 1995:
156).

Böylece o, geleneksel tanımları hiçe sayarak Mehdî'ye politik, seküler bir tanım kazandırıyordu. Onun 1890 yılında iran'da Nasî-reddîn Şah'a karşı gerçekleştirilen tütün protestosunda oynadığı rol de böyle bir vizyondan ilham alıyordu. Afgânî'nin Şah'a karşı mücadelesi, 1896'daki suikastla

sonuçlandı. Onun istanbul'daki sohbetlerinden aldığı ilhamla iran'a dönerek suikastı gerçekleştiren müridi Mirza Ağa Han veya Rıza Kirmânî, rivâyete göre Nasîred-dîn Şah'a ilk kurşunu gönderirken "berâ-yı hâtır-ı çeşmet Cemal" (senin gözün uğruna Cemal) diye bağırmıştı[145] Mirza, iranlı kö-kenli bir Seyyid, yani Hz. Ali'nin torunu olduğunu iddia eden Af-gânî'yi bizzat Mehdî olarak görüyordu (Keddie 1972: 405—415).

145 Browne 1910: 225, Süleyman Nazif 1343: 11, 61, Tansel 1973: 51, Bilgegil 1977: 59.

Diğer taraftan Afgânî-Abduh-Rıza arasındaki genel zincirleme etkiye karşılık Reşîd Rıza, Mehdî konusunda Sünnî anlayışa uygun bir tavır sergiler. Toplumsal maslahat kaygısıyla ibni Haldun'un Mehdî konusundaki hadislerin zaafına ilişkin görüşünü destekleyen Rıza, Müslümanları siyasî ve askerî hazırlıktan alıkoyan Mehdî beklentisinin, Afgânî'nin de sempatizanı olduğu bilinen Bâbî'lerin bir bid'atı olduğunu belirtir[146]

146 M. Reşîd Rıza, "Babu'l intiqâd 'ale'l Menâr," *el-Menâr* 28/6 (28 Ağustos1927): 474.

Dinden ideolojiye

Cemâleddîn Afgânî'nin modern islâm dünyasındaki önemi, "islâm'ın ideolojileştirilmesi" sürecinde başı çekmesinden ileri gelmektedir. Bu yüzden bu sürecin daha derin bir sosyal bilimsel tahlilini yapmak elzemdir. Bu analizde kullanılacak temel kavramlar, "akültürasyon, referans grubu, nisbî mahrumiyet, kimlik krizi, meşrûiyet krizi, din, fırka bilinci, evrensel duruşnoktası, felsefe, ideoloji ve ütopya, kolektif eylem, mesihçilik ve devrimcilik" olacaktır. Onun misyonunu layıkıyla değerlendirmek için Batı'da Karl Marx ile zirveye çıkan "dinin ideolojileşmesi" sürecine yakından bakmak gerekmektedir.

Aslında kavram olarak eski olsa da *referans grubu,* modern topluma özgü gerilimlerin etkisiyle doğan yeni bir terimdir. Bireyler, doğrudan bağlı oldukları “aidiyet grupları” dışında sembolik-kültü-rel iletişim sayesinde “referans grupları” adı verilen bazı üst gruplarla da her zaman özdeşlik kurar (Urry 1973: 17—8). Bu gruplar, bir yandan bireylerin davranışlarına yön veren normlar sağlayan, öte yandan başkalarına kıyasla kendi sosyal konum ve kaderlerinideğerlendirmelerine imkân veren *normatif* ve *mukayeseli* işlevler görürler. Diğer bir deyişle normatif açıdan referans grupları, fiilen ulaşılamaz olsalar da bireylerin bakış açılarını benimsedikleri, davranışlarında kendilerine örnek aldıkları gruplardır. Aktörler, kendi sübjektif statülerini yükselttiğinden dolayı çoğu kez yüksek statü gruplarını referans için alırlar. Bu bakımdan referans grupları, nisbeten istikrarlı geleneksel topluluklarda sosyal ile ideolojik tabakalaşma arasındaki asimetriyi gidererek meşrûiyet açığını az-çok kapatmaya yararlar. Örneğin tarihçiler, Osmanlı’da tabakalaşma bilincinin resmî görevlilerin alt-tabakalarının bilinci biçiminde ideolojik olarak kalıplaştığına işaret etmişlerdir. XVII. yüzyılda toplumsal mücadelelerde rol alan kişilerin kendi konumlarını belirlemek için “Yeniçerilik şuuru”, “kulluk şuuru” gibi deyimleri kullanmaları bu yüzdendir (Mardin 1992: 97).

Referans gruplarının işlevi, akültürasyon durumlarında daha karmaşık hale gelir. *Kültür,* “bir topluma özgü duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı” olarak tanımlanabilir. *Akültürasyon* ise maddeten daha güçlü bir kültürle karşılaşma durumunda maddî olarak daha zayıf kültürde meydana gelen olumsuz değişmeleri anlatır. Bu durumda geleneksel kültür açısından hayatın anlamını kaybetmesi, topluluk üyelerinde *mahrumiyet* hissine yol açar. Barber (1965)’in ilk kez 1941’de öne sürdüğü mahrumiyetin daha sonra 1949’da Amerikan askerleri hakkındaki araştırmalarda “nisbî mahrumiyet *(relative deprivation)”* olarak kavramsallaştırılması, W. G. Runci-man’ın 1966’daki incelemesiyle daha da geliştirilmiştir. Sosyologlar, daha ileri ayırımlarla “mutlak ve nisbî mahrumiyet”, ikincisi için de “genel ve kısmî nisbî mahrumiyet” kavramlarını geliştirmiş-lerdir.[147]

147 Robertson 1970: 136. Glock (1964) ise mahrumiyetin “ekonomik, sosyal, organizmik, ahlakî ve ruhî” olarak türlerini ayırt eder.

“Mutlak mahrumiyet”, maddî-nesnel ölçütlere göre toplumun sefalete duçar en alt kesimlerinin hayatlarını sürdürmeye yarayacak temel maddî gereklerinden yoksunluğunu, “nisbî mahrumiyet” ise daha ziyade bireylerin *itibar* gibi manevî ölçütlere göre sosyal konumlarını referans gruplarıyla mukayese sonucu hissettikleri eksikliği ifade eder. Nisbî mahrumiyet, meşrûiyet krizinden, “meşrûbeklentilerle fiilî durum ve muhtemel gelecek arasındaki olumsuz ihtilâftan (Aberle 1965, Gurr 1970) kaynaklanır; bu durumda insanlar, kendilerini hak ettikleri yerden uzak, tarihsel-toplumsal akışın dışına düşmüş hissederler. Böylece Lanternari (1963)’nin kullandığı gibi retoriksel “zulüm, mazlumiyet” gibi kavramlar yerine Aberle (1965)’nin kullandığı gibi *nisbî mahrumiyet*, mesihçilik gibi kitlesel başkaldırı eylemlerinin sosyal-psikolojik analizini daha da kolaylaştıran işlemsel bir kavram olarak belirir.

Shibutani (1972: 138)’nin ifade ettiği gibi, sadece fiilî değil, geçmiş ve gelecekte yaşayan hayalî insanlar da referans grubu işlevi görebilir. Dahası referans grupları bir taraftan nisbî mahrumiyet hissini doğuran *mukayeseli,* diğer taraftan teselli edici *normatif* işlevler görebilirler. XIX. asırda Batı medeniyetiyle karşılaşmanın yarattığı kültürel şok sonucu Müslümanlar da genellikle “şanlı ma-zi”lerine bakarak kâh teselli bulmuşlar, kâh esef duymuşlardır. Af-gânî’nin yazılarında günümüz insanlarına nisbetle atıf yaptığı “şehitler, adiller, filozoflar, kahramanlar” da ikili işlevli referans gruplarına örnektir.

Onun yaptığı gibi bugün nisbî mahrumiyet hissedenler, “altın bir çağ”da yaşayan çoktan ölmüş insanların bakış açılarından yaşadıkları dünyayı eleştirebilirler. Böylece hayali referans grupları, mukayese yoluyla meşrûiyet krizini teşhis işlevi gördükleri gibi yeni bir meşrûlaştırma için insanlara rehberlik edecek normlar da sunarlar. Karl Löwith’e (Turner 1999: 59) göre Hıristiyan eskatolojisi-nin sekülerleşmiş bir versiyonunu temsil eden Marx’ın tarihî materyalizminde de benzer bir perspektif söz konusudur.[148] Komünizme nihaî geçiş, aslında başlangıçtaki cennet hayatını simgeleyen ilkel çağdaki komünal masumiyete geri dönüş anlamına gelir.

148 Marksistler tarafından şiddetle reddedilse de özellikle genç Lukacs’ın bir dizi devrim öngören tarih görüşündeki Hıristiyanî eskatolojik boyutu

inkâr etmek mümkün değildir (Turner 1999: 59).

Akültürasyon durumunda geleneksel kültür açısından hayatın anlamını kaybetmesinin yol açtığı *mahrumiyet* hissinin büyüklüğü, onun alışılagelmiş yollardan telafisini önler. Sosyo-kültürel dinamiklerini açıklamak için ilk kez Barber ([1941]1965) tarafından yapılan tespite göre mesihçi hareketler, daha baskın yabancı bir kültürle temastan kaynaklanan mahrumiyete karşı geliştirilen doğal yerli tepkiyi ifade eder; bu hareketler, tâbilerine eskiden hayatlarına anlam katan kültürel unsurların tekrar kazanılacağını vaat eder. "Kısmî nisbî mahrumiyet" içindekiler, mesihçi hareketler açısından fırka bağlılığı ve siyasî radikalizme en müsait kesimleri oluşturur (Robertson 1970: 137). Oryantalistik perspektife göre köklü itaat ve tevekkül kültürü sayesinde asırlar boyu çok zor hayat şartlarında yaşamaya alıştığı, acılara tahammül ettiği için Osmanlı'nın da dâhil olduğu Doğu halkının başkaldırması pek beklenmez. Dolayısıyla ancak akültürasyon durumlarında öne çıkan referans gruplarına kıyasla hissedilen nisbî mahrumiyetin doğurduğu kimlik krizi, genel bir hoşnutsuzluğa dönüşerek kolektif bilinçaltındaki mesih-çilik duygularını ateşler.

Yeni bir dünya kurmaya yönelik bu sürecin aşamalarını daha ayrıntılı olarak şöyle gösterebiliriz:

komünal marjinallik —»nisbî mahrumiyet hissi —»fırka bilinci —»muhalefet —alternatif kimlik arayışı —felsefenin işlevinin revizyonu — din eleştirisi — politik ideoloji — propaganda — yeni kimlik oluşumu— kolektif eylem — devrim — yeni dünya

Yukarıda daha çok, genel, sosyolojik açıdan baktığımız "kimlik ve nisbî mahrumiyet" terimlerinin anlamları, özel, dinî-tarihî bakımdan bakınca daha da netleşir. Belli bir toplulukta hâkim grupların gayesi, din-içi, doğru, tikel *(Catholic)* kimlikten, dinler-arası, doğru, tümel *(catholic)* kimliğe geçmektir. Ortaçağlardan itibaren Katolik Hıristiyan Avrupa, içeride önce Ortodoks Yunanlıları, sonra Protestanlar ile Yahudileri, dışarıda Müslüman Sarakenler ile Türkleri, islâm dünyasında ise Sünnîler, Şî'îleri ötekileştirerek hâkim benlerini kurmuşlardır. Bu durumda ötekileştirilen mahkûm grupların aydınları, "fırka bilinci *(sectarian consciousness)*" sağlayan "sivil din" sayesinde din-içi bir tikel politik kimliğe ulaşırlar. Dinî-

politik kozmopolitanizm çağında Protestanlar veya Şî’îler gibi mahkûm gruplarda evrensel politik kimliğin yokluğu ise, Mevlevî edebiyatında görüldüğü gibi mistik (felsefî-edebî) bir hümanizm ve üniversalizm yoluyla telafi edilmeye yönelir.

Ancak dışsal bir akültürasyonun yol açtığı meşrûiyet krizinin doruğa çıktığı durumlarda hâkim dinle birlikte din-içi hem ortodoks, hem heterodoks kimlikler çözülmeye başlar. Meşrûiyet krizinin doruğa çıktığı XIX. asırda olduğu gibi bu durumda hâkim grupların aydınları, yeni bir evrensel öğretiye dayalı yeni bir kimlik keşfedemez; zira eski evrenselcilikten doğrudan yeni evrenselciliğe geçmek imkânsızdır; bu, hâkim aydının kendi kendisini inkâr anlamına gelir. Ancak eski tikelcilikten yeni evrenselciliğe geçmek mümkün olduğu için hâkim grupların aydınları, evrensel kimliklerini yeni bir kılık altında sürdürmek için gönülsüz de olsa varlığını tanıyarak mahkûm grupların aydınlarına inisiyatifi bırakır. Bunun için Batı, özellikle Fransa örneğinde hâkim Katolik, Cizvitlerden Protestanlara, onlardan Yahudilere, yani en yakından en uzak ötekisine doğru bu inisiyatifi bırakmıştır. islâm dünyasında ise sünnî ulemâ ve aydınlardan bazıları, Sünnî kisveli bir Şî’î aydın olarak Sünnîliğin “yakın ötekisi”ni temsil ettiği için Afgânî’yi benimsemişlerdir. Mahkûm grupların aydınları ise, *sınıf* ve *medeniyet* gibi dine alternatif parametrelere dayalı ideolojilerle, geleneksel din-içi geleneksel politik tikel kimlikleri aşacak yeni, evrensel bir politik kimlik geliştirmeye yönelirler. Bu dönüşüm, Fransız Devrimi’nde olduğu gibi içsel akültürasyon durumlarında görülen lokal-bireysel mesihçilikten global-kolektif bir mesihçilik vizyonuna geçişle sağlanır.

Hâkim Katolik Batı beni tarafından ötekileştirilen Protestan Hegel ile Yahudi Marx’ın zımnî entelektüel işbirliği, bunun içindi. Kariyerinin başlarındaki “Yahudi Sorunu Üzerine” adlı yazısında dile getirdiği gibi Marx’ın fırka bilinci, Yahudi kimliği ve onun tarihî tezahürü tarafından belirlenmişti (Tucker 1978: 26—52). Ona göre fırka bilinçleri, nisbî mahrumiyetleri tarafından beslenen Yahudilerin mevcut konjonktürde kurtuluş arayışı boşunadır. Yahudilerin politik-sivik kurtuluşu için önerilen formel sekülerizm, yani Kilise ile Devlet veya politik ile sivil toplumun ayrılması gibi öneriler, nihaî hedef olan beşeri kurtuluşa bir çözüm

getirmekten uzaktır; dava, Yahudilere özgü tikel reçetelerin ötesinde evrensel bir kurtuluş reçetesi bulmaktır.

Marx'ın Batı dünyasında yaptığını Afgânî, islâm dünyasında yapmaya çalışacaktı. Dinlerin varlık sebebi, birbirlerine düşman olarak yeryüzüne inen insanları birleştirmektir. Önce *meşrulaştırma* denen ortak bir dine atıfla insanlara özdeşlik=kimlik: sağlanır, bilahare dine atıf yapan insanların özdeşleşmesinin ötesinde atıf yapan *(cemaat)* ile yapılan *(din)* adeta özdeş hale gelir. Nitekim Arapça *millet* kelimesi hem "din, hem cemaat", keza Almanca *Judentum* kelimesi hem "Yahudilik, hem Yahudiler *(Judaism, Jezury)*" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde *ehlus-sünneti ve'l-cemaat,* yani "sünnet ve cemaat mensupları" deyimindeki kavramlardan birincisi, *sünnet,* bu meşrûiyet kaynağını, ikincisi *cemaat* ise bunun kimlik boyutunu, *ehlul-bid'ati vel-firkat* (bid'at ve ayrılık insanları) deyimi de bunun zıddını anlatmaktadır.

Şu halde hâkim dinî cemaat içinde marjinallik hissinin yol açtığı yeniden-özdeşleşme kaygısı, dinin, yeni bir birleştirici güç olarak ideolojiye dönüştürülmesi arayışına yol açar. Nisbî mahrumiyete yol açan marjinallik, mezhebî olabileceği gibi sosyal-temelli de olabilir. Örneğin sünnî olmakla birlikte Ali Süavi'nin Yeni Osmanlıların safına katılarak islâm'ı ideolojik bir söylemle savunması, bu sosyal marjinallik hissinden kaynaklanmaktadır. Onun fundamen-talizme benzer açık halkçılığının arkasında islâm'ın bu eşitlikçi özüne dayalı bir birlik özlemi yatmaktadır. Ancak esas dinî ve sos-yal her iki marjinalliğin birleşmesi, çifte marjinalliktir ki yeni bir üst-kimlikte buluşma arzusunu bileyerek radikal politikaya vücut verir.

Katolik Avrupa'da hem Yahudi, hem Alman olarak çifte marji-nalliği, Marx'ı bu kadar radikal bir politikaya sevk etmişti. islâm'da nisbî mahrumiyet duyan "mazlum" Şî'îlerin kimliği hâkim, "zâlim" Sünnîlere karşı şekillenmişti. Ancak Afgânî, Şî'î olması yanında aynı zamanda bir Azerî Türkü idi. Dolayısıyla iran toplumunda bir Türk ve islâm toplumunda bir Şî'î olarak çifte marjinalliği[149] Marx gibi Afgânî'yi de radikal politikayla yepyeni bir kimlik arayışına sevk etti. Fârâbî'nin örneğin ibni Sînâ'nınkine göre daha radikal politik felsefesi de kanaatimce Afgânî gibi hem Şî'î, hem Türk olmasıyla açıklanabilirdi. Bu ortak arkaplan, aynı zamanda Afgânî üzerindeki güçlü Fârâbî etkisini de açıklar. Marx gibi

radikal ideolojileşme sayesinde “Batı medeniyeti” adlı ortak düşman karşısında çifte marjinalliğini aşma tarihî fırsatını bulan Afgânî, bu ortak öteki karşısında “Müslüman” denen geleneksel dinî üst-kimlik yerine “Şarklı” denen modern bir medeniyetsel üst-kimlik kurarak geleneksel, karşılıklı Sünnî ve Şî’î ötekileştirmeleri aşmayı hedefledi.

149 Afgânî (1980: 43), *el-’Urvetü’l-Vüskâ’nın* çıkış yazısında, çağdaşı Mısır örneğinde farklı sosyal gruplar arasındaki tahakküm ve zulüm ilişkilerini değişik ve çarpıcı sıfatlarla anlatarak hem Şî’î, hem Türk olarak çifte marji-nalliğinin yol açtığı nisbî mahrumiyetin derecesi hakkında bize bir fikir verir.

Afgânî’nin Şarklı bilinci, temelde zamanın Batılı sömürge imparatorluğu ingiltere’ye karşı gelişmişti ve bu açıdan Marx’la gü-nah-keçileri ortaktı. 1856 yılından itibaren bulunduğu Hindistan’ ın ingilizler tarafından işgaline karşı tepkisi, 1882 yılında Mısır’ın işgaliyle pekişen Afgânî, ingiliz emperyalizmine karşı Şark’ın sözcülüğüne soyundu. Mısır’daki makalelerinde kendisine “Hakîmü’ş-
Şark” (Doğu’nun Filozofu) (Kedddie 1972: 108, 185) lakabını takan Afgânî (1987: 76, 62, 83, 91-99)’nin temel kaygısı, Şark ülkelerindeki ingiliz siyasetine karşı bir ortak bir cephe geliştirmektir. 9 Şubat 1883’de Paris’de yazdığı “Şark ve Şarklılar” başlıklı yazısı ise Şark’ın mukadderatı hakkında bir manifesto havasını taşır. Burada Şark’ın kültür ve medeniyetteki eski parlak seviyesini kaybetmesini temelde ahlakî-zihnî yozlaşmaya bağlayan Afgânî, bu konuda Şarklıların hâlihazırdaki durumu hakkında da karamsar gözlemler yaparak tekrar yükseliş için manevî bir dirilişin önemini vurgular.

Afgânî (1980: 41-8), Muhammed Abduh ile birlikte çıkardıkları *el-’Urvetü’l-Vüskâ’nın* çıkış yazısında, bulundukları konjonktürde Şarklıların ortak hareket zeminine dikkat çekerek dergilerine bu bağlamda bir misyon biçer. Ona göre Şarklıların uğradığı zulmün son haddine ulaştığı tarihin bu döneminde Şark’ın her tarafında umumî bir kurtuluş için yoğun bir fikri arayış gözlenmektedir. “Derginin Yöntemi” başlıklı son kısımda “imkân nisbetinde Şarklıların hizmetinde, ihmalinden dolayı sukut ve zaafa yol açan ödevlerin beyanına ve kaybolan şeylerin telafisi ve geleceğin bünyesinde barındırdığı rizikolardan sakınma için tutulması gereken yol-ların izahına dair yazılar yer alacaktır” der.

O, bu dergideki Müslümanlara ve islâm birliğine yönelik bütün yazılarda, “Şarklıların ve özellikle Müslümanların” diyerek ingiltere’nin temsil ettiği mütehakkim Garplıya karşı Şarklılara ve ortak Şark bilincine yöneltir mesajını. ‘Ammâra (1984)’nın kitabının başlığında da vurgulandığı gibi ömrünü “Şark’ın uyandırılması”naadayan Afgânî, kendini “Şark’ın kurtarıcısı” bir Mehdî olarak görür. istanbul’da ömrünün son yıllarında bir Alman gazetecisine verdiği röportajda “Şark dünyasının tamamı, öyle çürümüş ve hakikat ve temsilcilerine karşı öyle duyarsız hale gelmiştir ki onu yok etmek için bir tufan veya deprem isterdim” der ve “Şark’ta yaymağa çalıştığı hakikatin hakkıyla değerlendirileceği” inancıyla röportajın Avrupa’da yayınlanmasını ister (Keddie 1972: 397, 412-3).

Marx, fırka bilincinden “evrensel duruşnoktası”na geçerek evrensel bir kimlik ve fiilî halleriyle ümidini kestiği Yahudilik ve Hıristiyanlığın “insani öz”üne dayalı evrensel bir kurtuluş yolu arar. Böylece *inanç/din* yerine *ekonomi/sınıf* parametresince belirlenen bir ideoloji kurarak geleneksel Katolik/Protestan, Yahudi/Centil ayırımlarının yerine “proleter/burjuva” ayırımını geçirir. *Komünist Manifesto*’nun başında bütün yazılı tarihi, “sınıf mücadelelerinin tarihi” olarak tanımlayan Marx, çeşitli sıfatlar altında “zâlimler ile mazlumlar” arasında süregelen tarihî mücadelenin çağdaş kapitalist toplumda “proletarya ile burjuvazi” arasındaki mücadeleye dönüştüğünü belirtir (Tucker 1978: 474).

Bu bakımdan Marx’ın da Afgânî’nin de ortak hedefi, evrensel özgürlüktür. Ancak Marx, yeni evrensel politik kimliğin belirleyicisi olarak *din* yerine *ekonomiyi* alırken Afgânî, *medeniyeti* aldı. Rousseau gibi Marx’a göre gerek Fransız düşüncesinin ürünü *medeniyet,* gerekse de Alman düşüncesinin ürünü *kültür,* aslında insanı özgürleştirmekten çok daha da yabancılaştırmaya yarayan modernliğin, yani kapitalizmin, toplumun üstyapısını oluşturan özgül formlarından başka şeyler değildi (Meyer 1969: 47-73). Bu yüzden o, toplumun altyapısı olarak *ekonomiyi,* siyasî güç ilişkileri ve özgürlük mücadelesinin temel alanı olarak aldı. Hâlbuki Afgânî, Guizot’dan ilhamla benimsediği maddî *medeniyet* kavramının aslında modern dünyada tahakküm ilişkilerinin daha da artmasına yarayacağını fark edemedi, siyasetin öncelik ve belirleyicilik

taşıdığı geleneksel Şarklı zihniyetince toplumun üstyapısı olarak medeniyeti, iktidar mücadelesinin temel alanı olarak aldı.

O zamana kadar "müminler/kâfirler" arasında süren evrensel hak mücadelesi, artık birincisinde proletarya/burjuvazi, ikincisinde Şarklılar/Garplılar arasında cereyan edecekti. Bu ayırım, aslında Haçlı Savaşları esnasında Müslüman Arapları *Saraken (Şarkiyyîn),*yani *Doğulular* olarak adlandıran Franklardan, Batılı Hıristiyanlar-dan geliyordu. ingiltere için kullandığı *mütegallip* kavramından da anlaşılacağı gibi, erken modern Avrupa'da kimlik kaynağı olarak dinin medeniyete dönüşümünü anlatan Guizot'dan ilham alan Afgânî (1980: 43) için karşılaşma, artık Haçlı Savaşlarında olduğu gibi Doğulu ve Batılı iki din değil, aslında iki zihniyet ve dünyagö-rüşünü temsil eden iki medeniyet arasındaydı. Çünkü "zafer/hezimet" diyalektiğine dayanan Haçlı Savaşları gibi geleneksel savaşlara karşılık modern medeniyetsel mücadelenin doğasında tahakküm ilişkisi yatıyordu.

Afgânî'nin nihaî hedefi, dinî üst-kimlik yerine medeniyetsel üst-kimlik kurmak, geleneksel "mümin/kâfir" ayırımını modern "Şarklı/Garplı" ayırımına çevirmekti. Ona göre bu zulüm çağında Şark'ı oluşturan tüm topluluklar, haklarını koruyabilmek için birbirlerini ayıran milliyet, mezhep ve kültür *(el-cinsiyye vel-meşreb ve'l-'âdât)* farklılıklarını aşarak ortak bir payda altında birleşmek ve hareket etmek zorundadırlar. Onun bulunduğu hemen hemen her ülkede çevresine çeşitli din, mezhep ve meşreplerden kişilerin toplanması ve onunla kader birliği etmesinin sebebi de modern çağa özgü bu dinler-üstü birlik arayışıdır (Keddie 1972: 84, Kedourie
1966: 13-9).

A. Dünyayı Açıklamadan Değiştirmeye

Yukarıda Afgânî'nin XIX. asır islâm dünyasında *niçin* ve *nasıl* bir medeniyetsel üst-kimlik kurmayı hedeflediğini gördük. Şimdi onun, bu kimliği sağlayacak *asabiyet* veya *bilinci* nasıl oluşturmayı tasarladığına bakalım. Yeni bir *asabiyet* yaratma sürecinin başlıca iki aşaması vardı: Birinci ve esas aşama, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak islâm'ın teoloji veya sivil dine dönüştürülmesi, ikincisi, ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadı. Daha genel olarak bakıldığında Şark'ın uyanışı, zincirleme olarak yeni bir Şarklı kimliğinin, bu da bir Şark medeniyetinin oluşumunu, bu da politik bir devrimi, bu da islâm'ın yeni bir dünya kurmak üzere mazlum kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmesini, bu da dinin eleştirisini ve bu da felsefenin işlevinin revizyonunu gerektirmektedir.

Vahy edilmiş bir dinin kılavuzluğundan yoksun antik Yunan gibi yerlerde felsefe, dünyayı açıklamak suretiyle yeni bir toplumun kuruluşuna hizmet edebileceği gibi kurulmuş bir toplumda haksızlık hisseden muhalif gruplar için alternatif bir açıklama işlevi de görebilir. Haksız dünyayı açıklamaya çalışan epistemoloji-yönelişli felsefenin Yahudiler, Almanlar ve Şî'îler gibi meşrûiyet ve kimlik krizine tutulmuş topluluklarda öne çıkması bu bakımdan bir tesadüf değildir.

Bu anlamda Şehristânî (1998)'nin ünlü eserinde olduğu gibi, islâm literatüründe vahy edilmiş din ve dinî topluluklar anlamına gelen *milel* (milletler) karşısında *nihal* (nihleler) olarak adlandırılan *felsefeler* veya Protestanlık ve Şî'îlik gibi *teolojiler*, haksızlıklara açıklama sunan alternatif öğretileri simgeler. Ancak haksızlık hissinin artışı, dünyayı açıklamadan değiştirme arayışına, bu da felsefe veya teolojinin ideolojiye dönüşmesine yol açar; çünkü *felsefe/teolojijnin* işi dünyayı *açıklama, ideolojinin* işi ise dünyayı *değiştirmedir.* Örneğin Calvin'in öğretisi, dünyaya alternatif bir açıklama getiren geleneksel teolojilerden farklı olarak eylemci yönelişinden dolayı Ba-tı'daki ilk *ideolojik* hareket sayılmıştı.

Marx da dünyayı açıklamaya odaklanmış geleneksel felsefeyi sefaletle eleştirdi; ona göre felsefe, zulme batmış dünyayı değiştirme kabiliyetini kaybetmişti. Artık dünyayı olduğu gibi anlamaya çalışan "spekülatif felsefe"den onu değiştirmeye yönelen "pratik felse-fe"ye geçiş zamanı gelmişti. Diğer taraftan felsefe yanında "gerçekliğin tahrifi" olarak gördüğü

teoloji ve ideolojileri de reddeden Marx, bilimsel temeliyle evrensel geçerliğini iddia ettiği öğretisini *praksis* olarak adlandırdı. Onun *praksis* kavramıyla ifade ettiği "teori/pratik birliği" anlayışına göre, nihaî amacı realiteyi değiştirmek olan felsefe, dünya hakkında yeterli bir telakkiye ulaştıktan sonra kendisini realiteye dönüştürerek misyonunu tamamlayacak ve kendi kendisini ilga edecektir. Tarihin hizmetindeki bu felsefenin doğrudan işi, çökmüş olan öbür dünyanın hakikati yerine bu dünyanın hakikatini -yani dinini- kurmaktır.[150]Seküler bir din olarak Marksizm'in mesihçilik açısından en iyi yorumu Heidegger'in öğrencisi ünlü Alman filozofu Karl Löwith (Turner 1999: 57-65) tarafından yapılmıştır[151]

150 Tucker 1978: 53-4, Avineri 1972: 134-139. Felsefeden ideolojiye geçiş süreci hakkında daha geniş bilgi için, Mah 1987.

151 Luther'in başlattığı Reformasyon, Hıristiyanlığın içinden, Aydınlanma ile dışından yenilenmesi girişimini temsil ediyordu. Marx'ın temel fikrî kaynaklarını oluşturan Hegel ve Feuerbach da daima Luther'in Hıristiyanlığın reformu misyonunu sekülerizmle tamamlamayı özlemişlerdir. "Luthercilerin sonuncusu" olarak tanımlanan Marx'ın Hıristiyanlığı seküler doğrultuda dönüştürme projesi, Hegel ve özellikle Feuerbach'ın Hıristiyanlık eleştirisiyle doğrudan bağlantılıdır (Avineri 1972: 202, Robertson 1970: 185). Nitekim bizzat Marx'ın da vurguladığı gibi, Dahrendorf'a göre XIX. yüzyılda Alman sosyolojisi dinin eleştirisinden, toplum eleştirisine ve teoriden pratiğe vurguya geçerek doğmuştu (Tucker 1978: 53). Aydınlanma tarafından güvenin sarsılmasıyla dönüştürülmesine zemin hazırlanan Hıristiyanlık, XIX. asır Fransız ve özellikle Alman sosyolojisi, başlıca Marx tarafından kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmüştü; Hegel, Aydınlanma ile Sosyoloji arasındaki köprüyü temsil ediyordu. Marksizm'in Hıristiyan eskatolojinin tahakkukunu temsil ettiği, Karl Löwith, Eric Voegelin, Lucien Goldmann, Alasdair MacIntyre gibi önde gelen çağdaş Batılı entelektüeller tarafından vurgulanmıştır. Kanaatimizce Marx'ın misyonunun gayesi, ikiz iktidar aygıtları olarak Kilise ve Devlet'in ortadan kaldırıldığı bir halk dini *(lay religion)* sayesinde "insanın kurtuluşu"nu sağlamaktı.

Sünnî islâm dünyasında Gazâlî ile meşrûiyet krizinin giderilmesiyle kelamla bütünleşen felsefenin varlık sebebi kalmamış, buna karşılık iran'da felsefî faaliyet devam etmişti. Nitekim Afgânî'ye göre islâm dünyasının iran kültürü bölgesinde modern zamanlara kadar felsefî gelenek canlı kalmıştır; hâlbuki Arapça konuşulan bölgelerde felsefe, gerçekte asırlar önce ölmüştü. Reşîd Rızâ (1931: 79) da genel hatlarıyla Afgânî'nin eski ve modern felsefe ile tasavvufun bir karışımı olduğunu belirtir (Ayrıca, Keddie 1972: 86).

Afgânî, ilk gençlik yıllarında Irak'ın kutsal şehirlerindeki geleneksel eğitimi sırasında felsefeye düşkünlüğünden dolayı mollalar tarafından dışlanmıştı (Keddie 1972: 17). Bu sırada ibni Sînâ ve Nasîreddîn Tûsî gibi filozofların eserleriyle tanışan Afgânî'nin bağlandığı Şeyhîlik, felsefede daha da derinleşmesine vesile oldu. Gerek okuduğu kitaplar, gerekse yazılarından anlaşıldığı kadarıyla o, Fârâbî (870-950), ibni Sînâ (980-1037), ibni Bâcce (10951138), Sühreverdî (1097-1168), Nasîreddîn Tûsî (1201-1274),
Mîr Dâmâd (?-1631), Molla Sadra (1571-1640) gibi genelde iranlı, belli başlı bütün Müslüman filozoflardan yararlanmıştır.

islâm dünyasının geri kalışının temel sebebi olarak "felsefenin ih-mali"ni gören Afgânî, hayatını islâm dünyasına felsefenin önemini anlatmaya adayacaktı. istanbul'dan kovulmasına yol açan nübüvvet hakkındaki konuşmasından sonra ise felsefenin önemini anlatma üslubunu bulunduğu Müslüman ülkelerin ortamına göre ayarladı.

Bu konuda daha ileri adımı 1871-79 yılları arasında bulunduğu Mısır'da attı. O zamanki tanıklar, Afgânî'nin başta gelen yeniliklerinden birinin Mısır'daki derslerinde ibni Sînâ ve Tûsî gibi iranlı islâm filozoflarını anlatmasındaki ısrarı olduğunda müttefiktirler. Bu felsefe vurgusu, özellikle en yakın talebesi Muhammed Abduh üzerinde derin etkiler bırakmıştı. Afgânî (1987: 62), Mısır'daki makalelerinde "Hakîmü'ş-Şark (Doğu'nun Filozofu)" ve "el-feyle-sûfu'ş-şehîr (ünlü filozof)" gibi lakaplarla lanse edilmişti. O, 1979 sonu ile 1882 yılları arasında bulunduğu Hindistan'da din eleştirisinden felsefeye geçmek için en müsait zemini bulmuştu; çünkü kendisinin de vurguladığı gibi Hindistan, kadim dünyanın ilim ve hikmet merkeziydi. Felsefe ruhunun bir topluma yerleşmesi, bilimsel ve medenî

gelişmenin temel şartıdır; dolayısıyla toplumların inhitatı da temelde bu ruhun kaybının sonucudur ona göre. Öyle ki istanbul'daki son günlerinde kendisine niçin evlenip çoluk-çocuğa karışmadığını soran bir Şamlıya oldukça bozulan Afgânî, şöyle demişti: "Felsefe ruhu, bu topluma nüfuz etmemiş."[152]

152 Keddie 1983: 104-5; 1972: 86, 90, 101-108, 402; Kedourie 1966: 9.

Afgânî, "Felsefenin Faydaları" başlıklı yazısında olduğu gibi, hayatı boyunca Müslüman dünyaya insan hayatına nihaî kılavuz olarak felsefenin önemini anlatmak için çırpınırken "hangi felsefe" sorusuna da gelir (Keddie 1983: 120-22). Onun bu konuda da ilham kaynağının Fârâbî olduğu görülür. Fârâbî, felsefenin Eflatun ve Aristo'dan kendilerine kadar geldiğini, her ikisinin felsefî araştırmalarının sonuçları yanında aynı zamanda bu sonuçlara götüren süreçleri ve zaafa veya yokluğa düştüğü zaman felsefeyi diriltmenin tarzını da göstermişlerdi (Najjar 1961: 64).

Afgânî'ye göre Müslüman filozoflar Aristo'dan aldıkları felsefeyi skolastik ve dogmatik hale getirdikleri için islâm dünyası geri kalmıştı. Klasik islâm felsefesi, oldukça teknik, soyut konuları ve ağır terminolojisiyle dar bir zümreye inhisar ederek gerçek hayata yabancılaşmış, kendisinden beklenen, dünyayı daha güzel ve yaşanabilir kılma işlevini ifadan aciz kalmıştır. Hâlbuki felsefenin işi dinamik bir yönelişle reel dünyanın problemlerine çözüm bulmaktır. Böylece o da aynı Marx gibi geleneksel felsefeyi sefaletle, spekülasyona boğularak reel dünyanın problemlerine sırt çevirmekle eleştirir. Namık Kemal (2005: 254) de klasik kozmogonik akıl teorisine karşı benzer bir tepki gösterecekti. Bu yüzden Marks'a olduğu gibi Afgânî'ye göre de felsefenin önce dinin eleştirisi, sonra ideolojiye dönüştürülmesi yoluyla yeni bir dünya kurmaya yönelik devrimci işlevini görme zamanı gelmişti.

Yeniden dünyayı değiştirmeye hazırlanan felsefe, başta dinin eleştirisine hizmet edecekti. Marx, dinlerin, insan hayatının düzenlenmesi ve sürdürülmesi bakımından önemini belirtmeden önce dinin eleştirisinin bütün eleştiri sürecinin çıkış noktasını oluşturduğunu ve Almanya için din eleştirisinin büyük ölçüde tamamlandığını belirtir (Tucker 1978: 53). Geleneksel dinlerin birleştirici-liklerini kaybettikleri kanaatinden doğan

ideolojileşme yoluyla yeniden özdeşleşme arayışı, tabiatıyla dinlerin birleştiriciliklerini nasıl kaybettiklerinin eleştirisinden yola çıkar.

Bütün ilâhî dinler, aslında tam eşitlikçi bir toplum vizyonuyla gelmekle birlikte zamanla sosyal tabakalaşma ile eşitsizlik ve cemaat ile Tanrı arasında aracılık iddiasındaki bir din adamları sınıfı zuhur etmektedir. Roma'daki Hıristiyanlar veya islâm'daki Şî'îler örneğinde olduğu gibi sosyal olarak marjinal topluluklarda dayanışmayı yönlendirme gibi sosyal işlev görmek üzere ortaya çıkan bu din adamları sınıfı, zamanla Kilise örneğinde olduğu gibi cemaat üzerinde Tanrı adına bir iktidar kullanımını kurumsallaştırmaya yönelmektedir. Marks'a göre insanın nihaî kurtuluşu, yabancılaşmasının temel müsebbibi olan isa, Kilise ve Devlet gibi, Tanrı ve nihaî hürriyet ile insan arasına giren ajan ve aygıtları ortadan kaldırmasına bağlıdır (Tucker 1978: 32). O, Hıristiyanlığın yozlaşa-rak Kilise ve daha sonra Devlet gibi bir iktidar aygıtına dönüşmesinden ve dolayısıyla insanın özüne yabancılaşmasından temelde dindaşı Yahudileri sorumlu tutar.

islâm'da Hıristiyanlık'taki ruhban sınıfının karşılığı Şî'îlikte bu-lunmaktaydı; sünnî islâm'daki "karizmatik ümmet"e (Watt 1960) karşılık Yahudilik, Hıristiyanlık ve Şî'îlikte "karizmatik liderlik"anlayışı geçerliydi. Safevîler dönemindeki hiyerarşik örgütlenmeyle Şî'î ulemâ, Sünnîlikte olmayan bir ruhanî otorite kazanmıştı (Tafsilat, Arjomand 1985, Moussavi 1996, Zwemer 1944, 1946). Nitekim bugün ingilizce literatürde kullanılan Şî'î ruhban *(Shi'ite clergy)* deyimi de bunu gösterir. Bu sebeple Marx ve Afgânî gibi aydınlar için din eleştirisi, aslında din adamlarının eleştirisi anlamına geliyordu. Dinlerin eşit fertler arasında erdem yarışına dayalı bir topluluk kurma misyonunun önemini vurgulayan Afgânî (1955: 80-2) bu açıdan Yahudilik ve Hıristiyanlığı eleştirir. Daha önce Muhammed b. Zekeriya Râzî gibi deistlerle Afgânî'nin bu vahy edilmiş dinleri eleştirmeleri arasında benzerlik dikkat çekicidir
(Bedevî 1993: 241-43).

Yahudiler, diğer din mensuplarına karşı ırk üstünlüğü iddiasında oldukları, Hıristiyanlar ise Tanrıyla insanlar arasında aracılık iddiasındaki ruhbanlık sayesinde sınıflaşma yarattıkları için dinlerinin eşitlikçi özlerine gölge düşürmüşlerdir. islâm ise ırk ve sınıf üstünlüklerine son veren, eşitlikçilik prensibine dayalı yegâne dindir. Ancak o, tıpkı Râzî gibi Hıristiyanlık'taki ruhban sınıfının iktidarını eleştirirken aslında bir yandan Şî'î ruhbanını, öte

yandan da islâm tarihindeki Sünnî ulemânın sosyal gücünü eleştirir. Bazı otobiyografik yazılarında onun 15-20 yaş arası öğrencilik döneminden itibaren ders aldığı Şî'î ulemâya bir tepki geliştirdiği, daha sonra bu tepkiyi Sünnî ve diğer dinlerden bilginlere de teşmil ettiği görülmektedir (Keddie 1972: 37). Onun Türkiye'de etkilediği en önemli isimlerden Abdullah Cevdet de "zıllullâh" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) sayılan Halife Sultan Abdülhamid'e ve "softalar" olarak tanımladığı ulemâya tepki sonucu deizme kaymıştı (Hani-
oğlu 1984: 176, 335-38).

Gerek Batı, gerekse Doğu'da modern çağ, hızla değişen dünyanın yol açtığı şüphecilik kasırgasının etkisiyle inançların kökten sarsıldığı çağdı. Fransa'da Ernest Renan, Osmanlı'da Abdullah Cevdet gibi dinî bir eğitimle yetiştikleri halde zamanla dine inancını kaybeden birçok aydın vardı. Afgânî de bu dünyanın bir çocuğu idi; o, zaman zaman olduğu gibi bireysel, manevî bir bunalımla inancını kaybetmiş değildi. Onun hayatı boyunca farklı kültür çevreleriyle teması, özellikle 1857-61 yıllarındaki Hindistan deneyimi, inançları üzerinde sarsıcı etkiler yaptı. 1870'lerde Mısır'da onu tanımış olan Suriyeli Selim Enhûrî'ye göre bu dönemde Afgânî, dehrîliğe (materyalizm) -veya en iyimser tahminle senkretik misti-sizme dayalı bir şüpheciliğe- kaymıştı (Keddie 1972: 17-30). Paris' de Renan dışında kimlerle temas ettiği ve kimlerden etkilendiği henüz tam olarak malûm değildir. Fakat Reşîd Rıza'nın *el-Menâr* da Mustafa Abdurrrâzık'tan aktardığı gibi, XIX. asırda yeni bir dünya kurmak özlemindeki ideolog ve devrimcilerin kabesi haline gelen Paris'e yolculuğu, Afgânî'nin dinî inancını kaybetmesinde bir dönüm noktası olmuştur: " (Paris'e vardıktan sonra) dine karşı bir isyankâr haline geldi ve onun bilim, akıl ve medeniyetin düşmanı olduğuna inanmaya başladı. O kadarki Renan'ın islâm'a saldırısını gönül rızasıyla kabullendi" (Kedourie 1966: 16-17, 46).

Tolerans ve sekülerizmin giderek yaygınlaştığı Batı'daki hür dü-şüncelilerin sapkınlık ithamlarını göğüslemeleri belki daha kolaydı. Ancak hayatının erken dönemlerinden itibaren Afgânî, Batı'dakin-den çok daha sıkı bir dinî-toplumsal kontrolün geçerli olduğu Müslüman ortamda sapkınlık olarak görülecek yenilikçiliğin doğuracağı sakıncaların bilincine varmıştı. Dolayısıyla amacı gerektiğinde dindar görünerek sosyo-politik

işlevleri bakımından dini kullanmaktı. Bu bağlamda Abduh'un Afgânî'ye yazdığı bir mektubunda geçen kilit bir cümle dikkati çeker (Kedourie 1966: 45, 52): "Biz şu anda senin sağlam yolundayız. Dinin başını ancak dinin kılıcıyla keseceğiz. Dolayısıyla sen bizi gördüğünde, rükû' ve secde halinde zâhid ve âbidler olarak görürsün; Allah'ın emirlerine asla isyan etmeyen ve yapmakla emrolundukları her şeyi yapan. Ah! Umut olmasa hayat ne kadar kısır olurdu."

Bu tavır, açıkça Fârâbî'nin *takiyye,* yani Müslüman cemaatten uzak düşmemeleri için filozofların dışsal şer'î vecibeleri ifa etmeleri gerektiği tavsiyesine uyar (Leaman 2002: 173). Bununla birlikte gene de Afgânî'nin inancını kaybettiğini tamamıyla gizlemesi mümkün değildi, kamusal ortamlarda dindar göründüğü halde gerçekte islâmî inanç ve pratikle alakası olmadığına ilişkin birçok gözlem rivâyet edilmişti (Keddie 1972: 91, 142, 397-403). Özellikle ömrünün son döneminde din hakkında *reybî (skeptical)* ve *kel-bî (cynical)* eğilimleri zirveye çıkmıştı (Kedourie 1966: 14-5). Ancak tabiatıyla araştırmacıların işi, onun kişisel olarak islâm'a *ne kadar* inandığı ve yaşadığından çok onu ideolojik bakımdan *nasıl* dönüştürmeyi ve kullanmayı tasarladığını sosyal bilimsel perspektiften tespittir.

Görünüşte gerek Marx, gerekse Afgânî eleştirilerinde "din ile tedeyyün" arasındaki farkı dikkate almışlardı. Aşağı-yukarı XIX. asırdaki tüm Müslüman aydınların dile getirdiği "bugünkü bunalımın bizzat islâm yerine Müslümanların onu yanlış anlama ve uygulamalarından kaynaklandığı" ortak tezini bir ölçüde Afgânî'de de bulmak mümkündür. Örneğin Milson (1968: 305), Kedourie' nin ithamlarına karşı Abduh'un "dinin başını kesmek"le ilgili sözünü bu bakımdan tevil eder. Ona göre Afgânî ve Abduh, burada, aslında "saf, ideal din" ile "yozlaşmış, geleneksel din"in başını kesmeyi kastetmektedirler. Milson, bu tezine destek için de *el-Urve-tul-Vüskâ'*daki bazı makalelere atıflar yapar. Oysa Afgânî'nin bu gibi kritik konulardaki gerçek kanaatlerini ancak özel vesilelerde dile getirdiği bilinmektedir. Keddie (1972: 178)'nin de belirttiği gibi onun ırk ve sınıf üstünlüklerine dayalı Yahudilik ve Hıristiyanlığa karşı islâm'ın eşitlikçilik ve akılcılığını vurgulaması veya kitabının sonunda ideal-yaşanmış ile tarihî islâm arasında açıkça ayırım yapması, aslında bir zamanlar ideal olarak yaşanmış deskriptif bir islâm'dan çok, normatif bir islâm'ı yansıtmakta,

yani o, aslında gelecekte hayata geçirmeyi özlediği islâm’ı tasvir etmektedir.

Bu noktada “fundamentalizm/modernizm, romantisistik/rasyo-nalistik “altın çağ” ve gerçekleşmiş/fütüristik eskatoloji” ayırımlarına tekabül eden Sünnî ile Şî’î modernizm arasındaki kritik fark ortaya çıkar. Onlar (fundamentalistler, BG), tasarladıkları Yeni Dünya’yı bir “altın çağ” olarak tasavvur ettikleri takdirde genellikle kaybolan saflığa dönmeye yönelik restoratif bir ruhla yola çıkarlar. Yok, eğer (modernistler, BG) mutlu ölüler ya da uzaktaki muhteşem bir semavî ada ülkesini tasavvur ettikleri takdirde, daha baştan talihsiz bir geçmişi talihli bir gelecekle dengelemek için yargılayıcı bir tutumla hareket ederler” (Schwartz 1987).

Abduh veya Rıza gibi Sünnî modernistler, gerçekleşmiş eskato-loji anlayışıyla Asr-ı Saadet veya Asr-ı Zehebî olarak anılan “altın çağ”ın, ideal islâm’ın geçmişte yaşandığını kabul ettikleri için fun-damentalistik bir vizyonla bu ideal islâm’a dönüş hedefini benimsemişlerdi. Oysa Afgânî için anadamar Şî’îliğe özgü fütüristik es-katoloji bakış açısından tarih askıya alındığı için islâm hiç yaşanmamıştı. Bu yüzden de ideal islâm’ın yaşanacağı altın çağ, funda-mentalist/romantisistlerin öngördüğü gibi *geride* değil, modernist/ rasyonalistlerin öngördüğü gibi *ilerideydi*, onun için.

Bu geriye *(retrospective)* ve ileriye *(prospective)* yönelik ütopyacı-lıklara karşılık onları buluşturan ortak nokta, islâm’ın “burada ve şimdi”den koptuğu kanaatinden kaynaklanan bugünün gerçeğine karşılık verecek bir din/ideoloji arayışıydı; aralarındaki entelektüel işbirliği, bu kader birliğinden ileri geliyordu. 1258’ten sonra iranlı Şî’îlerde açık, Sünnî Araplarda ise örtük olarak tarihin askıya alınması, Cemâleddîn Afgânî ile Muhammed Abduh’u, islâm’ın dönüştürülmesi projesinde işbirliğine sevk etti. Nitekim Hegel ile Marx arasındaki zımnî işbirliği de, Almanlar ile Yahudiler arasındaki tarihî kader birliğinden, anadamar Avrupa içindeki ortak marjinallik hissinden ileri geliyordu.

işbirliği, söz konusu iki isim arasında olduğu gibi aynı zamanda bir işbölümünü gerektiriyordu. Hegel, Marksist praksisin dünyayı açıklamak için gerekli *teorik* altyapısını, Marx ise dünyayı değiştirmeye yönelik *doktrin* kısmını sağlamıştı. islâm’ın reformu projesinde de Afgânî, *plan*, Abduh ise *program* kısmını üstlendi. Diğer bir açıdan bakıldığında Afgânî,

islâm’ı, dayanışma ve siyasî bağımsızlık yoluyla acil bekâ amacını sağlayacak “sivil din”e, Abduh ise uzun vadeli bekayı sağlayacak “politik din”e dönüştürme işini üstlenmişti. Abduh ve Rıza’nın bütün görüşlerinin arkasında Afgânî vardı. Dinin reformunda onun işaret ettiği noktaları sonra Abduh ve daha sonra da Rıza geliştirmişti.

Bu işbölümü, gerek ibni Haldun’un “nesep ile sebep asabiyeti” ve “toplum ile hükümet dinamikleri”, gerekse de Gentile (2006)’ nin “sivil ile politik din” arasında yaptığı ayırıma bakarak daha iyi anlaşılabilir. ibni Haldun (t.y.: 148-68, 219)’a göre kısaca *bedâvet (göçebelik)* aşamasında *riyaset/toplum* veya *sivil toplum,* bireylerin bekâ için temel fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak üzere dayanışma, *hadâra (medeniyet)* aşamasında *mülk/hükümet* veya *politik toplum* ise hemcinslerinin şerrinden korunma arayışından doğar. Bu bakımdan Afgânî’nin hedeflediği gibi, artık ikincil seferberlik gücünü kaybetmesi durumunda evrensel dinin dönüştürüleceği sivil din, birincil seferberlik, dayanışma sayesinde bekaya yarayacaktır; çünkü insan topluluklarının en temel güdüsü bekadır. Sivil din sayesinde bu öncelikli hedef “bekâ”nın sağlanmasından sonra ise beşerî dünyada ekstra, manevî “itibar” ihtiyacını karşılayacak politik din gelecektir.

B. Sivil Din Arayışı

Daha yakından bakıldığında yeni bir medeniyetsel üst-kimlikte bütünleşecek alt-kimlikleri dönüştürecek *asabiyet*i yenileme sürecinin başlıca iki aşaması vardı: *Birinci* ve esas aşama, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak dinin (islâm) teoloji veya sivil dine dönüştürülmesi, *ikincisi,* ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadı. Bu noktada “sivil” ile “politik din”in anlamlarını netleştirmekte fayda vardır. Aslında ikisi de aynı *şehir* anlamına gelen Latince *city* ile Yunanca *polis* kelimelerinden türediğine göre aralarındaki fark nedir? Bilindiği gibi burada *şehir* ile kasd

edilen siyasî topluluktur. Kanaatimce ikisi arasındaki fark, şehrin çapının büyümesi ve küçülmesinden kaynaklanır. Diğer bir deyişle bunlar, Max Weber'in *synoecism* olarak atıf yaptığı politik toplumun dönüşmesi tarzıyla ilgilidir.

insanlık tarihinde politik toplumun küçülmesi ve büyümesinin çevrimsel bir seyir izlediği söylenebilir. *Sivil* veya *sivik din*, kısaca, küçülen politik topluma kutsal-moral temel, daha büyük bir dinî topluluktan ayrışan ulusal bir topluluğa *asabiyet* sağlamak üzere dönüşen dindir. Rousseau'nun (Gentile 2006: 18) belirttiği üzere, Avrupa'da çözülmesi mukadder Hıristiyan Cumhuriyeti'nden ulusal cumhuriyetlere dönüşüm sürecinde görüldüğü gibi. Politik din ise Avrupa'da XIX. ve XX. asırda görüldüğü gibi ulusal-politik ayrışma döneminin ardından yeniden üst bir politik kimlik altında birleşmeyi sağlayan Marksizm gibi ideolojilerdi.

Rousseau'nun "sivil din"in amentüsü olarak uyarladığı (Gentile 2006: 18) gibi dogmaları öz, basit ve açık olması gereken sivil din, deizme dayanıyordu. Şu halde sivil din, evrenselden ulusal kimliğe indirgenmiş, "paganlaştırılmış" dindi. Bu bakımdan ya Yahudilik gibi haddizatında dinler veya Protestanlık ve Şî'îlik gibi dinî fırka veya alternatif teolojiler, sivil din olarak işler. Örneğin Kalvinizm, evrensellik iddiasındaki karmaşık Katolik teoloji içinde basitleştirilmiş bir teoloji, sivil din olarak belirdi. Sivil dine dayalı bir ulusal kimlik arayışındaki Herder ve Fichte gibi Alman aydınlarının bu bakımdan Yahudiliği değerlendirmeleri ve Hegel ve Nietzsche gibi aydınların antik pagan Yunan dinine özlemle bakışları tesadüf değildir (Robertson 2001: 157-63). Ihalainen (2005)'in çalışmasının gösterdiği gibi Avrupa'da önce Ortodoksluk, sonra Protestanlık ile kısmî reformasyondan geçen Hıristiyanlığın evrenselliği ulusal kimliklere indirgendi; böylece din-içi ötekileştirmenin ürünü Hıristiyanlığın sivil yorumları, Avrupalı ülkelerin ulusal kimliklerini geliştirerek ayakta kalmalarını sağladı.

Batı'da Kalvinizm gibi islâm'da Şî'îlik de ideolojiye dönüşecek yegâne teoloji-sivil dindi. Onun gibi hem Türk, hem Şî'î olan Af-gânî'nin arkadaşı Ahmet Ağaoğlu'ya göre Şî'îlik, iranlıların islâm-öncesi dinleri Zerdüştlüğe dayanan, iran ulusal kimliğine uyan bir sivil dindir ve bu sebeple o, yegâne ayrılıkçı Müslüman ulustur (Shissler 2003: 86). iran, islâm'ın sivil yorumunu temsil eden Şî'î-liğe dayalı ulusal kimlik sayesinde ayakta

kalmış, Fatımîler ise geleneksel Şî’î teolojiyi batınilik sayesinde ideolojiye dönüştürerek saf bekanın ötesine geçen tarihî aktör olmuşlardı. Şî’îlik zaten bir sivil din olduğundan Afgânî’nin amacı, bizzat -Sünnî- islâm’ı da sivil din haline getirmekti; çünkü nihaî amacı Sünnî ve Şî’î, geleneksel dinî-mezhebî ötekileştirmeleri aşacak yeni bir medeniyetsel öteki-leştirmeydi. O ve çömezi Abduh, islâm’ın önce sivil, sonra politik bir dine dönüşerek sağlayacağı asabiyetle alt-ulusal kimlikten üst-medeniyetsel kimliğe ulaşmayı hedefledi. Onların “dinin başını dinin kılıcıyla kesme” sözüyle kasd ettikleri, açıkça, zahiren dindar görünerek yozlaşmış gördükleri dini bu şekilde ideolojiye dönüştürmekti.

Afgânî (1955: 80-5), ikisi de Protestan olan, kapitalizmin dinamiği olarak “Protestan ahlakı”nı tespit eden Weber’den önce Gui-zot’nun “Protestanlaşma ile medenileşme” arasında kurduğu ilişkiden başlıca iki sonuç çıkarmıştı. Birincisi, Protestan reform hareketi sayesinde kutsal kitabın doğrudan halka açılmasıyla ruhban sınıfının iktidarı kırılmış, ikincisi, bu “bilinçlenme” sayesinde dinin total-evrensel gücü kısılarak uluslara yön veren “medeniyet” gibi

yeni bir sembol-sisteminin doğuşuna zemin hazırlanmıştır.[153]Afgânî (1955: 82), burada ilginç bir şekilde Luther’in reformuyla aslında islâm dinini taklit ettiğini söylerken diğer taraftan yakın çevresine, islâm’ın, kronolojik olarak Hıristiyanlığın altı asır gerisinde olduğunu ve zamanı gelince benzer şekilde reforma uğrayacağını söylüyordu (Kudsi-Zadeh 1971: 11). Görünüşteki bu çelişki şöyle izah edilebilirdi: Ona göre Luther’in reformunda örnek aldığı islâm, aslında Şî’îlikti; Şî’îlik gibi bir bütün olarak islâm da reformdan geçmek zorundaydı. Bir Şî’î olarak Afgânî’nin -sünnî- islâm’ da Luther’in rolünü oynama niyeti bundandı.[154]Glaudell (1996)’in incelemesi de onun sünnî islâm’da reform vizyonunun “içtihat, taklit, cihat” gibi Şî’î geleneğe özgü kavramlara dayandığını açıkça gösterir (Ayrıca, Masroori 1999).

153 Afgânî, aynı görüşlerini ömrünün son yıllarında istanbul’daki sohbetlerinde de dile getirmiştir (Mağribî’den aktaran, Keddie 1972: 391-2).

154 Mustafa Sabri 1981: I/144, Hourani 1993: 122, Keddie 1972: 179.

Şu halde dinin reformu, Afgânî için haddizatında bir amaç değil, onu ideolojiye dönüştürmek için bir araçtı. Bu, onun, din hakkında *er-Redd ‘ale’d-Dehriyyîn*de dile getirdiği nisbeten ölçülü resmî düşüncelerin ötesinde, Kedourie (1966)’nin derlediği gayr-i resmî görüşlerinde ve Ernest Renan (1823-1892) ile görünüşteki polemiğinde görülebilirdi. Afgânî, 1883’ün başında “Hakîmü’ş-Şark” olarak gittiği Paris’de tanıştığı Renan ile yaptığı sohbetlerde onun islâm dini ve kültürü hakkındaki mevcut önyargılarını pekiştiren bir “özeleştirel (!)” tavır sergiledi ve “gözüne girmeyi başararak” ona islâm’ı bilim ve felsefeye karşı yobazlıkla suçlayan meşhur konuşması için ilhamı verdi.[155]

155 Mustafa Abdurrâzık, Renan’ın bu konudaki sözlerini, Afgânî (1980: 23-4)ile Abduh’un çıkardığı *el-’Urvetü’l-Vüskâ’nIn* sunuşunda Arapçaya tercümeederek aktarır. Bir Katolik medresede yetişerek seçkin bir Hıristiyan tarihçisiolan, fakat daha sonra inancını kaybeden Ernest Renan’ın önce 29 Mart1883’te Sorbonne’da verdiği *L’Islamisme et la Science* (islâm ve ilim) başlıklıkonferans, daha sonra 18 Mayıs 1883’te *Journal des Debats de* makale olarakyayınlanmıştı (Kedourie 1966: 41-4).

Burada Renan (1896), din ve tedeyyün ayırımı yapmaksızın islâm’ı mutlak anlamda medeniyet düşmanı bir Sâmî dini olarak kınıyordu. Afgânî’nin aynı dergide yayınlanan Renan’a iltifatlarla dolu cevabı ise itiraz yerine tam aksine onun argümanlarını teyit

ediyordu (Keddie 1983: 181-187; 1972: 195-6). Burada onun islâm lehine yaptığı yegâne müdafaa (!), Renan’ın münhasıran islâm’a yönelttiği ithamları Hıristiyanlık dâhil bütün dinlere teşmil etmekti. Müslüman kitleye hitap eden *er-Redd ‘ale’d-Dehriyyîn de* sadece Yahudilik ve Hıristiyanlığı eleştirebilen Afgânî (1955: 802), burada Muhammed b. Zekeriya Râzî gibi, islâm dâhil bütün vahy edilmiş dinleri eleştirmekten çekinmedi (Bedevî 1993: 24143).

Ona göre evrimci bir perspektiften bakıldığında insanlığın ilkel döneminde dinler, şerre karşı bir güç sağlama işlevi görürken, medeniyet ilerledikçe insanlara ayak bağı oluyordu. Sadece islâm değil, aslında Hıristiyanlık dâhil bütün dinler tarih boyunca bilim ve felsefeyi boğmaya çalışmıştır. Afgânî’ye göre din ile felsefe, dogma ile hür düşünce ebediyen sürecek bir mücadele içindedirler; din, insana inancı dayatırken, tam aksine

felsefe, insanı ondan kısmen veya tamamen kurtarır. Renan'ın Afgânî (1980: 23-4)'nin cevabına karşı cevabı ise, islâm hakkındaki olumsuz kanaatlerini pekiştiren bu Ârî ırktan "aydın Asyalı "ya karşı takdir hislerini belirtir. Abduh gibi dost ve talebeleri Afgânî'nin Müslüman imajını sarsacağı endişesiyle bu yazının Arapça yayınını önlemek için özel gayret göstermişlerdi (Kedourie 1966: 46).

Kanaatimce yakından bakıldığında sivil din de kendi içinde "sosyal disiplin" sağlayacak *sosyal* ve "sosyal dayanışma ve seferberlik" sağlayacak *sivil din* olarak ikiye ayrılabilirdi. Aydınlanma'nın radikal, ateist kanatları gibi doğrudan dine savaş açmak yerine orta bir yol tutan Voltaire (1694-1778) ve Franklin (1706-1790) gibi Aydınlanma deistleri, pragmatik bir tavırla bir taraftan şüphecilikle geleneksel dogmatik dinin hurafelerini sarsarken, diğer taraftan sosyal düzen açısından dinin hayatî yaptırım gücünden yararlanmayı hedeflemiştir (Boss 1974). Hatta Voltaire, "eğer Tanrı var olmasaydı onu icat etmek gerekirdi" sözüyle ünlü olmuştu. Bu arada Fransızların "sosyal din" olarak adlandırdığına Benjamin Franklin gibi Amerikalılar, "kamusal din" demişti. 1749'da yaptığı bir konuşmada Franklin, gençliğin vatandaş erdemini kazanacak, kamusal maslahatı şahsî çıkarlarından üstün tutacak şekilde yetiştirilmeleri için "kamusal dinin lüzumu"ndan söz etmişti (Gentile 2006:
18).

Göründüğü kadarıyla Afgânî (1955), islâm'ın sosyal din olarak yorumunda ibni Haldun ve Fârâbî ve sivil din olarak yorumunda François Guizot'dan yararlanır. Onun bu konuda nisbeten sistematik fikirleri, Hintli modernist Seyyid Ahmed Han'a karşı yazdığı *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn*[156] adlı eserinde bulunur. Bu, başlığının iham ettiğinin aksine bir teorik-apolojetik eser olmaktan çok onun temelde siyasî, müteaddit amaçlarına aynı anda hizmet eden stratejik bir kitaptır. Keddie (1972: 167, 173, 180) ve Kedourie (1966: 36)'nin de vurguladıkları gibi, aslında Ahmed Han'ın heterodoks doktrinleriyle Afgânî'ninkiler arasında pek bir fark yoktu; onun hücumunun esas sebebi, Ahmed Han'ın ingiltere lehine siyasî tavrıydı.

156 ingilizce tercümesi Keddie (1983: 130-174)'nin çalışmasında yer alan eserin ayrıca Fransızca, Osmanlıca ve Türkçe tercümeleri de vardır.

Bölümün “Dinin Kazandırdığı inanç ve Hasletler Hakkında” başlığından da anlaşılacağı gibi dine tamamıyla sosyolojik açıdan yaklaşan Afgânî (1955: 28-34) için söz konusu dinî inanç ve hasletler, ahlakîden çok sosyal işlevleri bakımından önem taşır. Orne-ğin “hayâ, güven ve doğruluk” olarak saydığı üç dinî hasletin kaynağı hakkında “ulusların tarihten tevarüs ettikleri bu üç hasletin öncesini belirlemek ise mümkün değildir; bunların insanların ruhlarına nakşedilmesi, dinin eseridir” der. Bu yaklaşımda, Aristo, Fârâbî ve özellikle ibni Haldun gibi filozofların görüşlerinin etkisi görülür. Örneğin ‘*asabiyye* (Ritter 1948) kavramı etrafında dönen “et-Taassub” başlıklı yazısında açıkça görüldüğü gibi Afgânî (1980: 79-88), bu konudaki görüşlerinde ibni Haldun’dan ilham alır.[157]

157 Mahdi (1957) ve Haim (1974), ibni Haldun ile Afgânî’nin fikirleri arasındaki bazı benzerliklere dikkat çekmişlerdir.

ibni Haldun’un *asabiyet* kavramı, Marx’ın “sınıf bilinci”nde kullandığı *bilinç* kavramının karşılığı sayılabilir. Yeni bir medeniyetsel üst-kimlikte bütünleşecek alt-kimlikleri dönüştürecek *asabiyet*i yenileme sürecinin, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak islâm’ın sivil dine dönüştürülmesinin ardından gelen *ikincisi* aşaması, ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadıydı. Yakından bakıldığında bu üst kimliğe “nasıl” ulaşılacağı sorusuna cevabın iki unsuru vardı. *Birincisi*, bu kimlik ortak bir *asabiyet, bilinç* sayesinde mi kurulacaktı? Diğer bir deyişle “yumurta-tavuk” ilişkisine benzer şekilde Marxist terminolojiyle “sınıf konumu” ile “sınıf bilinci”n-den hangisi hangisini belirleyecekti?

Marx, bu konuda açık değildir (Meyer 1969: 98). Ancak onun kullandığı “sahte bilinç” kavramından “sınıf konumu”na öncelik verdiği sonucu çıkarılabilir ki bu, “toplumsal altyapının üstyapıyı belirlediği” görüşüne de uyar. Afgânî için ise Şarklı kimliği, ortak bir medeniyet asabiyeti, bilinciyle kurulacaktır. Osmanlı’da II. Meşrûtiyet dönemi Türkçülük akımının yayın organı *Türk Yurdunda* da tercüme edilen *er-Redd ‘ale’d-Dehriyyîn in* bir bölümünde Afgânî (1955: 28-34), dinin insan aklına üç inanç kazandırdığını ve benliklerine üç haslet yerleştirdiğini söyler. Onun metinde kullandığı, Fârâbî’nin ünlü eserinin başlığını yansıtan “Ehlü’l-Me-dîneti’l-Fâzıla” (1955: 29) ifadesinden de anlaşılacağı gibi bu görüşleri, Fârâbî’den

gelir (Mahdi 2001: 185-86). Dinin insanlara kazandırdığı bu üç inanç ve hasletin *birincisi,* insanın yeryüzünün kralı ve mahlûkların en şereflisi olduğudur. *İkincisi,* kendi ulusunun ulusların en üstünü ve karşıtlarının sapkınlık ve yanlışlık üzere olduğudur. *Üçüncüsü* kendisini daha yüce ve ferah bir âleme çıkmaya hazırlayacak olgunluğu kazanmak için bu dünyaya geldiği inancıdır.

Görüldüğü gibi Afgânî, burada Müslüman okuyucu kitlesine hitaben islâmî ve seküler söylemi bir arada kullanır, daha doğrusu islâmî söylemle maskeleyerek seküler vizyonunu dile getirir. Orne-ğin Kur'ân'da insan için kullanılan "mahlûkların en şereflisi" tanımı yanında kullandığı "yeryüzünün kralı" tanımı, aslında seküler bir hümanizmi ifade eder. ikincisi, "kendi ulusunun ulusların en üstünü ve karşıtlarının sapkınlık ve yanlışlık üzere olduğu" ifadesi çağımızda Carl Schmitt'in "dost/düşman" ayırımına dayalı politika anlayışını yansıtır. Üçüncü inanç tanımı ise, islâmî "dünyanın âhire-tin tarlası" olduğu anlayışından çok natüralist veya deistlerin sekü-ler hümanistik dünyagörüşünü yansıtır.

Ona göre kendi ulusunun ulusların en üstünü olduğu, *temeyyüz* inancı, uluslar arasında medeniyet yarışı için en güçlü dinamiği sağlar. Bununla o, seçilmişlik inancına dayalı dinî milliyetçiliği (Smith 1999) sekülerleştirerek, medeniyetsel bir milliyetçiliğe çevirir, bu inancı, modern, medeniyetsel bir üst kimliğe götürecek asabiyet haline getirmeye çalışır. Afgânî (1987: 61), bu sosyal psikolojik *temeyyüz* inancı yanında, bazı makalelerinde başkalarının takdirini kazanmak için kamu maslahatları uğruna çalışmanın psikolojik dinamiği olarak narsizmin olumlu türünü ayırt eder.

Bu noktada *ikinci* soru gündeme gelir. Yeni bir medeniyet bilinciyle doğrudan bu üst, Şarklı kimliğinin kurulması mümkün müdür? Diğer bir deyişle alt-tikel ile üst-tümel veya ulusal ile uluslararası kimlikler nasıl bağdaştırılacaktır? Bu, Rousseau gibi hem Protestan, hem Aydınlanma düşünürlerini özellikle meşgul etmiş görünmektedir (Canivez 2004). Aydınlanma'nın evrenselci-koz-mopolitan idealleri doğrultusunda milliyetçilik retoriği, ulusları, "küresel ile yerel" kimlikleri birbirine bağlayan ara birimler olarak sunmuştur. Geleneksel evrensel kimlik diyalektiğini, bu milliyetçi kurguya uyarlamanın cilveleri en iyi Çin

örneğinde görülmektedir (Calhoun 1997: 86-98). *Komünist Manifestoda* "işçilerin savunacağı ülkesi" olmadığını savunarak bütün dünyanın işçilerini birleşmeye çağıran Marx ve taraftarlarının diğer taraftan Alman ve italyan birleşmelerinde görüldüğü gibi evrensel proletarya diktatörlüğü yolunda ulusal kurtuluş hareketlerini desteklediği görülmektedir
(Wolfe 1958).

Afgânî (1980: 41-8, Keddie 1969) de nihaî Şarklı kimliğine giden yolda alt-kimlikleri güçlendirecek asabiyetleri destekler. Onun makro-milliyetçilik olarak islâm veya Şark birliğini savunması ile mikro-milliyetçilikleri teşviki arasında bazılarınca görülen çelişki, kanaatimizce geleneksel *beden siyaseti* telakkisince açıklanabilirdi. insan bedeninin "hücre, doku, organ ve sistemlerden" oluşan hiye-rarşik yapısı uyarınca insanlar da ancak hiyerarşik olarak kendilerini tanımlayabilirlerdi; o yüzden sağlam ulusal ve dinî alt-kimlikle-rin eklemlenmesiyle ancak sağlam bir medeniyetsel üst-kimlik kurulabilirdi.

Oncelikle Afgânî, Müller ve Renan gibi XIX. asır filologlarının görüşleri uyarınca *dili (lisan), etnisite (cinsiyet)* ile özdeşleştirerek millî birliğin temeli olarak dili dinden önce tutar ki bu görüşü de
aslında Fârâbi'den geliyordu (Mahdi 2001: 142, Keddie 1972:
157). Onun, Osmanlı'da II. Meşrûtiyet dönemi Türkçülük akımının şairi Mehmet Emin Yurdakul'un *Türk Yurdu*'nda tercüme ettiği "Millî Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin Hakikati" başlıklı Hindistan makalelerinden biri, şu Arapça aforizmik sözlerle başlar: "Milliyet olmadan millet, millet olmadan saadet, dil olmadan da millet olmaz."

Onun ulusal sayesinde medeniyetsel bilinç geliştirmek için Batılı sömürgeciliğin mağduru, kadim medeniyet merkezleri iran, Hindistan, Mısır ve Rusya gibi ülkelerde faaliyet göstermesi tesadüf değildir. O, fırsat bulsaydı muhtemelen, bu tablodaki belki tek istisnayı oluşturan Çin'e de uzanacaktı. O, faaliyet gösterdiği köklü bir medeniyet tarihine sahip bütün bu ülkelerde yerli seçkinleri devamlı islâm-öncesi tarihlerinde kimliklerinin köklerini aramaya, buradan ilham almaya çağırmış, "şanlı mazilerine" dair mitolojik tasvirlerle anti-sömürgeci, milliyetçi bir bilinç uyandırmaya çalış-mıştır (Keddie 1972: 86, 101, 109, 159, 180).

Afgânî, böylece tarihî anlatılara başvurarak, milliyetçi mitler, arketipler kullanarak aslında Hobsbawm ve Ranger (1983)'ın özellikle Üçüncü

Dünya'daki sömürge-sonrası gelişme sürecinin ortak bir özelliği olarak saptadıkları "geleneğin icadı"na çalışır (Calhoun 1997: 33-6). Bu icat edilen gelenekler, güçlerini, tarihî kıdemlerinden çok bugün acil ihtiyaç duyulan siyasî seferberlik işlevlerinden alırlar. Karizmatik bir önderlik etrafında dayanışma ve eylem, bu söylemin temel motifini oluşturur. Afgânî'nin yerli tarihlerin ötesinde islâm ve Hıristiyanlık tarihinden verdiği, örneğin Kutsal Mesih imajları hep bu pragmatik, siyasî amaca yöneliktir.

Bu bakımdan o, faaliyet gösterdiği diğer islâm ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı'da da milliyetçilik akımının doğuşunda rol oynamıştır. Dediğimiz gibi islâmcı akımın şairi Mehmed Akif için onun önemi, kişisel bir sebepten, Abduh'un hocası olmasından ileri gelmektedir. Afgânî, II. Meşrûtiyet döneminde doğan ideolojik akımlardan Batıcılığın temsilcisi Abdullah Cevdet yanında bilhassa Ahmed Ağaoğlu, Mehmet Emin Yurdakul, Şemseddîn Gü-naltay gibi Türkçü düşünürleri etkilemiştir. Bu etkide şüphesiz onun Türk asıllı olmasının da önemli payı vardı. Türkçü akımın şairi Mehmet Emin Yurdakul, onun istanbul Nişantaşı'da kaldığı evin en sadık müdavimlerindendi. Afgânî'nin hep anlatılan müritleri üzerindeki karizmatik etkisini en çarpıcı Yurdakul'da görmekmümkündü; Yurdakul'un şeyhine tutkusu aralarında tenasüh iddiasına kadar varmıştı. Türkçülerin yayın organı *Türk Yurdu*, Afgânî' nin bazı makalelerini tercüme ederek yayınladı (Türköne 1994b:
108-115).

Afgânî'nin esas işi, islâm'ı, Doğu toplumunun acil dayanışma ve bekasını sağlayacak bir sivil dine dönüştürmekti; islâm'ı, topluluğun uzun vadeli bekâ ve itibarını sağlayacak politik dine, yani ideolojiye dönüştürme projesinin çerçevesini çizerek bu işi esas Abduh'a bırakmıştı. Hıristiyanlık/Marksizm ilişkisinde olduğu gibi, burada "politik veya ideolojik din" ile kasd edilen görünüşte reform edilmiş islâm olsa da aslında ona alternatif bir ideolojiyi ifade ediyordu; yani "politik din" deyimindeki "din", mecazen, *ideoloji* anlamında kullanılıyordu. Bu bakımdan Afgânî'nin yaptığı, o zaman henüz modern Arapçada *sekülerizm* karşılığında kullanılan *ˡalmâniyye* terimi icat edilmediği için, *terim* olarak değilse de *kavram* olarak politik dinin dayanacağı seküler paradigma veya dünya-görüşünü ortaya koymaktı. O, din-dogma ile felsefe-aklın nihaî

olarak uzlaşmayacağı teziyle Renan'a cevabında açıkça ifade ettiği bu vizyonu çeşitli makalelerinin satır aralarında da dile getirmişti.

Aydınlanma filozoflarının dine alternatif bilgi kaynağı arayışının en önemli ürünlerinden biri, Kutsal Kitap'a alternatif Seküler Kitap, Ansiklopedi idi. Afgânî, yayını için Butrus Bustânî'yi hararetle teşvik ettiği, bu alanda Arap dünyasındaki ilk teşebbüs olan *Dâiretü'l-Mâ'ârif*'in (Ansiklopedi) çıkışı üzerine yazdığı yazıda, söz konusu Aydınlanma vizyonunu açıkça dile getirir. Girişte insanları, "nurânî-aklî özleri" ile "zulmânî-hayvânî yapılarına" tâbi' olanlar olarak ikiye ayıran Afgânî, insanların çoğunun ikincisine uyarak hayvânî bir derekeye düştüğünü belirtir. Birinci kategoridekiler ise, akıllarını iktidar sağlamak için kullanan mevki-makam sahipleri ile hayatlarını insanlara faydalı bilgi ve buluşlara adayan bilge, bilgin ve mucitler olarak kendi içinde iki gruba ayrılır. Ona göre akıllarını güç için kullanan Yunan, Roma, iran ve Keldani sultanlarının isimleri bugün zihinlerden silinmiş iken, Pisagor, Sokrates, Aristo, Eflatun, Büzürcmihr[158], Camasp gibi filozofların eserleri ilelebet şükranla anılmaktadır. Afgânî, bu Yunanlı ve iranlı filozoflar silsilesini aynen Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin girişinden

158 Büzürc-mihr b. Bahtegân: Ünlü Sâsânî kralı Hüsrev I. Anuşirvân (531-579)'ın bilge veziri.

almıştır (Sharif 1983: I/377).

Yazıda peygamberlere herhangi bir atıf yapmayan Afgânî (1987: 71-5, Keddie 1972: 107), bu akıl sahiplerinden hangisinin "insanoğlu için sosyal yapı düzenini kuracak" eserlerle gelirse en büyük takdire hak kazanacağını belirtir. Esasında bir dilci olan Büstânî'yi de bu "düzen kurucu" bilgelerden sayan Afgânî (1987: 74), onun yeni çıkardığı Ansiklopedi'yi şöyle tanımlar: "insanın meâş ve meâdında ihtiyaç duyduğu bilgilerin tamamını kapsayan bir kitap." Bilindiği gibi islâmî terminolojide "meâş ve meâd", "dünya ve âhiret hayatı"nı kapsayan bir deyimdir. Afgânî, burada Fransız Aydınlanmacıları gibi Ansiklopediyi, dünyagörüşünün kaynağı "Kutsal Kitap"a karşı bir "Seküler Kitap" olarak sunar. Literatürde pek dikkat edilmeyen bu hayatî cümle, onun din konusundaki gerçek tavrını gösterir. Belki *takiyye* gereğince farklı ortamlarda gösterdiği çelişkili beyan ve tavırlardan dolayı o, en azından din konusunda tartışma ve tevile açık

görüşlere sahip bir düşünür olarak görülebilirdi. Ancak Keddie (1972: 195)'nin de işaret ettiği gibi araştırmacı, Afgânî'nin gerçek kanaatlerini öğrenme fırsatını, ancak "Renan'a Cevap"da olduğu gibi seçkin kesime ve mahrem çevresine rahatça açıldığı durumlarda bulabilmektedir.

C. Seferberlikten Devrime

Yeni bir dünyanın kuruluşu sürecinin aşamaları hatırlanırsa, ideolojiye dönüştürülen islâm ile yeni bir kimlik kazanacak insanların kolektif eyleminin ürünü devrimle yeni bir dünya kurulacaktı. Bu da temelde kitleleri seferber etmek üzere yeni ideolojinin propagandasını gerektiriyordu.

Tabiatıyla her yeni din ve ideolojinin yayılması bir misyonerliği, propaganda faaliyetini gerektirir. Ancak bu konuda *milel* (dinler) ile *nihal* (ideolojiler) arasındaki kritik farka dikkat edilmelidir. Kur' ân-ı Kerîm'de sürekli hatırlatıldığı gibi dindarlığın temsili yanında peygamberlere düşen temelde dinin *tebliğidir;* yani hakka çağırmaktan *(davet)* çok hakkı bildirmektir *(tebliğ);* zira bildirildikten sonra benimsemek üzere hakka çağırmanın anlamı yoktur. Oysa ideologlar, ismaililerde olduğu gibi *tebliğden* çok *davete* (propaganda) yönelir; zira Afgânî'nin istanbul'daki sohbetlerinde çoğunluğun hakikatten yüz çevirdiğini belirttiği gibi (Mahzûmî 1980: 196), kendi perspektiflerince kitleler çoğu kez hakkı anlamazlar. Bu itibarla tarihte her yeni modernist *(mübtedı)* grubun amacı, savundukları yeni ideolojiyi benimseyerek yeni bir kimlikte buluşacak bir taraftarlar grubu kazanmaktır.

izmirli (1981: 74)'ye göre ehl-i bid'atın karakteristiği, -bugünkü anlamda- partizanlıktır. Yani savundukları ideolojiye mümkün olduğu kadar çok sayıda taraftar kazanmak üzere modern dünyada "kültür veya ideoloji savaşı" veya "soğuk savaş" denen propaganda ve karşı-propaganda

faaliyetine girişmektir. islâm tarihinde bunun tipik örneği, muhaliflerini “tekfir” eden Haricilerde görülür. Oysa ihdas ettiği bir söz ya da fiili, din olarak meşrû kılan kimse adeta Allah’a ortak, Rasûlullah’a nazir olmuş olur. Müçtehit imamlar veya eserlerini hep “vallâhü a’lemü bi’s-savâb (Ve Allah doğrusunu en iyi bilicidir)” ifadesiyle bitiren islâm âlimleri, bu bakımdan *içtihat* yoluyla ulaştıkları fikirlerini asla insanlara dikte etmemişlerdir. islâm geleneğinde mezhep imamları, hatta tarikat şeyhlerinden hiç biri, bir mezhep veya tarikat kurduğu iddiasıyla, müceddittlerden hiç birisi de tecdit iddiasıyla insanlara propaganda yapmış değildiler.

Gerek dinin eleştirisi, gerekse de ideoloji propagandasının üslubu konusunda Marx ile Afgânî arasında fark vardı. Marx, dinin eleştirisi ve öğretisinin propagandası konusunda açık ve sistematik bir yol izlerken, Afgânî, Müslüman kültürel ortamın dayattığı kısıtlamalardan dolayı bu konuda genelde örtük, kaçamak bir üslup kullanmak zorunda kalmıştır. Bu tavır, Afgânî’nin Şeyhîlik vasıtasıyla esas kaynağı olarak görünen ismaililik ve bu fırkanın sempatizanı Fârâbî’den gelen batıniliğe *(esoterism)* bitişik “stratejik sebeplerle gerçek inancını gizleyerek muhtemel zararlardan korunma” yöntemi anlamına gelen geleneksel Şî’î *takiyye* ilkesine dayanıyordu (Najjar 1961: 62-68, Enayat 1982: 175-81).

ilmi, “batinî anlamlar ilmi” olarak tanımlayan Fârâbî, tekris edilmemişlerden bilgiyi sakınmak için kaçamak ve müteşabih bir üslubu, bu amaçla alegori ve muamma gibi edebî sanatları kullanmıştı. ilginçtir ki Cemâleddîn Afgânî gibi çağımızda Leo Straussda Fârâbî’den etkilenmişti (Drury 1985). Bâtınîlik, bir taraftan hakikatin anlam katlarına nüfuzun, diğer taraftan bunları ifadenin aracı olarak politik dinin kuruluşunda önemli işlev görmüştür. “Hakikatin ekonomisi”nin ana aracı olarak batınilik, Afgânî ve izleyicilerine bir taraftan spekülasyon yoluyla dinî geleneklerine eleştirel bir gözle bakma, diğer taraftan ulaştıkları hakikati kitlelere daha kolay aktarma ve seferber etme imkânı veriyordu.[159]

159 Bâtınî ve zahirî anlama tarzlarının sosyolojik-hermenötik bir yorumu için,Slotten 1977.

Afgânî ve Abduh, hayatları boyunca sayısız örneği görüldüğü gibi, misyonun gerektirdiği durumlarda “hakikatin ekonomisi”ni uygulamakta,

gerçeği muhataplarına göre “ayarlamak”ta, “avam ve havas” ile “kamusal ve özel”e yönelik çifte söylem kullanmakta bir beis görmemişlerdir (Kedourie 1966: 6, 55). Bu noktada Bâtınî ile Sünnî elitizm arasındaki nüansa dikkat etmek gerekirdi. Örneğin Gazâlî gibi Sünnî âlimler, Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâ-mın “insanlara akıllarına göre hitap ediniz (veya konuşunuz)” şeklindeki hadisine dayanarak avam ve havasa entelektüel seviyelerine göre hitap üslubunu ayarlamayı savunmuştu (Marlow 2002: 53-4). Oysa sosyal bir imtiyaz saikıyla bilgi ve hakikatin gizlenmesi veya tahrifi, Kur’ân-ı Kerim’de ruhbaniyet âdeti olarak şiddetle yeril-miştir.

Keddie (1972: 15-9, 79-87, 195, 360, 404; 1983: 187) gibi araştırmacılar, ahlakî ölçütlerle değerlendirmeye itiraz ederek yetiştiği gelenek, misyoner hedefleri ve yaşadığı konjonktür bakımından Afgânî’nin bu *dissimulation* (numara yapma) tutumunun mazur karşılanması gerektiğini savunur. Ona göre istanbul’dan kovulmasına yol açan “nübüvvet sanatı”na dair konuşmasındaki “dobralı-ğının cezası”nı çektikten sonra Afgânî, ihtiyat için bu yola çok daha sık başvurmuştur. Nitekim Renan’ın “islâm ve Bilim” başlıklı konuşmasına karşı cevabında Afgânî bizzat, dogma ile hür düşünce, din ile felsefe arasındaki mücadelenin ikinciler tarafından kazanılacağından ümidi olmadığını, çünkü kitlelerin aklı sevmediğini, aklın öğretilerinin yalnızca seçkinlerin bazı zeki üyelerince anlaşıldığını belirtir. istanbul’daki sohbetlerinde de çoğunluğun hakikatten yüz çevirdiğini belirtir (Mahzûmî 1980: 196).

Propaganda yoluyla kitlelerin seferberliği, yeni bir dünyanın kuruluşuyla sonuçlanacak *devrim* içindi. Seküler kolektif mesihçiliğin tezahürü olarak *devrimin*, hem dinî-nomisistik *cihat*, hem de geleneksel mesiyanistik *son kurtarma* kavramından farkını yukarıda belirttik. Modern-öncesi dünyada Şî’î teolojiden ideolojiye geçerek başarılan devrimin örneğini zaten Fatımî Hanedanlığı vermişti. Fatımî ismailî Şî’îler, imâmî Şî’îler gibi pasif bir tevekkül ile Meh-dî’yi beklemek yerine mesihçiliği ideolojiye dönüştürerek politik bir devrim başarmışlardı. ismâilî *dâ’îler* (propagandistler) sayesinde 909’da Kuzey Afrika’da Abdullah b. Mehdî ve arkasından oğlu Muhammed Kaim’in hükümran olduğu Fatımî Hanedanlığı kurulmuş, bu hanedanlık bilahare 969-1171 yılları arasında Mısır’da hüküm sürmüştü (Daftary 1995:

144-255). ibni Haldun (1954: II/ 197), imâmiye Şiasına özgü fütüristik mesihçilik yerine Fatımî ismailîleri tarafından kaydedilen bu emperyal mesihçilik başarısını sosyo-politik dinamiklerle açıklamıştı. ibni Haldun'u okuyan Afgânî'nin bundan etkilenmemesi imkânsızdı. O, bu politize ismailî Mehdîciliği, 1850'li ve 1860'lı yıllarda Hindistan ve Orta Asya'da bulunduğu sırada tanıştığı Batı düşüncesinden aldığı seküler me-sihçilik kavramıyla birleştirerek devrimciliğe dönüştürdü (Kedourie 1992: 271-2).

Belki Afgânî'nin Nasîreddîn Şah'a karşı husumetinin arkasında bazı öznel sebepler yatabilirdi, ancak onun hayatına yön veren devrimci vizyon, devrimci Şî'î geleneğinden kaynaklanıyordu. Mann-heim'ın ayırımıyla ideoloji sahiplerinin, *itaat ve düzencilik,* ütopya sahiplerinin ise *muhalefet ve devrimcilikle* temayüz etmesi tabiiydi. Marx ve Afgânî gibi Yahudi ve Şî'îlerin sol politik eğilimi bu yüzdendi (Mendes 1999). Geleneksel yoruma göre Şî'îlik, erken islâm tarihindeki mücadelede hilâfetin Hz. Ali'nin soyuna aidiyeti iddiasıyla zorunlu olarak diğer tüm islâmî yönetimlerin meşrûiyetine itiraz ettiğinden, potansiyel olarak devrimcilik ya da en azından muhalefeti temsil ediyordu (Floor 1980, Hodgkin 1980, Lewy 1974). Nitekim hayatı boyunca Sünnî görünen Afgânî, 19 Aralık 1891'de *Pal Mal Gazettede* yayınlanan bir röportajında, islâm'da liberal bir reform konusunda zamanın monarşilerini gâsıp saydıkları için Şî'îlerin kendi içlerindeki despotizmi değiştirmede Sünnîlere kıyasla daha avantajlı olduklarını söyler (Keddie 1972: 362).

Afgânî'ye göre modern kitle politikası, Batılı "gerçekleşmiş es-katoloji"den mülhem devrimci Mehdî'yi acilen sahneye çağırıyordu. Artık yüzyıllardır ezilen kitlelerin yaptığı gibi tevekkülle beklemek yerine şiddetin tüm imkânlarını da içeren hummalı bir faaliyet ile Mehdî'yi işlevsel kılmak gerekiyordu (Kedourie 1992: 270-4); Mehdî ya hemen şimdi gelecekti, ya da asla. Bu yeni siyasî mesih-çiliğin hedefi, modern ideolojik politikada olduğu gibi kitlelerin aşılanması ve seferberliği yoluyla devrimdi. Bunun için söylentiden basının gücüne kadar propagandanın her türüne başvurulacaktı, Afgânî'ye göre. Gelecek Mehdî, sadece Sünnî otoritelerden Şî'île-rin değil, Batı tarafından zulme uğrayan tüm Doğuluların intikamını alacaktı.

Bu zihniyet değişimi, 1979 iran Devrimi ile zirveye çıktı. Dev-rim'in fikir babalarından Ali Şeriatî'nin eserlerinde Afgânî'den hamasetle bahsetmesi, bu konuda bir fikir verir. Dar anlamda bir Şî'î devrimi olan iran Devrimi, geniş anlamda bir islâm Devrimi idi. Nitekim ideologlarından Mehdî Bezirgân'ın Devrim öncesinde yaptığı yorumlara göre gerek Hıristiyanlık, gerekse de Sünnî islâm, çağdaş insanın problemlerine cevap vermede aciz kalmıştı. Ancak Şî'îlik, böyle bir potansiyele sahipti. Şî'îliği dünya dinleri arasında yegâne kılan, on ikinci imamın gaybesi, yani beklenen Mehdî inancı idi. Bu doktrini, çağın özlemle beklediği devrimci bir yorum ve eyleme dönüştürecek ulemâ idi. Devrimin önderi Humeynî, asla on ikinci imam olduğunu iddia etmedi; ancak *imamet* gibi geleneksel bir kavrama radikal bir alternatif oluşturan *velâyet-i fakîh* kavramıyla, *imamet* ve dolayısıyla *Mehdî* kavramında da kritik, nitel bir değişim gerçekleştirerek fiilen Mehdî konumuna yükseldi (Dabas-
hi 1993: 11, 340-1, 465).

Marx ile Afgânî, görünüşte yeni bir ideoloji sayesinde yeni bir dünyanın kuruluşu için benzer yollar izlemişlerdi. Ancak bu yoldaki başarı derecesi bakımından aralarında ciddî fark vardı. Marx, Fransız ve italyan örneklerinde şiddet ve komploya dayalı Jakoben, mesiyanistik devrim yolunu çıkmaz gördüğünden dünyayı *devrimci praksis* sayesinde diyalektik bir süreçle değiştirmeyi öngörüyordu. O, bu diyalektik süreçten habersiz münhasıran şiddet ve komploya dayalı devrimcilik yolunu eleştirdiği Mazzini'ye başarı şansı tanımıyordu. Ona göre devrim, yeni evrensel kimliğin ajanı olarak işçi sınıfının "bilincinde devrim" anlamına geliyordu (Avineri 1968: 47, 148, 253). Bu, aslında Eflatun'dan beri bilinen, bir yönetimin kalitesinin temelde yönetilen insanların ahlakî kalitesine, bunun için de vatandaş eğitimi yoluyla bilinçlenmesine bağlı olduğu gerçeğinin yeniden ifadesidir. insanlar, yaşadıkları dünyanın tam bilincine vardıktan sonra bilginin öznesi ile nesnesi, teori ile pratik arasındaki açık ortadan kalkacak ve dünya kendiliğinden değişmeye başlayacaktır.

Bunun için Marx, öncelikle teorinin hakkını verdi. Öncelikle yaşadığı dünyayı açıklamaya yönelen Marx, kapitalist sistemin adamakıllı bir çözümlemesini yaptı, böylece insanlara kararlı bir eylem doğrultusu vermek için değiştirilecek şeyi net olarak gösterdi. Oysa Afgânî için aynı şeyden söz etmek mümkün değildi. Onun çelişkisi, bir bakıma hem Mazzini, hem

Marx olmasından kaynaklanıyordu. O, hedefleri açısından Marx'a, fakat mizacı ve eylem tarzı açısından Mazzini'ye benziyordu. Bu çelişkiyi en somut onun ibni Haldun gibi klasik kaynaklardan yararlanışındaki eklestisizmde görmek mümkündü. Afgânî, örneğin, dinin sosyal teorileştirilme-sinde ibni Haldun'a dayanırken, Mehdîcilik açıklamasında onu dikkate almıyordu. Çünkü onun eylem tarzı, Marx'ınki gibi diyalektik olmaktan çok Mazzini'ninki gibi mesiyanistiktir.

islâm'da Mehdîlikle ilgili hadislerin sıkı eleştirisini, geleneksel islâmî ilimlerde tanınmış âlimlerden çok bir tarihçi olarak bilinen ibni Haldun'un üstlenmesi anlamlıydı. Çünkü o, tarihî beşerî deneyime bir sosyal bilimci gözüyle diyalektik olarak yaklaştığından fütüristik eskatolojik Mehdî anlayışının dinî temelinin zayıflığını gösterme ihtiyacını hissetti.[160] Afgânî, ömrünün son yıllarına kadar *Cefr* kitabını okuyarak geleceği bilmeye çalışmıştı. Hâlbuki ibni Haldun (t.y.: 365-69; 1954: II/218, 245), bunun iddia edildiği gibi imam Cafer Sâdık'a ait olmayan, güvenilirlikten uzak bir kitap olduğunu belirterek sonunda şöyle der: "Her asırda gelecekten haber veren bu gibi beyit ve kasidelerin düşkünleri çok olmuştur. Halk bu beyitlerin remiz ve işaretlerini çözmekle uğraşmıştır, hâlbuki bu remizleri çözmek imkânsızdır. Çünkü remizler, ancak bunların halli için önceden koyulan kânun ve kaidelerle çözülür."

160 ibni Haldun (1954: II/197), Mehdi ile ilgili hadislerin revizyonundan sonra şöyle der: "… biz kudretimiz dâhilinde bu söz ve rivâyetlerin hepsini naklettik. Senin bir gerçek olarak kabul edip katî bir hüküm vereceğin bir şey varsa o da gerek dine davetin ve gerek mülkün ancak kudretli ve şevketli bir asabiyet sayesinde yayılabileceği ve kurulabileceğidir. Bu asabiyetin o din ve mülkü üstün kılmak için çalışması, karşı koymak isteyenleri def' etmesi ve Allah'ın iradesi yerini buluncaya kadar bu şekilde hareket etmesi gerekir. Eserimizin yukarı bölümlerinde bunu sana kuvvetli ve kati delillerle ispat ettik."

Mazzini gibi karizmatik liderlik sayesinde devrimci bir değişimi öngördüğünden tüm felsefe vurgusuna rağmen Afgânî'nin Marx gibi esaslı bir teorik çalışma yapma imkânı yoktu. O, küçük bir-iki risale dışında kapsamlı, sistematik bir eser vermiş değildi. Birçok kaynak, küçük veya

büyük gruplara heyecanlı konuşmalar yapmaya tutkun Afgânî'nin yazı yazmaktan nefret ettiğini, kendi ismiyle yayınlanan bütün makalelerini Abduh gibi öğrencilerine dikte ettiğini kaydeder (Hourani 1993: 112). Keddie (1972: 97, 141-2), onu seküler bir Mesih vizyonuyla hareket eden hayalperest, "profesyonel bir devrimci" olarak görür. O, karizmatik liderlik anlayışıyla daha çok gittiği toplumlarda kanaat önderleri konumundaki seçkinleri ve yönetici ve hükümdarları etkilemeye çalışmıştır. Tüm hayatı protestolar, kulisler, komplolar, suikast ve devrim arayışları içinde geçmiş Afgânî'nin başarı derecesi bu bakımdan Marx'ınkiyle kıyaslanabilir değildir.

ALTINCI BÖLÜM-ELEŞTIRI

XIX. asır Müslüman aydınları tarafından Batı ile hesaplaşma, herhangi bir yerdeki benzer girişimler gibi diyalektik bir seyir izledi. Hesaplaşma, temelde "eleştiri ve hüküm" *(criticism and judgment)* şeklinde bir diyalektiğe dayanır. Bu asrın Müslüman aydınları tarafından islâm'ı şu ya da bu şekilde yeniden yorumlama arayışı, geleneğe ilişkin bir şeylerin yanlış gittiği kanaatinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden herhangi bir islâm'ı yeniden yorumlama girişimi, kaçınılmaz olarak geleneğin eleştirisinden hareket edecekti. Geleneği dönüştürme projesi, özgül kolektif islâmî yorumlara göre değişen Batılı modernliğin algılanması tarzına göre yapılacak geleneğin sağlam bir eleştirisine dayanacaktı.

Bu eleştiri, islâm topluluğunu modern Batı karşısında zaafa düşüren müzmin problemlerin teşhisi anlamına gelir ki bu teşhis, tedavi yolları için

gerekli ipuçlarını da bünyesinde barındırır. Duy-gusal-yüklü, suçlayıcı olmaktan uzak, mümkün olduğunca analitik bir eleştiri, geleneğin sağlıklı dönüştürülmesinin başarı şansını da arttıracaktır. Bu itibarla eleştiri ve hüküm süreçleri, tamamıyla ayrı değil, aslında içiçe gerçekleşir, özellikle de tarihin hızlandığı bir çağda. Tarihin hızlandığı bu asırda akültürasyon sonucu modernliği dıştan dayatılan, mekanik bir olgu olarak yaşayan islâm dünyası, sistematik bir gelenek eleştirisine ne yeterli zaman, ne de gerekçe bulabilmiştir.

Bu arada eleştirinin gerek hedefi, gerekse de tarzının Osmanlı ve Mısırlı tedeyyünlere göre değiştiği görülür. Aydınlanma'nın modernlik projesinin çıkış noktasında münhasıran Hıristiyan geleneği eleştirme ve dönüştürme niyetinin yattığı söylenebilirdi; zira problem dıştan çok içten, dünyayı sürdürmekte zorlanan Hıristiyanlık'tan kaynaklanıyordu. Ancak XIX. asır islâm dünyası için problem, temelde dış-kaynaklı, Doğu dünyasına yönelik Batılı tehdidin eseri idi; islâmî geleneği eleştiri ihtiyacı, bu dışsal tehditten kaynaklanmıştı. Bu bakımdan Osmanlı ve Mısırlı aydınlar, kolektif tedeyyünlerine göre değişen tehdit ve problem algılamalarına göre modernlik veya geleneği birincil eleştiri hedefi olarak almışlardır. Batı medeniyetini, adalet değerine dayalı islâmî düzenin istismar edilen bir kopyası olarak gören Osmanlı düşünürleri modernliği, akliyet sayesinde iktidar aracı haline getirilen Batılı medeniyeti hürriyetlerine kavuşmak için taklit etme gereğini hisseden Mısır düşünürleri ise geleneği eleştirmeyi seçmişlerdir.

Şu halde modernizmin türü, hermenötik perspekiften daha iyi anlaşılacak eleştiri konusu ve tarzınca belirlenecektir. Metin *(text)*/ bağlam *(context)* ilişkisine dayanan hermenötik, filolojik veriler ışığında Tevrat ve incil gibi kutsal metinlerin yorumlanmasına yönelik teolojik bir disiplin olarak doğdu. XIX. asrın başlarında Friedrich Schleiermacher, genel olarak metinlerin anlaşılmasının hangi şartlar altında mümkün olduğunu araştırmak üzere disipline felsefî bir kimlik kazandırdı. Daha sonra Dilthey ve Weber, "kültür bilimleri" adını verdikleri sosyal bilimlerde hâkim pozitivistik paradigmaya karşı hermenötiği alternatif metodolojik paradigma olarak geliştirdi. Bilgi ile gerçeklik arasında tek-yönlü bir ilişki öngören pozitivizme karşılık hermenötik, tekst ile ve bu tekstin tarih ve toplumda tekabül ettiği konteksti, diğer bir deyişle dünyagörüşü ile tekabül

ettiği gerçekliği karşılıklı atıfla yorumlamayı amaçlar. XX. yüzyılda Martin Heidegger ve Hans-George Gadamer gibi filozoflar ise, hermenötiği metodolojik bir disiplin olmaktan çıkararak bağımsız bir ontolojik disipline dönüştürdü.

Hermenötik, aslında Protestan incil okuyuşundan doğmuştu. Hıristiyanlık'ta reformu başlatan Luther'in temel amacı, sürekli yeniden okunarak yorumlanacak incil'i Kilise'nin yerine otorite olarak geçirmekti. incil'i "lafız ile ruh" *(spirit/letter)* olarak iki boyuttan mürekkep gören Luther'e göre amaç, varoluşsal hayata göre sürekli yeniden okuyarak kutsal metnin ruhunu keşfetmekti (Chau 1995). Belli bir anlayış durumu, aslında incil'i geçmişte kalmaya mahkûm lafza indirgemektir ki ruhun dönüştüğü bu lafız, bilahare yeni bir okuyuşla yeniden ruha dönüşecektir. Batılı modernleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda Luther, islâm dünyasında da benzer tarzda bir dönüşüm peşinde olan Afgânî gibi aydınlara ilham kaynağı oldu. Protestan Fransız tarihçi Guizot'nun din ile medeniyet arasında kurduğu ilişkiden esinlenen Afgânî, Avrupa medeniyetinin, reformasyon sayesinde dinin alanını sınırlandırmak ve insan aklını özgürleştirmek suretiyle atılım yaptığı sonucuna varmıştı: "Eğer Avrupa'nın barbarlıktan medeniyete geçiş sebebini düşünecek olursak, onun, sadece Luther tarafından başlatılan ve yayılan dinî hareket olduğunu görürüz. Bu büyük adam, makul bir sebebe dayanmaksızın Kilise'nin başındakileri taklide teslim olduklarından dolayı Avrupa halklarının çöküşe geçtiklerini görünce dinî hareketi başlattı" (Mahzûmî 1980: 95). Ona göre, islâm'ın da bir Luther'e ihtiyacı vardı. Bu Afgânî'nin gözde temalarından biriydi ve muhtemelen kendisine bu rolü biçiyordu (Hourani 1993: 122).

Emilio Betti (1890-1968) gibi hermenötiğe epistemolojik bir işlev atfeden filozofların gözünde bir metni çözümlemek, onun müellifinin kafasındaki orijinal anlamı ve tekabül ettiği bağlamı keşfetmektir. Bu pozitivistik-epistemolojik hermenötik anlayışına karşılık Heidegger gibi ontolojik bir hermenötik anlayışını benimseyen Gadamer için metinsel anlam araştırması, objektif olmaktan çok sübjektif bir iştir. Zira yorumcu özne, ön-belirleyici olarak işleyen araştırma konusu nesnenin tarihî etkisinin ötesinde aynı zamanda varlığının bizzat dokusunu oluşturan diğer tüm etkilerin toplamından oluşan "etkin tarih"in dışına çıkamaz. O halde metnin arkasındaki fikirler veya geleneğin arkasındaki dinî dogma veya değerlerin

objektif olarak anlaşılması mümkün değildir. Felsefî araştırmanın işini, metodolojik açıdan bu ön-belirlemeyi açıklığa kavuşturmak olan gören Gadamer'e göre metni anlamaya yönelik tarihî ile dogmatik yöntemler arasında yapılan mutlak ayırım geçersizdir (Tafsilat, Watson 1997).

Yeni islâm modernizminin önde gelen ismi Fazlur Rahman (1984: 7-11), Gadamer'in ontolojik hermenötiğine itiraz eder.

Ona göre toplumların geleneklerinin, değerler manzumelerinin büyük, devrimsel değişikliklere uğradığı, tarihin hızlandığı dönemlerde etkin tarih ve ön-belirleme geçerliğini kaybeder, geleneğin geçerliği hakkındaki hüküm, kişinin içinde bulunduğu ortama ve yeni bir değerler manzumesine göre verilir. Örneğin Augustine veya Luther'in kendi geleneklerine yönelik sorgulamaları dogmatik bir alanda gerçeklemişti. Ancak bu sorgulama, tarihî bilinçten tamamıyla uzak, tarih-ötesi bir bakış açısından yapılmış değildi. Bu isimlerin içinde bulundukları ortam zaten etkin tarihin parçası olduğundan ve ayrıca sorgulama usulleri akılcı olduğundan dolayı bu usulü dogmatik olarak nitelendirmek gereksizdi, Fazlur Rah-man'a göre.

Betti'nin epistemolojik hermenötiğini benimseyen Fazlur Rah-man'a göre dogmatik bir yoruma elveren *içtihat* yoluyla Kur'ân'dan şâri'in amaçlarını, değerleri objektif bir şekilde anlayarak yeni hükümler çıkarmak mümkündür. *İçtihat*, ona göre, bir kural içeren geçmişteki ilgili bir metin ya da emsalin anlamını anlama ve o kuralı genişleterek veya sınırlandırarak veya olmazsa tadil ederek yeni bir durumun yeni bir çözümle sınıflandırılacağı şekilde değiştirme çabasıdır. Bu *içtihat* tanımına göre gelenek de dogmatik, objektif bir kıstasa göre yargılanabilir. Modern dünyada islâm modernistle-rinin temel çıkmazını dile getirdiği için Fazlur Rahman'ın tezini biraz tartışmakta yarar görüyorum. Bu tezin tutarsızlığı, birbirine bağlı dört noktada toplanabilir.

Birincisi, mutlak, tarih-ötesi hakikat, izafî tarihî/beşerî alana katlar halinde açılır: "ilim, din, şeriat, fıkıh, sünnet, örf ve adet" gibi. Tarihî ortamla kayıtlı insan öznesinin, bu silsileyi atlayarak akıl yoluyla doğrudan hakikatin tarih-ötesi kaynağında yatan objektif anlama ulaşması mümkün değildir. Sürekli "Kur'ân'ın insanlara aklı kullanmaya çağırdığını, islâm'ın akla dayanan bir din ol-duğu"nu iddia eden Abduh gibi modernistlerin gözden kaçırdığı kritik bir nokta vardı. Kur'ân'da hiç bir yerde insanlara aklın "el-akl" şeklindeki isim veya mastarı değil, "aklederler, akletmezler

mi?” gibi fiil hali izafe edilmektedir. Bu, insan aklının otonom yerine, ancak aşkın bir kılavuza *(nakl)* bağlı işlev görebileceğini belirtir. Şu halde Gadamer’in kasd ettiği metnin akıl yoluyla dogmatik yorumlanması objektif olarak mümkün değildir. Ancak Fazlur Rahman gibi modernistlerin savunduğu “Ben yaptım, oldu” türünden bir anlayışa göre sübjektif olarak mümkündür.

Kur’ân, tarihî boyut devreden çıkarılarak yorumlandığı takdirde doğrudan *logos’un* hükümranlık alanına uzanan beşerî akıl, Hork-heimer (1974)’in dediği gibi *mitosa* dönüşecek, din, nihaî olarak geçerliğini kaybetmeye mahkûm bir külçe haline gelecektir. Böylece sorunlar artık tarihî bir boyutta, tedeyyünle ilgili değil, doğrudan teorik-dogmatik, inanç alanına ilişkin sorunlar olarak görülecekti. Örneğin modernistlerin Müslümanların bilim-teknik alanındaki geriliğini açıklarken yaptıkları kadercilik ithamı karşısında gündeme gelecek kritik soru safları netleştirecekti: Kadercilik, Eş’arî veya Mâtürîdî gibi imamlar tarafından yorumlandığı şekliyle bir inanç meselesi mi, yoksa bu inancın zamanla halk tarafından yanlış algılanması, zihniyetle mi ilgiliydi? Abduh gibi modernistler için sorunun cevabı, birinci, Mustafa Sabri (2008) gibi Osmanlı âlimleri içinse ikinci şıkta yatıyordu.

İkincisi, hermenötik, incil’in, dolayısıyla dinin aslını kaybeden Batı dünyasının epistemolojik kılavuz arayışından doğmuştu. Disiplinin gayesi, filolojik kanıtlar ile aslı kaybolmuş incil’in tarihî geçerliğini göstermekti. Böylece incil’e tarihîlik izafesinin iki anlamı ortaya çıktı. incil’in metinsel olarak tarihî geçerliğini göstermek, paradoksal bir biçimde onun içeriğinin de tarihî bağımlılığını, evrensellikten uzaklığını göstermek demekti. indirildiği zamanki gibi aslı korunarak bugüne gelen Kur’ân’ın, Tevrat veya incil gibi metinsel otantikliğinin ispatına ihtiyaç olmadığı malûmdu. Şu halde metin bakımından tarihîlik problemi bulunmayan Kur’ân’ı içerik bakımından tarihîlik ile tanımlamak da mümkün değildir.

Üçüncüsü, modernistlerin buna bağlı olarak düştükleri tarihîlik/ evrensellik çelişkisidir. içeriksel olarak tarihî bir metin olarak alınan Kur’ân’ın niçin tarih-ötesi, dogmatik bir usul, içtihat ile yorumlanmasına ihtiyaç duyuluyor?

Dördüncüsü, tekst/kontekst bağlantısının gözden kaçırılması. ilim/amel, din/dünya, tekst/kontekst birbirlerine bağlıdırlar. Dolayısıyla logosentrik Hıristiyanlığın yaptığı gibi birincilere vurgudan kaynaklanan bir kopukluk, matuflarının ihmaline, çığırından çıkmasına yol açar ve böylece sekülerleşen Batı'da olduğu gibi ikinciler, birincileri, araçlar, amaçları belirleyici hale gelir. insan, makro-kozmosun özeti mikro-kozmos olarak yaratıldığı için, onun pratiğine yön verecek düstur, makro ve mikro ontolojiye dayanmak zorundaydı. Bu yüzdendir ki neredeyse *body (beden)* kavramına dayalı geleneksel dünyagörüşü uyarınca (Barkan 1975) Aristo'dan Hu-me'a bütün filozoflar, sosyal teorilerini bir "normal insan tabiatı" tanımına dayandırmışlardı. Bu bakımdan *normal* insan tabiatına uyan bir bilginin, *anormal* değişen insan gerçeğine uyması mümkün değildi. Dahası modernleşmeyle anormal değişen insan gerçeğine uygun bir normativite geliştirilmesi de mümkün değildi; zira insanın kendisinden türediği makro-kozmosu yeniden yaratmak mümkün değildi. Şu halde yargılanacak bilgi/tekst değil, insan ger-çeği/kontekst idi.

Fazlur Rahman (1984: 10)'ın sandığının aksine, Hıristiyanlık'ta reform başlatan Luther ile Calvin de aslında bu tekst/kontekst, ilim/amel kopukluğunu gidermeye çalışmışlardı. Bunu, en somut, onların *usus loquendi* (konuşmada kullanış tarzı) tespitiyle kavramların tarihî semantik araştırmasında görmek mümkündü. Yani çağımızda Reinhart Koselleck ve Quentin Skinner'den çok önce onlar kavram tarihini başlatmışlardı. Bu araştırmayla kavramların geçirdiği semantik değişimlerin izlenmesi, kolektif ahlakî-zihnî değişimi de izleme ve eleştirme imkânı verecekti. Örneğin *zühd* kavramının semantik revizyonuyla Calvin, Batı dünyasını aktivizme sevk edecek kritik bir zihniyet dönüşümü gerçekleştirmişti. Ancak Aydınlanma, akıl ve bilim sayesinde yeni bir evrensel hakikat iddiasıyla sözde evrenselleştirici, anakronistik söylemiyle kavramları tarihî bağlamlarından tamamıyla kopardı. Böylece dayanılacak tekstten sonra konteksti de kaybeden Batı'da hermenötik, epistemolojik yerine ontolojik bir yöneliş kazandı; hedef, artık Heidegger ve Ga-damer'in savunduğu gibi yorumdan çok metin ile bağlam arasında karşılıklı atıfla varoluşsal bir anlama ulaşmaktı.

islâm’da birincisi, vahyin inişi, ikincisi dinin sünnete, şeriatın fıkha dönüşmesi sürecinde mutlak ile izafî, evrensel ile tarihî, ilâhî ile beşerî, tekst ile kontekst arasındaki bağ, *meşrûiyet,* optimal olarak kurulmuştu. Bundan sonra yargılanacak tekst değil, onun beşerî niyet ve eylem sayesinde yansıdığı kontekstti. Müceddit âlimin işi bu ideal meşrûiyeti sürdürmekti: *Birincisi* gerektiğinde anormal derecede değişen beşerî pratiği eleştirerek fıtrata uygunluğunu denetlemek, *ikincisi* fıkıh usûlü ve şeriat felsefesini gözden geçirerek şeriatın ebedî geçerliğine kamusal inancı tazelemek suretiyle kusurun dinde değil, tedeyyünde, kısaca problemin epistemolojik değil, ahlakî olduğunu göstermekti. Gazâlî’ye kadar *tecdit,* fıkıh pratiğinin yeniden yorumlanması anlamında içtihadı da içeriyordu; ancak ondan sonra buna gerek kalmadı; *tecdit,* artık fıkıh usûlünün revizyonu yanında *ihyâ* ve *ıslâha* yoğunlaştı. Fazlur Rahhman (1984: 10)’ın iddiasının aksine Gazâlî, ibni Teymiye, Nablusî veya Dihle-vî gibi bütün müçtehitlerin yaptığı, temelde voluntaristik bir yaklaşımla anormal derecede değişen realiteyi düzeltmek için beşerî iradeye çağrı yapmak, *emr-i bi’l-ma’ruf, nehy-i ‘ani’l-münker* için çalışmaktı. islâm modernistleri gibi çığırından çıkmış konteksti, beşerî realiteyi, modernliği veri alarak tekste uydurmaya çalışmak değildi.

Formasyon döneminde sağlanan ideal meşrûiyet bakımından fıkıh ve sünnetin de, meşrûlaştıracağı beşerî deneyim dünyasının da zamanın geçmesine bağlı belli bir değişme, daha doğrusu esneme sınırı vardı. Yeni Osmanlıların da vurguladığı gibi, meşrûiyetin kaynağı ilâhî yasa, köklü değişimden mâsun, hâlbuki atıf yaptığı beşerî dünya köklü değişime açıktı. Onlara göre asırlardır Osmanlı cemaatinin mutluluğunu sağlayan fıkhı birden yetersiz gösteren şey, atıf yaptığı dünyanın Batı’nın etkisiyle anormal bir hızda değişmesiydi. Bu durumda yapılması gereken, modernliği veri alarak şeriat/fıkhın yeterliğini sorgulamak yerine bizzat modernliği sorgulamaktı. Kemal, âlim olmadığından islâmî yargılamaya yetkili olmadığını bildiği gibi, dar veya geniş anlamda içtihatla şeriatı yeniden yorumlamaya da gerek olmadığı kanaatindeydi. Onun yaptığı basitçe modernliği ve islâmî düsturları gözetmekte kusur gösteren ulemâ ve halkı eleştirmekti.

Şu halde Yeni Osmanlılar gibi gelenekselci aydınlar tarafından gelenek eleştirisi modernliğin eleştirisine dönüşmekte, geleneğin modernlik karşısındaki meziyetlerinin vurgulanması şeklinde tezahür etmekte, modernliği veri alan Mısır modernistleri tarafından yapılan eleştiri ise esas itibariyle geleneğin mahkûmiyetiyle sonuçlanmaktadır. Birinci örnekte geleneğin, gelenekselci, etik eleştirisi ona dinamizm kazandırarak sürdürmeye, ikinci örnekte geleneğin
modernistik, epistemolojik eleştirisi ise onu dönüştürmeye hizmet etmektedir.

Osmanlı Eleştirisi

Yeni Osmanlıların gelenek ve modernlik eleştirisi, üç başlık altında toplanabilir:

A. Batılılaşma Eleştirisi

Yeni Osmanlılar, genel olarak Mustafa Reşîd Paşa'nın öncülüğünde 1839 Gülhane Hattı ile başlayan Tanzimat'ın birinci devresini "mebde-i saadet" olarak görürken, 1856 Islâhât Fermanı ile başlayan ikinci devresini Âlî-Fuâd Paşalar istibdadının ve islâm'a ve halka yabancılaşma sürecinin başlangıcı olarak görürler (Namık Kemal 2005: 73). Yeni Osmanlılar, bu süreçte revaç bulan *alafrangalık* dedikleri Batılılaşma özentisini, yüzeysel Batılılaşmayı şiddetle eleştirmişlerdir. Ziya Paşa, Islâhât Fermanı ile

başlayan Batılılaşma sürecinde devlet adamları ve bakanlar arasında ortaya çıkan dinsizlik modasının bütün topluma sirayet ederek millî ahlakı tamamıyla yozlaştırdığından şikâyet eder.

Bu süreçte namaz kılmak, oruç tutmak gibi islâmî vecibelerin ifası adeta küçümsenirken alenen günah işlemek prim yapar oldu. Ona göre Avrupa'yı taklit ederek kalkınma iddiasında olduğumuz halde Avrupa ekonomik ve politik düzeninin iyi yönlerini almak yerine tiyatro yapmak, baloya gitmek, karısını kıskanmamak, taha-retsiz gezmek gibi kötü yönlerini, kısaca sefahatini aldık. Kemal de benzer şekilde "Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler, karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlakımıza mugayirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz…" (Sungu 1940: 811, 814) der. Ali Süavi de David Urquhart gibi empatik yabancı gözlemcilerle birlikte Osmanlı'nın Avrupa'yı taklidin yol açacağı ahlakî yozlaşmadan batacağı kanaatini dile getirir (Çelik 1994: 606-11).

Ali Süavi yanında Ziya ve Kemal de Avrupa'dan ithal "islâm, mâni'-i terakkîdir" sloganına ateş püskürür. Ziya Paşa'nın dillerde vecize haline gelen birçok şiiri gibi, 1870'te Avrupa'da iken yazarak yayınladığı bu kıta da darbımesel haline gelmiştir: "isnâd-ı taassub olunur merd-i gayûra / Dinsizlere tevcih-i reviyet yeni çıktı / islâm imiş devlete pâbend-i terakkî / Evvel yoğidi işbu rivâyet yeni çıktı / Milliyeti nisyan ederek her işimizde / Efkâr-ı frenge tebeiyet yeni çıktı" (Sungu 1940: 811, 813). Kemal'in esas tepki gösterdiği, Avrupa devletlerinin kendi siyasî çıkarları gereğince uydurduğu "islâm, mâni'-i terakkîdir" sloganını onların izinden giden bazı gafil, sözde yerli siyasî ve aydınların da sahiplenmesidir. "Dinin siyasî hükümlerinde mâni'-i terakkî olacak bir şey görmeyi bırakın, şuna tam kanaat getirdik ki vatanı kurtaracak yegâne çare o hükümlerde yatmaktadır. Birtakım aydınlar, Endülüs Araplarını Avrupa kültürünün üstadı olarak tanımlıyor; onlar Müslüman olduğuna göre islâm nasıl mâni'-i terakkî oluyor?" diye sorar Kemal.

B. Ulemâ Eleştirisi

Şeriatın bekçisi olarak islâmî geleneğin yaşatılmasından birinci derecede sorumlu olduğundan ulemânın gelenek eleştirisinin hedefi olması kaçınılmazdı. Ancak bu, Mısır modernistlerinin yaptığından farklı olarak objektif ve yapıcı bir eleştiri oldu. Yeni Osmanlılar, bir taraftan ulemâ hakkındaki yanlış kanaatlere, haksız ithamlara karşı dururken, diğer taraftan da bu heyetin kimlik ve işlevini kaybetmesine yol açan sebepleri teşhis etmeye çalışmışlardır. Ali Süavi, kendisinin de mensubu bulunduğu ulemâ heyeti kadar onların zaafına yol açan siyasî-idarî uygulamaları da şiddetle eleştirir
(Çelik 1994: 603-606).

Namık Kemal, bir taraftan yozlaşmış ulemâyı eleştirirken, diğer taraftan onların Avrupa'da Hıristiyanlığın yozlaşmasından sorumlu tutulan ruhbana benzetilerek toptan mahkûm edilmesine de karşı çıkar. Ona göre Tanzimat Fermanı'na kamuoyundan başka nezaret edecek bir güç kalmamıştı. Çünkü kanaat öderleri olarak Yeniçeriler imha edildiği gibi, ulemâ da manevî gücünü kaybetmişti. Gelişigüzel siyaseten katil fetvaları veren ulemâ, Kemal (2005: 76, 222)'e göre, zaten islâm şeriatını hakkıyla koruyabilseydi, Osmanlı' yı, Allah'ın bağışı insan hayatının temini için Avrupa himâyesi altındaki bir kâğıt parçasına -Islâhât Fermanı'na- muhtaç düşürmez-di. Diğer bir yerde de o, vaizleri camilerde halka "hal ilmi" espri-since faydalı, pratik bilgiler vereceklerine hikâye anlattıkları için eleştirir.

Kemal (2005: 196, 219, 254)'e göre ulemânın bu yozlaşması,uzun süredir zaten ihmal edilen medreselerin Tanzimat sürecindetamamıyla kaderlerine terk edilmesinin eseridir. Zaafın birincisebebi, medrese müfredatının çağın gereklerince revizyonununihmalidir. Ona göre medrese müfredatı, sarf, nahiv, mantık gibialet ilimlerinin ayrıntılarına, modası geçmiş teorilerine boğularakhedef ilmi gözden kaçırmaktadır. Örneğin zihnî bir fakülte olarakaklın yanında, Fârâbî gibi filozoflar sayesinde eski filozoflardanislâm dünyasına geçen kozmogonik akıl teorisi, Osmanlı medreselerinde Kâdı Mîr Meybûdî'ye ait *Şerhu Hidâyetil-Hikme* gibi eserler vasıtasıyla okutuluyordu. "Akl-ı evvel, akl-ı sânî, akl-ı sâlis ,

akl-ı âşir” veya “akl-ı kül, akl-ı fa’âl” gibi tabirlerle anlatılan “’ukûl-i ‘aşere” (on akıl) teorisine göre akıl, beşerî fakültelerin üstünde bir soyut öz sayılıyordu (Sharif 1983: 457-58).

Şiîr ve mektuplarında geçen “akl-ı fa’âl, akl-ı evvel” gibi deyimler (Tansel 1967: I/27), Namık Kemal (2005: 254, 562)’in bu teorilere aşinalığını gösterir. Ona göre bilgi anlayışının tamamıyla değiştiği bir dünyada artık bu gibi teorilerin pek bir anlamı kalmamıştır: “Layık mıdır ki zamanımızda maârif bu derece terakkî etmiş iken, medrese maişetinin her türlü meşakkına tahammül ederek ömrünü, vücudunu ilme vakfeden talebe altı yüz sene evvel yapılmış hikmet kitapları okusun. Hâlâ ‘ukûl-i ‘aşere ve anâsır-ı erba’a ile uğraşsın?” Benzer bir eleştiri de medreselerdeki klasik mantık müfredatına ilişkindir: “Hâlâ camilerde mîzân-ı istidlal olan ilm-i mantık mukaddimâtı, iki bin sene evvel geçmiş olan Yunan putperestlerinin âsârından okutuluyor. Hâlâ müntehilerimize “anâsır dörttür” diye uzun uzadıya dersler tâlim olunuyor.”

Bu ihmalin ikinci yönü ise, modernleşme sürecinde artık şer’î ilme rağbetin azalmasına bağlı olarak medreselere resmî maddî desteğin neredeyse kesilmesidir. ilim tariki gibi en yüce ve şerefli bir meslekte bulunanların zarurî ihtiyaçlarını karşılamak için köy köy dolaşmak zorunda kalması oldukça acıklıdır, Kemal’e göre.

Bununla birlikte ona göre, medrese eğitimi tüm yetersizliğine rağmen gene de bürokrat ve vezirlerin formasyonlarına kat kat müreccahtır. Yine ilim tariki içinde devletin işine yarayacak çok adam bulunur. Avrupa’da papazlar yöneticilerin halk üzerindeki baskısına vesile olurdu. Avrupa’dan okuduklarıyla zihinleri şartlanan Osmanlı bakanları da yüce ulemâ sınıfını papazlara benzetmeye kalkışmaktadır. Hâlbuki islâm’da ulemâ, özel bir sınıf değildir, her kim bir meseleye vâkıfsa onun âlimidir. Ancak vekillerin hedefi olan *ulemâ-yı rüsum* denen takım, politik işlerde fetva ve yargıyla yükümlü oldukları için Avrupa’daki avukatlara benzetilebilir (Sungu 1940: 809).

Görüldüğü gibi geleneksel olarak eleştirilerin hedefi olan pejoratif olarak “beşik ulemâsı” da denen ulemâ-yı rüsum yüzünden bütün ulemâyı mahkûm etmek yerine Kemal, onları basitçe esas ulemâ heyetinden dışlamaktadır. O (2005: 196, 253), Osmanlı’da yargıda görev almanın ulemâyı ister istemez yozlaştırdığı, bürokratik, hiyerarşik kaygıların ilmî

meritokrasiyi gölgelediği kanaatindedir. Ona göre ilim rütbesi, rütbelerin en yücesi olduğuna göre şeyhülislâmlığa tedris ve iftâ yerine ulemâ-yı rüsumun hükmettiği kazaskerlik yoluyla yükselme, meritokrasiye aykırı düşer.

Şu halde Kemal tarafından ulemâya yöneltilen *birinci* eleştiri, aslında siyasî otoriteyi hedef alıyordu: Ulemânın ilmî kalitesinin düşmesi, hükümetin ihmali sonucu medrese eğitiminin yozlaşmasından dolayıydı. Kemal'in doğrudan ulemâya yönelik *ikinci* eleştirisi ise, gerekli kaliteye sahip olanların da ilminin hakkını vermekten aciz kalmasıydı. Aslında zamanında Cevdet Paşa'yı klasik islâmî ilimlerde geride bırakacak pek çok güçlü âlim vardı; XIX. asrın ikinci yarısında belki de bütün islâm dünyasının en büyük âlimi kabul edilen Tikveşli Yusuf Ziyaeddîn (1829-1921), gene asrın allâmesi sayılan Tokatlı Mehmed Şakir, Rizeli Laz Hasan, Meh-med Zihni, Dağıstanî-zâde Mehmed Muhyiddîn, Alasonyalı Ali b. Zeynelabidin, Gümülcineli Ahmed Asım, Çarşambalı Ahmed Hamdi, Eğinli ibrahim Hakkı gibi. Ancak Osman Nuri Ergin (1977: I/114)'in de Tikveşli Yusuf örneğinde eleştirdiği gibi, bunların hemen hemen hepsi müderrislik veya vaizlik dışında yazılı bir eser vermediği gibi bürokratik veya kamusal-moral önderlik işlevlerinin hakkını vermekte de aciz kalmışlardı.

Ahmed Cevdet (1980: 3, 112, Mardin 1996: 246), ulemânın
düşüşünü esefle anlattıktan sonra, 1859'da Şeyhülislâm Arif Hikmet (1785-1858)'in vefatıyla hakikaten bilgili âlim neslinin bittiğini belirtir. Buna karşılık Namık Kemal (2005: 253), zamanındaki ulemânın en büyüğü olmasına rağmen Şeyhülislâm Arif Hikmet'i fetva makamında bir varlık gösteremediği için eleştirir. Bu bakımdan Cevdet'i çağdaşı ulemâ arasında yegâne kılan, sahip olduğu siyasî bilinç sayesinde bireysel ve kolektif olarak mevcut ilmî potansiyeli harekete geçirmeyi bilmesiydi. Aktivizmiyle çağdaşı ulemâ içinde öne çıkan Cevdet, bir orkestra şefi gibi zamanındaki atıl ilmî potansiyeli harekete geçirmede kritik bir işlev gördü ki bu orkestrasyonun en belirgin örneği, *Mecelle* projesiydi.

C. Fıkhın Yeterliği

Gelenek eleştirisinin belki de en önemli boyutunu, modern dünyada yanlış olarak "islâm hukuku" denen fıkhın yeterliği meselesi oluşturuyordu. Cari kullanımda *şeriat* ile *fıkıh* anlamdaş olarak kul-lanılsalar da esasında basitçe, *şeriat*, tabiî, *fıkıh* ise pozitif hukuk anlamına geliyordu. Yeni Osmanlılar için ilâhî kânun olarak şeriat, insanlığa ebedî ve mutlak olarak yeterliydi; mesele, bunun beşerî tercümesi fıkhın yeterli olup olmadığıydı.

Ziya Paşa'ya göre Tanzimat'a gelinceye kadar Devlet-i 'Aliyye yalnızca şer'î hükümleri uygularken Tanzimat ile şeriatın haricinde kânun yapmak gibi bir bozuk fikre sapıldı. Osmanlı'daki fiilî şeriat/kânun düalizmini hatırlatan bazı araştırmacılar tarafından Ziya Paşa'nın bu tespiti, deskriptif değil normatif olarak görülmüştür; oysa onun maksadı anlaşılınca bu itiraz kalkar. Onun kasd ettiği, Osmanlı'da yazılı olmayan şeriatın resmen tek hukuk olmasıdır. Oysa Mustafa Reşîd Paşa tarafından Avrupa'ya yaranmak için şeriatın mevzuata dökülmesi, bilahare önyargılı Avrupalıların baskısıyla seküler mevzuatı ona rakip hale getirecekti (Sungu 1940: 80910). Şu halde şeriatın altını oyacak seküler kânunlaştırma, ülkenin gerçek ihtiyacından değil, Tanzimat ricalinin Avrupa'ya yaranma gayretinden doğmuştu. Hâlbuki Tanzimat paşaları daha sonra ne yapsalar, islâm'a ve Müslümanlara iflah olmaz önyargı içindeki Avrupalıları tatmin edemedi, Avrupalılar sürekli daha fazla taviz istedi.

Yeni Osmanlılar, bu yüzden ülkeyi kurtarma adına başlatılan laik kânunlaştırma hareketini şiddetle eleştirir (Çelik 1994: 595).
Namık Kemal'e göre şimdiye kadar çeşitli mahkemeler ve türlü türlü kânunlar yapıldı. "Bunlardan Şeriat-ı Ahmediye'nin kadrini kırmaktan başka ne fayda hâsıl oldu?" Ona göre bu mahkemeler, şeriat mahkemelerinden daha âdil ve bu kânunlar şer'î hükümlerden daha mükemmel mi zannediliyor? (Sungu 1940: 803) O, Osmanlı Devleti'nin geri kalmasının sebebi olarak, Batılıların öne sürdüğü gibi şeriata riayeti değil, tam aksine riayetsizliği görmekte, devletin bekasını şeriata dayanmaya bağlı saymaktadır.

Ona göre Osmanlı'ya isabet eden illet, şeriat hükümlerine riayetsizlikten kaynaklandı; zira islâm üzerine kurulmuş olduğu içindir ki ülkenin bekası, şeriat-ı Ahmediye'ye uymaya, bir islâm ülkesi olarak kalmaya bağlıdır; şeriat, devletin canı ve hayat vesilesidir. "işte bildiğimiz ilaçların en müessiri budur" Bu yüzden Avrupa eğer Doğu'da güçler dengesi için Osmanlı'nın bekasını gerekli görüyorsa asla şeriat temeline dokunmamalıdır (Sungu 1940: 808). Nitekim Osmanlı'yı oldukça yakından tanıyan B. Johnstone ve D. Urquhart gibi empatik Batılı gözlemcilerin tavsiyesi de aynı yöndeydi (Çelik 1994: 580-1).

Yeni Osmanlılar, mevcut fıkıh birikimini insanlığın tüm ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli "sonsuz deniz" olarak görmektedir

(Sungu 1940: 800, Hefner 2007: 52). Namık Kemal (2005: 219, 253, 323)'e göre "ekmel-i teşrî'at olan ahkâm-ı fıkhiye hükümetin esas-ı terkibidir." Hatta "fıkhın, sair kavaid-i hukuka rüçhanı ve memâlik-i Osmaniyece ondan başka bir tarik-i teşrî' ile husûl-i adalet ve memnuniyetin 'adem-i imkânı, yalnız islâm'a mahsus bir itikad değildir." Fransız aydınlarından Duke de Valmy gibi yabancılar bile bu gerçeği teslim etmektedirler. Ona göre, semavî bir şeriat ve iki yüz milyon Müslüman nüfus içinde, bin sene zarfında ne kadar büyük âlim gelmişse hepsinin âhiret sevabı için kendilerini adamalarıyla meydana gelen fıkıh gibi bir hakikat deryasına sahip olduğumuz halde yabancılardan hukuk alma mecburiyetinde kalmak bize yakışır mı?

Bu fıkhın evrensel yeterliği kanaati, bugün olduğu kadar geçmişte de ona alternatif arayışının eleştirisini gerektirecekti. Kemal (2005: 222, Sungu 1940: 810)'e göre, bakanlarımız, ülkemizde cereyan etmiş Cengiz Yasası'ndan kalma, haksız yere adam öldürme ve mallara el koyma gibi suiistimalleri bizzat dinin hükümlerine isnat ettiler. Bununla o, Osmanlı'da şeriat yanında Moğol veya Cengiz Yasası'nın uygulanmasını zımnen, başka bir yerde ise "şeriat zaten yürürlükte olsaydı Tanzimat Fermanı'nı yayınlamaya ihtiyaç kalmazdı" diyerek sarahaten eleştirir. Bugün ise maalesef Cengiz yerine Napoleon Yasası fıkha alternatif olarak alınmaktadır.

Şu halde Yeni Osmanlılara göre iddia edildiği üzere, bütün geleneksel hukuklar gibi insanlar-arası ilişkileri düzenlemek için gelmiş fıkhın özsel yetersizliğinden çok, kısmî veya küllî tüzel kişiliğe sahip imparatorluk veya devlet gibi modern siyasetlere tâbi' kılınmasından dolayı arızî bir yetersizliği, daha doğrusu geri çekilmesi söz konusuydu. Geçmişte ulemânın kerhen onayıyla Osmanlı siyasî rejiminin görülmemiş derecede ince tasarımı, seküler Moğol Ya-sası'na dayalı imparatorluk ile şeriatın hükümranlığındaki sivil toplumun asırlarca bir arada yaşamasına elvermişti. Ancak ulus-devle-tine doğru merkezileşmeyle karakterize politik modernleşme, bu düalizme, fıkhın hükümranlığındaki sivil toplumun bekasına artık izin vermeyecekti. Namık Kemal gibi aydınların esas endişesi bu yüzdendi.

Muhammed Abduh'un gerek geleneksel, gerekse de gelecek dine bakışı, Cemâleddîn Afgânî tarafından belirlenmişti; o, sadece üstadının vizyonunu tafsil etmişti. Bu yüzden onun modernliği telakki tarzınca belirlenen islâm'ı dönüştürme hedefine göre girişeceği gelenek eleştirisi, daha radikal olacaktı. Eleştiri konusu gelenekten kasıt, geçmişten bugüne gelen *tedeyyün*, islâm anlayışı ve uygulaması idi. Modernist-fundamentalistlerin gözünde ilk dönemin saf islâm'ı, gelecek mükemmel islâm'ı simgeliyordu. Bu bakışa göre aradaki uzun asırların ürünü *tedeyyün-sünnet*, arıza olarak görünecekti. Yeniden "doğru" islâm anlayışına ulaşmak için bu arızanın giderilmesi gerekiyordu. Çeşitli sebeplerle geleneğin yapıcı bir eleştiri yoluyla dönüştürülmesi oldukça zor olduğu için Abduh kolay olanı, reddi seçti. Daima islâm'ın modern bilim ve felsefe açısından kabul görmesini sağlayacak süresiz hakikatin özünü aramak durumunda olan Abduh, kayda geçmiş islâm tarihinin büyük bölümünü ya hurafeler, ya da Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's selâmın varsayılan orijinal öğretisiyle uyumsuz diye atmak zorunda
kaldı (Haim 1974: 17).

Abduh (1980: II/318, Kerr 1966: 108, Adams 1968: 174), oto-biyografisinin başında, entelektüel mesleğine yön veren temel amaçları açıklar. Birincisi, fikri *taklit* bağından kurtarmak ve dini, *hilâf ın* ortaya çıkmasından önce ümmetin selefinin anladığı tarzda anlamak ve Allah'ın dinde aşırılığı önlemek için yarattığı beşerî aklın terazisinde tartmak. Bu bakış, *fundamentalizm* denen modern ile klasik selefîlik arasındaki kritik farkı ortaya koyar. Bilindiği gibi din, *akide* (inanç) ve *şeriat* (yasa) olarak iki ana birimden oluşur. Klasik selefîliğin bid'at reddi, temelde *akide* alanına taalluk eder. ibni Teymiye (1996: 492) gibi klasik selefîler, *tevhit* adı verilen saf islâm inanç manzumesine aykırı düşen, inançların aklî-diyalektik müdafaası için geliştirilmiş felsefî *kelam* ile senkretik-heretik unsurlar içeren spekülatif tasavvufa karşı çıkar.

Aslında *tasavvuf, kelam* ve *felsefe* ile birlikte klasik selefîlerin savunduğu *tevhit*, islâm düşüncesinin boyutlarını temsil eder. Diyalektik bir şekilde gelişen islâm düşüncesi, bir taraftan başlıca Gazâlî ve daha sonra ibni ‘Arabî ve Sadreddîn Şîrâzî sayesinde bu boyutlar arasında bir sentez ve denge bulmaya yönelirken diğer taraftan bu boyutları ayrıca korumuştur. Nitekim izmirli (1981: 66), daimî bir hayata sahip olan selefîye mezhebinin her asırda islâm ehlinden seçkin bir sınıf tarafından benimseneceğini ve izleneceğini söylerken bu gerçeği vurgular. ibni Teymiye, ibni Kayyım ve Şevkânî gibi selefîler, islâmî ilimlere büyük katkılar yaptıkları halde sonraki selefîler, daha doğrusu fundamentalistler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Muhammed b. Abdülvehhâb (1703-1792), Batı’daki muhafazakâr Protestanlığa bağlı olarak ortaya çıkan püriten hareketler gibi XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Arabistan çöllerinde başlattığı hareketle Müslümanları zaman içinde uzaklaştıklarını iddia ettiği islâm’ın ilk, saf biçimine dönmeye çağırdı. Temelde XIII. yüzyılda yaşamış ibni Teymiye (1263-1328)’den ilhamla hurafeler ve bid’ atlerle özdeşleştirdikleri geleneği, özellikle tasavvufî pratikleri reddeden Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbileri, dini bid’atlerden arındırarak saf haline döndürmeyi hedefliyordu. Ancak ibni Tey-miye gibi Hanbelî mezhebini izleyen Muhammed b. Abdülvehhâb, herhangi bir mezhebin mutlak otorite olarak alınmasına karşı çıkmak ve dinin birincil kaynakları olarak doğrudan Kur’ân ve Sünnet’e dönüşle yeniden *içtihadı* savunmakla selefî çizgiden radikal bir kopuş yaptı.

Muhammed b. Abdülvehhâb, fıkıh usûlünde Ahmed b. Han-bel’in temsil ettiği hadis ekolüne intisap ettiğinden doğal olarak *kıyas*ı reddediyordu. Ancak bu, içtihadın yalnızca geleneksel fıkıh usûlünün tanımladığı şeklî aracının görünüşte reddînin sonuçları iki uca düştü. Bir taraftan, Kur’ân ve Sünnet’in metnini vurgulayan Vehhâbîler, bu metinler üzerinde mutlak bir lafızcılıkla aşırı muhafazakâr bir konuma düştüler. Diğer taraftan bir başka uca düşerek metnin kapsamadığı problemler hakkında mevcut mezhepleri taklit yerine yeni hüküm çıkarmak için keyfî bir *içtihad*ın yolunu açtılar. Fazlur Rahman (1992: 198-9)’ın da dikkat çektiği gibi, geleneksel fıkıh usûlünde oldukça teknik bir anlama sahip olan *kıyas*, metinden hüküm çıkarmak için müçtehitlere keyfî bir yorum imkânı vermekten çok onları

metnin lafzına bağlı kılacak kısıtlayıcı bir ilke olarak vaz' edilmişti. Ancak sözde lafızcı muhafazakâr Vehhâbîler, kıyastan çok daha liberal bir anlam yükledikleri *içtihat* ile dinî metinlerin keyfî yorumuna kapı açtılar.

Afgânî ve Abduh başta olmak üzere tâbileri de aynı şekilde ibni Teymiye'nin *içtihat* söylemini benimserken aynı zamanda islâm düşüncesinde akla daha fazla rol verilmesi çağrısında bulunuyorlardı (Martin 1998: 19). Abduh (1373) da özellikle *el-Menâr* adlı Kur'ân tefsirinde klasik selefîler gibi kelam ve tasavvufçuları bid'at-lerle, islâm'ın saf inanç manzumesini yozlaştırdıkları gerekçesiyle eleştirir. Ancak bununla kalmayan Abduh, kelam ve tasavvuf gibi *akide* disiplinleri yanında *şeriatın* disiplini fıkhı da islâm'ın başlangıçtaki saflığını bozan bir *bid'at* olarak reddeder. O, "hilâfın ortaya çıkmasından önce ümmetin selefînin anladığı tarzda dini anlamak" derken bu reddi dile getirir. Böylece "saf akide"ye dönüşün ötesinde "saf şeriat"e dönüş iddiası, geleneğin radikal reddi anlamına gelir. Beşerî pratiğe ilişkin hükümleri kapsayan fıkıh, sünnetin gövdesini oluşturduğundan görünüşte paradoksal olarak modernist-fundamentalistler, *bid'at* diye bizzat *sünneti* reddediyorlardı.

"Görünüşte paradoksal" dememizin sebebi hatırlanacaktır. Bu şekilde geçmiş ve gelecek "altın çağ" özlemiyle geriye ve ileriye dönük sünneti reddeden, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlattığı klasik selefîlikle ilgisi olmayan fundamentalizm ile modernizmin, ideolojileşme örüntüleri şemasının solunu temsil eden moderncili-ğin sağ ve sol versiyonları olduğunu, islâm'ın Asr-ı Saadet denen ilkel çağını özleyen Muhammed Abduh'un fundamentalizme, bütün islâm tarihini zulümle karakterize eden bir Şî'î olarak altın çağı ileride gören Afgânî'nin ise modernizme yakın düştüğünü belirtmiştik. Ancak daha yakından bakıldığında Abduh'un fundamenta-lizm ile modernizm arasında salındığı görülebilirdi. Nitekim vefatından sonra Abduh'un izleyicilerinden bazılarının tam moderniz-me kayarken M. Reşîd Rıza'nın fundamentalizme kayması, bu tespitimizi doğrular. Rıza'nın tersine Seyyid Ahmed Han'ın daha sonra Vehhâbîlikten radikal modernizme kayması, aralarındaki öz-sel ortaklıktan dolayı fundamentalizm ile modernizm arasındaki geçişkenliği gösterir.

S. H. Nasr (1988: 18-22) da, "sözde-geleneksel" fundamenta-list ile modernist hareketlerin özünde aynı çizgiyi paylaştığını örnekleriyle açıklar. Örneğin güya bid'atleri ve modernizmi reddettikleri halde

fundamentalistler, inandırıcılıktan uzak tevillerle Batılı bilime ve Müslümanlar üzerindeki ahlakî ve kültürel etkilerini hesaba katmaksızın teknolojiye kucak açarlar. Fundamentalizm ile modernizm, sadece bazı tâlî konularda birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin islâm ceza hukuku ve kadınların durumunu sınırlandırıcı hükümler konusunda Abduh gibi modernistler liberal kalırken, fundamentalistler radikal bir tutum benimser (Zubaida 1993: 4446).

Bu ihtilâf ise Batı medeniyetine bakıştaki farklılıktan kaynaklanır. Abduh için mütehakkim Avrupa, aynı zamanda bir ilerleme modelini teşkil ederken, fundamentalistlerin gözünde hem baskıcı, hem de kültürel olarak düşman bir dünyayı temsil eder. Bu yüzden Kur'ân'a dayalı bir ceza hukuku ve kadınların durumuna ilişkin hükümlerde ısrar, duygusal ve sembolik olarak kültürel kimliğin temellerine tutunma ve toplumsal olarak bu mirasa ihanet eden Batılılaşmış kesimlere karşı muhalefetin ilanı anlamına gelir.

Bizzat Muhammed Abduh (1980: III/311-14), Vehhâbîlik ve Senusîlik gibi selefi hareketleri eleştirirken modernistik ile funda-mentalistik bakış arasındaki minör farklılığı ortaya koyar. Ona göre, taklit zincirlerini kırarak öz kaynaklara dönüş yolunu açtıklarını iddia ettikleri halde bu hareketler de istenen açılımı sağlayamamışlardır. Metinler üzerindeki sıkı lafızcılıkları, dogmatizmle-riyle bu hareketler, eleştirdikleri taklit durumuna düşerek bilim ve medeniyete giden yolu açmaktan aciz kalmışlardır. Hakikatte Ab-duh'un yaptığı, sadece Vehhâbîliğin liberal içtihat anlayışıyla çelişen metinsel lafızcılığını rettir; yoksa modernizmin özünü oluşturan keyfî içtihat anlayışını benimsemede aralarında bir fark yoktur.

Afgânî (Mahzûmî 1980: 149), islâm tarihinde fıkıh mezheplerine bağlılığı ihtilâf, Kur'ân'dan, islâm'ın özünden uzaklaşma, yozlaşma olarak görür. Onu izleyen Abduh da fıkıh mezheplerinin çeşitliliğini *hilâf* olarak tanımlar. Modernistik gelenek eleştirisinin karakteristiği, ideolojik söylemle geleneksel kavramların anlamlarını dönüştürmektir. Abduh, üstadı Afgânî'yi izleyerek geleneği gayr-i meşrûlaştırmak için kavramların anlamlarını değiştirir. Örneğin fıkhî çeşitliliği *hilâf,* bağlılığı *taklit,* fıkhî mezheplerin ve islâmî ilimlerin tedvinini *cümûd* (donukluk) (Mahzûmî 1980: 150) olarak etiketlendirir. O, böylece bir taraftan geleneğin eleştirisi esnasında "hilâf, taklit, tedvin, taassup" gibi geleneksel kavramlara yeni,

olumsuz anlamlar yüklerken, diğer taraftan da geleneğin dönüştürülmesi sırasında "şûrâ, icmâ', içtihat, maslahat" gibi geleneksel kavramlara modern anlamlar yükler. Örneğin onun elinde *maslahat,* yararlık, *şûrâ,* parlamenter demokrasi, *icmâ',* kamuoyuna dönüşürken, sonuçta bizzat din, ilerleme anlamına gelen *medeniyet*e
dönüşür (Hourani 1993: 144).

Abduh (1980: III/323) için, Asr-ı Saadet'te şeriat iki bakımdan idealdi. *Birincisi,* komünal birlik, ikincisi öğretinin saflığı ve esnekliği. Ona göre, sonradan gelenler *(halef)* tarafından dine karşı işlenen en büyük cinayet, ümmetin birliğinin bozulmasına yol açan mezhep ihtilâfının icadıdır. Hâlbuki ilk mutlu çağlarda fetva ihtilâfı fertlerin anlayış farkından kaynaklanıyordu; aslında hepsinin kaynağı aynıydı: Kitap ve Sünnet. Ne mezhep vardı, ne grup, ne de taassup. Bir âlim diğerinin doğru söylediğine inandığı takdirde hemen ona uyardı.

Sonra *cümûd* (mezheplerin istikrarı) taraftarları gelerek mezhep bağlılığının babadan oğula geçtiğini savundular. Sorulduğu zaman hepsi hükümlerini "Allah Rasûlünden aldıkları"nı iddia ettikleri halde fiilen sanki hepsi başka kaynaklardan almışlarcasına birbirleriyle mücadele ediyorlardı. Mezhep taassubu böylece ümmetin birliğini parçaladı. Gerçekten *taassup,* zamanla, diğer mezheplere karşı partizanlık ve fanatikliğe dönüşmüş olabilirdi (Pagani 2004: 185). Ancak kavram için ayrı bir başlık açan Kazvînî (1985: 82)'nin belirttiği gibi, mümin ancak din ve mezhebi uğruna gayret anlamına gelen *taassup* ile imanın hakikatine varabilirdi. Abduh ise, bu pejoratif, arızî anlamına hasrederek kavramın orijinal, olumlu anlamını tahrif eder.

İkincisi, Abduh (1980: III/323)'a göre basitliği, öğrenme ve yaşama kolaylığı açısından Asr-ı Saadet şeriatı idealdi. Ona göre "islâm, gerçek islâm" olduğu zaman bütün dünyaya yetecek kadar esnekti. Oysa bugün o, kendi mensuplarına bile o kadar dar geliyor ki mensuplarını yabancı hukuk sistemlerine başvurmak zorunda bırakıyor (Al-Azmeh 1996: 407). Zamanla insanlar şeriatı öğrenmede acze düşerek cehaletlerini kabullendiler. Bu sebeple insanlardan çok az kişi dışında şeriatı bilen görmek zordur. Şeriatı bilmeyenin onun hükümlerine uyması mümkün müdür? Bu yüzden halkın çoğu, şeriatlarına muhalif duruma düştükleri gibi saygıyı da kaybetti.

Çünkü onlar eylemlerini hükümlerine uydurmakta acze düştükleri için tabiatıyla şeriatlarına yabancılaştılar. Bunun birinci engeli, ibarelerin zorluğu ve ihtilâfın çokluğundan dolayı şeriatın anlaşılmasındaki güçlüktür.

Abduh (1980: III/323-4)'a göre şeriatın bu kamusal ihmalinin iki sebebi vardır. Birincisi, şeriat ve dini hakkıyla bilen âlimlerin yokluğu, ikincisi bilenlerin de şeriat hükümlerini halkın anlayabileceği bir dille anlatmaktaki aczleri. Onlar sadece kitaplarda yazılan karmaşık ifadeleri naklederek halkın karşılaştığı problemlere çözüm üretmekten aciz kalıyorlar. Onlar imamlarına ait kitaplara aykırı düşen bir ifadeyi bizzat dine aykırı görerek savaş açabiliyorlar. Ona göre belli, kanonik kitapların okutulmasına dayalı mevcut skolastik eğitim usulünün, aranan, problem-çözücü aktif âlimleri yetiştirmesi de mümkün değildir. Hâlbuki selefîn eğitim ve fıkıh usûlü böyle değildi. Onların dersleri problem-çözme ve talebeye gerçekleri dikte şeklindeydi; ellerinde tutarak talebeye okudukları bir kitap ve talebenin ellerinde de hocalarının ağızlarından duyduklarını yazmak için kalem ve kâğıttan başka bir şey yoktu. Reşîd Rıza da üstadına uyarak disiplinler ve kitaplar öncesi sözlü islâm dönemini ideal olarak gösterir (Adams 1968: 190).

Muhammed Abduh (1980: III/194-7), Reşîd Rıza ile bir konuşmasında ise fıkıh âlimleri ve literatürüne yönelik tepkisinde ölçüyü kaçırır. O, şâkirdine insanları Kur'ân'dan alıkoyan usûl-i fıkıh kitaplarının kendisini çileden çıkardığını belirtir. Ona göre metinlerin ruhundan çok lafızlarına takılan klasik fıkıhçılar, böylece ibadetlerin özünden çok şeklini öne çıkarmışlardır. Buradaki *ruh/lafız (spirit/letter)* ayırımında olduğu gibi Abduh, pek çok kavramı Afgânî sayesinde Luther'den (Chau 1995) almıştır. Örneğin, namazda niyeti fıkıhçılar, namazın baştan bütün rükünlerini düşünerek eda etmek olarak anlamışlar, esas huzur ve huşuyu göz ardı etmişlerdir, ona göre. Bu fıkıhçılar, Kitap ve Sünnet'in metinlerini Yahudilerin Tevrat'ı ettikleri kadar tahrif etmiş değillerdir. Ona göre fakihler, tüm illetlerine rağmen bu kitaplarını dinin temeli haline getirerek Kitap ve Sünnet ile çelişse bile insanlara onlara uygun davranmak gerektiğini söylemekten çekinmemişlerdir. Böylece zihinler Kur'ân ve Hadisten çevrilerek fıkıh kitaplarının incelenmesine hapsedilmiştir.

Oysa zamanın geçmesiyle insanlar için bu kitaplarda hükme bağlanmayan nice yeni problem ortaya çıkar. Bu kitaplar için dünyanın akışını durdurmak

imkânsızdır. Bunun içindir ki Abduh'a göre yöneticiler ve halk, şer'i hükümleri terk ederek yabancı kânunlara sığınmak zorunda kaldı. Örneğin, *içtihad*a kalkışan XVIII. yüzyıl âlimlerinden Yemenli Muhammed Şevkânî (1760-1834), ona göre, ancak kör taklit zincirlerini kırarak âlim ve fakih olmuştur. Daha önceden Şî'î Zeydiye mezhebine bağlı olan Şevkânî, zamanla bilgisini ilerlettikten sonra *içtihat* makamına yükseldiğini iddia etti. Bunun üzerine tâbi' olduğu Zeydiye mezhebini terk eden Şevkânî, *el-Kavlu'l-Müfîd fî Edilletîl-İctihâdi ve't-Taklîd* adıyla yazdığı risalede taklidin haram olduğunu savunarak bütün mezheplere cephe aldı. Aynı zamanda dirayet ve rivâyet metotlarını birleştirerek yazdığı *el-Fethu'l-Kadîr* isimli kapsamlı Kur'ân tefsirinde ilgili âyetlerin tefsirini de bu perspektiften yaptı.

Abduh'un fıkha yönelik bu eleştirileri, bir elmanın iki yüzünü temsil eden fundamentalizm ve modernizmin karakteristiği anak-ronistik çelişkilerle malûldür. Çağdaş islâm düşüncesi bakımından öneminden dolayı bunları dokuz maddede toplayarak tartışmakta fayda görüyoruz.

Birincisi, aşağıdaki maddelerde de açılacağı gibi, Abduh ve tabileri, benimsedikleri modern din anlayışına göre fıkhı eleştirirler.

Reşîd Rıza (Kerr 1966: 189-91, 199, Adams 1968: 190-5)'nın

daha açıkça ifade ettiği gibi, Afgânî ve Abduh'un geliştirdikleri din anlayışı, islâm'da olmayan "dinî ve dünyevî" alanlar ayırımına dayanır. Bu, islâm âlimlerinin şeriat hükümlerine dair yaptığı "huku-kullâh" (Allah'ın hakları) ve "hukuku'l-ibâd" (kulların hakları) ayırımına tekabül etmez; çünkü bu ayırım, hesap gününe ilişkindir; oysa dünyevî planda bu iki hak kümesi birbirine kopmaz bir şekilde bağlıdır. Örneğin namaz teorik olarak Allah'ın hakkı olsa da "muhakkak ki namaz, insanı kötülük ve çirkinliklerden alıkoyar" (Ankebût/45) âyetinin de anlattığı gibi Allah tarafından kul haklarını gözetmenin temel şartı olarak emredilmiştir.

"Dinî ve dünyevî" alanlar, Mısır modernistleri için şeriatın içerdiği "akâit/ibadetler ve muameleler/ukûbât" kategorilerine tekabül eder. *Şeriat,* doğrudan doğruya Allah tarafından vaz' edilmiş kânun olarak Batı'daki "tabiî hukuk", fıkıh ise bunun "beşerî tercümesi" olarak "pozitif hukuk" anlamına gelir. "Şer'î hükümler" deyimi, aslında açıkça Kur'ân, Sünnet ve icmâ'ya dayanan hükümleri ifade eder; islâm müçtehitlerinin iki ana kaynaktan kıyas ve içtihat yoluyla çıkardıkları hükümler ise "fıkhî hükümler" adını alır. Ancak fıkhî hükümler de şeriatta temellendiğinden

aynı bağlayıcılığı kazanarak “şer’î hükümler” adını alır (Bilmen 1967: I/15). Dolayısıyla “fıkhî hükümler”, hem nas ve icmâya dayalı *aslî şer’i* hükümleri, hem içtihat ve kıyasa dayalı *fer’i fıkhî* hükümleri kapsayan genel bir tabir olarak yerleşmiştir, şu halde Batılı ayırımla “tabiî hukuk” anlamına gelen şeriat ile aynı kaynaktan çıkan fıkha sadece mecazen “pozitif hukuk” denebilir. Diğer taraftan islâmî ilimler geliştikçe fıkhın anlamı daralmış, şeriatın nazari (inanç) hükümleri “tevhit” veya “kelam” adıyla gelişen disiplinlerin konusu olurken fıkıh, amelî hükümlere (ibadet ve muameleler) inhisar etmiştir.

Böylece Mısır modernistleri, *şeriat* ile *fıkıh* arasında yapılan geleneksel *derece* ayırımının ötesinde *mahiyet* ayırımı yaptılar; şeriatı, dinin akâit ve ibadetleri kapsayan *değişmez ilâhî ve dinî*, fıkhı da muamelât ve ukûbâtı kapsayan, *değişir beşerî ve dünyevî* boyutu olarak birbirlerinden ayırdılar. Abduh (1980: II/365) ve Rıza (Adams 1968: 190-5) şeriatı dinin dayandığı değişmez ilâhî yasa olarak alırken, fıkhı, şeriatın, her zaman tadilata açık beşerî ve tarihî bir yorumu olarak hedef alırlar. Bunun için onlar, saf dine, şeriata dönüş sloganıyla dört şer’i delilin ilk ikisi olan Kitap ve Sünnet’i öne çıkararak, fıkhın dayandığı son iki kaynağı oluşturan “icmâ-yı ümmet ve kıyas-ı fukaha”yı reddettiler. Oysa dinin iskeletini oluşturan şeriatı kurumsallaştıran bu fıkıh mezheplerinin “şeriatta sele-fîlik” iddiasıyla inkârı, aslında dinin geleneksel veya fenomenal boyutunun inkârı anlamına geliyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, usul açısından fıkhî kaynakların inkârı zorunlu olarak şer’î kaynakların inkârına ve fıkhın inkârı da sonuçta şeriatın inkârına çıkacaktır.

Reşîd Rıza, dört mezhebin hükümlerinin katı ve değişmez karakterini, Müslüman milletlerin geri kalmasının başlıca sebebi sayar. Oysa Kur’ân ve Sünnet’e dayansa da bu hükümler, her çağın gereklerine göre değişime tâbi’ kılınmalıdır (Adams 1968: 193). Abduh (1980: II/365) da Beyrut’ta bulunduğu sırada Isak Taylor adındaki bir ingiliz rahibe yazdığı mektupta bunu açıkça ifade eder. islâm’ı genel, basit bir dinî-moral öğreti olarak alan Abduh, seküler bir yaklaşımla, dinin mutlak boyutunu akâit ve ibadetlere hasrederek muamelât denen esas hukuk alanında akla dayalı yorumu *(içtihat)* savunuyordu. Abduh, Taylor’un iki din arasındaki en önemli ihtilâf konusu olarak gördüğü talak, poligami, kölelik konularındaki mevcut fıkhî

hükümlerin islâm'ın esaslarına ait olmadığını ve konjonktüre göre tadilata tâbi' olduğunu belirtmektedir
(Adams 1968: 175). Dahası Abduh (1980: II/365), Avrupalıların
köleliği ve poligamiyi kaldırmak suretiyle köle ve kadınlara getirdiği özgürlükten de övgüyle bahseder.

İkincisi Abduh, şeriatın mahiyetine bağlı olarak dinde birlik ve ihtilâf alanlarını karıştırır. Dinler, islâm'da "Ehl-i sünnet ve cemaat" deyiminin anlattığı gibi, "usûlü'd-dîn" (dinin temelleri) denen inanç alanında tevhide (Allah'ı birleme) dayalı birliğe karşılık, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir" (Müttakî 2004: X/58) hadisinin de anlattığı gibi, "fürû'u'd-dîn" (dinin dalları) denen hukuk alanında ihtilâfı (çeşitlilik) hedefler.[161] Şâtıbî ve Kefevî gibi âlimlerin yaptığı ayırıma göre *ihtilâf,* maksûd bir olduğu halde ona giden yolda ayrılmayı, *hilâf* ise hem maksûd, hem de yolda ayrılmayı ifade eder (Mar'aşlı 2009:

161 Bu konuda Mısırlı müceddit Abdülvehhâb şa'rânî'nin eleştirel tutumunun tartışması için, Pagani 2004.

12-15).

Nitekim imâm-ı A'zam, akâit alanında selef tarzında saf tevhit inancını savunurken, amelî alanda daha rasyonel ve dinamik bir tutumla daha sofistike bir şeriat yorumu geliştirmiştir. Çünkü insan türünün yaratılış ortaklığına karşı kültürel çeşitliliği, ancak bu "vahdet içinde kesret" formülüyle uzlaştırılabilir. Bu formülün ba-şarılamaması, Yahudilik ve Hıristiyanlığın uçlara düşmesine yol açmıştı. Paul'un hikemî bir evrensellik adına şeriatını tasfiye etmesi sonucu beşerî realiteyi sürdürmekten aciz kalan Hıristiyanlık, teo-lojik spekülasyonlara gömülerek yozlaşmıştı.

Şu halde Aydınlanma'nın yaptığı gibi eleştiri konusu, insanları birbirine düşüren Hıristiyanlık'ta meleklerin cinsiyeti türünden boş teolojik tartışmalar, akâit alanına ilişkin ihtilâflardır. Ortak inanç gövdesine dayalı fıkhî mezheplerin çeşitliliği ise sosyal ve kültürel dinamizmin temel sebebi olmuştur. Zamanla dört mezhebin yayıldığı coğrafyalara sosyo-kültürel açıdan bakıldığında fıkhî ihtilâfın rahmeti açıkça görülecekti. Zira kolektif bir çalışmanın da gösterdiği gibi (Bearman 2005) fıkıh mezhepleri, ihtilâf kaynağı teolojik spekülasyon veya manipülasyondan değil, kendiliğinden,

farklı coğrafyalara özgü beşeri hayatın gerçek problemlerine çözüm arayışından doğmuştur. Dört imam, bir mezhep kurma iddiasıyla değil, sadece farklı yerlerdeki insanların meselelerini çözme niyetiyle hareket etmiştir. Böylece giderek "hak mezhep" olduklarına dair komünal bir mutabakatın oluşmasıyla dinin dört kapısı olarak mezheplerin kuruluşu gerçekleşmiştir. Nitekim bunlar, ingilizce literatürde olduğu gibi, fırka (sect) yerine ekol *(school)* veya yol (rite) kavramıyla karşılanmıştır. Bu sebeple Abduh'un bu mezheplerin taaddüdünü hilâf, tefrika olarak sunması çarpıtmadan ibaret kalır.

Üçüncüsü, Abduh'un islâm idealiyle, fıkha yöneltti̇ği eleştiriler ilk bakışta birbirleriyle çelişir. Birçok Müslüman aydın için olduğu gibi, Abduh için de temel sorun, fıkhın çağdaş dünyada yeterliğidir. Genelde modernist Müslüman aydınların nazarında geleneksel fıkıh, modern dünyanın karmaşık problemlerini çözmede yetersiz kalmakta, yani modern dünyaya "küçük" gelmektedir. Tam aksine Abduh'un iddiasına göre fıkıh, modern dünyaya "büyük" gelmektedir. Bu, görünüşte farklı fıkha yaklaşım tarzlarında aslında *fun-damentalizm* ile *modernizm* arasındaki özsel ortaklığın ipucu yatar. Nitekim çömezi Reşîd Rıza, modernist üstadının vefatından sonra kolayca selefîlik, yani fundamentalizme kaymıştır.

Bu durumda hemen şu soru akla gelir: Sofistike bir hukuk mu, yoksa şeriatın saf bir islâm cemaatine uygun basit yorumu mu modern dünyanın karmaşık sorunlarını çözmeye daha yeterlidir? Ab-duh'un bu tavırları arasında zahiren olsa da, kafasındaki islâm anlayışına göre özünde çelişki yoktur. O, ahlakî düsturları sağlam hukukî normlarla destekleyerek Müslümanların tüm eylemlerini incelikli bir şekilde tanımlayan fıkıh hükümlerinin modern dünyada ayak bağı olduğunu düşünmekte ve Asr-ı Saadet'teki gibi basit-leştirildiği takdirde islâm'ın modernlikle uyumlu hale geleceğini varsaymaktadır.

Abduh'un fıkha yönelik eleştirilerindeki *dördüncü* çelişki, ileride göreceğimiz telfike ilişkindir. Dört ayrı mezhebin fıkıh birikimini karmaşık gören Abduh ve takipçileri öte yandan, telfik sayesinde daha da karmaşık bir tür fıkıh külliyatı oluşturmayı tasarlamaktadırlar.

Beşincisi, Abduh, usûl-i fıkıhçıları, hüküm çıkarırken dinî metinlerin ruhundan çok lafzına bakmakla eleştirmektedir. Oysa çağımızda

Wittgenstein ve Heidegger gibi filozoflar sayesinde varlık ile bilgi arasındaki bağ olarak dilin hayatî metodolojik ve episte-molojik öneminin anlaşılmasından dolaydır ki çağdaş felsefe *lengüistik devir (linguistic turn)* deyiminin de gösterdiği gibi neredeyse dil felsefesi haline gelmiştir. Usûl-i fıkıhçılar, dil felsefesi ve her-menötik gibi çağımızda öne çıkan disiplinlerin temellerini asırlar önce atmıştır. Geleneksel bilginlere göre ancak lengüistik-temelli bir metin yorumu, gereken sağlamlığa ulaşabilirdi. Usûl-i fıkhın orta çağlarda lengüistik boyutu iyice geliştirildikten sonra yakın çağlarda Şatıbi, Dihlevi, Sava Paşa gibi âlimler tarafından felsefi boyutu da geliştirilmişti. Dolayısıyla islâm âlimlerinin Kur'ân'ı yorumlamasını Yahudilerin Tevrat'ı tahrifine benzetmek ancak bir hezeyan olarak vasıflandırılabilir.

Altıncısı, Abduh, Asr-ı Saadet'te imamların kitap kullanmadan bilgileri talebeye dikte etmesini örnek göstermektedir. Gerçekte imâm-ı A'zam'ın fıkha dair küllî tarifini yaptığı sırada bile islâmî ilimler tedvin edilmiş değildi. Ancak zamanla islâmî deneyim geliştikçe nazarî ve amelî açılardan şeriatı konu alan kelam ve fıkıh gibi ilimler ortaya çıkmış, aklî ve naklî bütün ilimler kendilerine ait literatürlerle gelişmişti. Kur'ân, bizzat *Kitap* ismini almıştır ve dolayısıyla ibni Haldun'un *Mukaddimesınde* de anlattığı gibi kelam, hadis, tefsir gibi ilimlerin yanında fıkıh ta belli kanonik kitaplara dayalı olarak gelişmiştir. Abduh, ibni Haldun'u takdir ederek Ez-her müfredatına koymak istediği halde fıkıh geleneğini eleştirme adına aslında literatür yoluyla ilimlerin tedvinini, medeniyetin gelişimini ret durumuna düşmektedir.

Yedincisi, fıkhın karmaşıklığından dolayı şeriatın bilinmez ve yaşanmaz olduğu iddiası da temelsizdir. Ruhban-karşıtı Aydınlan-ma'nın "halkın ulaşamadığı kara-kaplı kitaplar" söylemini kullanan Abduh, halkın geleneksel fıkıh literatürüne ulaşmada ve dolayısıyla yaşamak için dini öğrenmede zorluk çektiğini iddia etmektedir. Hâlbuki islâm âlimleri pedagojik yaklaşımla kısaltma *(icmal, telhis)* veya uzatma *(bast, tafsil)* tarzında, üslup ve kapsam bakımından her seviyeye uygun eser vermişlerdir; örneğin bizzat Birgivi *et-Tarîka-tul-Muhammediyeyi Vasiyetname* adıyla özetlediği gibi aynı eser, Nablusî ve Hâdimî gibi âlimler tarafından şerh edilmiştir. ilmihal türü, halka islâm hakkında yeterli bilgiyi

sunmuş, örneğin *Mızraklı İlmihal,* Osmanlı'da şeriatı öğrenip yaşamak isteyenlere asırlarca yetmiştir. ikincisi, Abduh'un şeriatın öğrenilmesi zorluğuna ilişkin eleştirisi, epistemolojik-takıntılı modernistik zihniyeti yansıtır. Hâlbuki epistemolojikten çok praksiyolojik kaygıyla davranan geleneksel insan, "kocakarı imanı"yla bildiğini uyguladığı takdirde Allah'ın ona bilmediği şeyleri de öğreteceğin inanır.

Sekizincisi, Abduh ve Rıza (Adams 1968: 193)'ya göre, yönetici ve halk kesimi çağdaş şartlara uymadığından dolayı şer'i hükümleri terk ederek onun dışındaki kânunlara sığınmak zorunda kaldı. Abduh'un şeriatı çağdaş dünyaya uyarlamak için savunduğu reformasyon türünden bir içtihat, Batı'da olduğu gibi dinde normatif bir sekülerleşmeye yol açacaktı. Oysa Yeni Osmanlıların sürekli vurguladığı gibi (Sungu 1940: 803) ilâhî koruma altına alınmış şeriat için bu, mümkün ve muhtemel değildir. Şu halde şeriatın Müslüman yönetici ve halk tarafından terki, onun çağdaş dünyaya uyarlanmasındaki aczden değil, sadece, realitenin anormal bir hızla değiştiği bir dünyada ilâhî koruma altındaki şeriatın zorunlu olarak geri çekilmesinden dolayıdır.

Dokuzuncusu, fıkhı hakkıyla bilen âlimlerin varlığı veya yokluğu, aslında siyasî konjonktüre bağlı izafî bir durumdur. Yani arz-talep ilişkisi açısından fıkha vâkıf âlimlerin çıkışı, kamusal talep ve ihtiyaca bağlıdır. Örneğin Ahmed Cevdet de Şeyhülislâm Arif Hik-met'ten sonra gerçek âlimin kalmadığı gözlemini yaptığı halde daha sonra *Mecelle* projesinde görev alan büyük âlimler, atıl potansiyeli göstermiştir. Keza bilahare imparatorluktan Cumhuriyete geçişte Ali Haydar, M. Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimler de bu atıl potansiyeli göstermiştir.

Abduh, ulemâ ve ümerayı kapsayan Müslüman seçkinleri ithamını fıkıhta *cümûd* kavramına dayandırırken Müslüman kitleye yönelik eleştirisini *taklit* kavramına dayandırır. Onun Müslüman kitleyi kurtarmayı hedeflediği *taklit,* dinî terminolojide doğrudan dinî metinlerden hüküm çıkarma, içtihat gücüne sahip olmayan sıradan Müslümanların, dört mezhep imamından birine uyması anlamına gelir (Bilmen 1967: I/17). *Taklit,* Muhammed b. Zekeriya Râzî gibi figürlerde de görüldüğü gibi deistik din eleştirisinin dayandırıldığı temel kavramdır. Bedevî (1993: 241—43)'nin de dikkat çek-tiği gibi XIX. asırda Gabriel Tarde ve Gustave Le Bon gibi sosyologlar, bu

kavramı sosyal psikolojik açıdan incelemişlerdi. Somut olarak Abduh'un *içtihat* ve *taklit* söyleminin, Afgânî vasıtasıyla Şî'î gelenekten, hatta bu konuda Şî'î geleneği bile eleştiren imamî Şî'îliğin heretik kolu Şeyhilikten geldiği görülür. Şeyhiliğin kurucusu Ahmed Ahsâî (1743—1826)'nin halefi Seyyid Kâzım Raştî (1793—1843), başlığı ünlü ortaçağ Yahudi filozofu ibni Meymûn' un eserini andıran *Delîlü'l-Mütehayyirîn* isimli eserinde, Şî'î ulemâ yı temel dinî prensiplerin kılavuzluğunda içtihadı ihmal ederek "kör taklit"e saplandıkları için eleştirir (Moussavi 1996: 140).[162] Aynı şekilde Afgânî (Mahzûmi 1980: 196) ve Abduh (1980: III/194— 7) da Sünnî Müslümanları "kör taklit"e saplandıklarından dolayı yoğun olarak eleştirirler.

162 Keddie (1972: 19—21), Afgânî'nin eserlerinden etkilendiği Şeyhî liderler arasında Ahmed Ahsâî ile Muhammed Kerim Han Kirmânî'yi zikretse de mevcut bulgular, onun esas Seyyid Kâzım Raştî'den etkilendiğini göstermektedir.

Raştî ve Afgânî vasıtasıyla Abduh, *taklit* gibi geleneksel nötr bir kavramın başına "kör" gibi olumsuz sıfat ekleyerek geleneği gayr-i meşrûlaştıracak ideolojik söylemini kurar. Ona göre fikrî durgunluğun *(cümûd)* temel sebebi olan taklit, sıradan kişileri olduğu kadar ilim ehlini de dinî metinlerin özüne inmekten alıkoyarak muhakeme ve araştırmayı önler. Kur'ân, körü körüne atalarının yolunu izleyenleri sefehle suçlayarak insanları akıl ve iradelerini kullanmaya çağırır. Oysa taklit hastalığına tutulmuş ulemâ, insanları körü körüne kendi sözlerine kabule çağırırlar (Abduh 1980: III/443, Adams 1968: 132). Abduh (1373), M. Reşîd Rıza tarafından tamamlanan tefsirinde, muhtemelen Şevkânî'nin tefsirinden ilhamla Kur'ân'da Yahudi atavizmini yeren âyetleri fıkıh imamları ve izleyicilerine uygular. Şevkânî tefsirinde atalarını taklit eden müşrikleri anlatan âyetleri mezhep imamlarını taklit edenlere uygulayarak onları Allah'ın kitabını terk etmek ve elçisinin sünnetinden yüz çevirmekle itham etmişti. Namık Kemal (2005: 278) de bir yerde "Biz atalarımızı böyle bulduk" (Zuhruf/22) âyetine atıfla ataları taklidi eleştirir; ancak çok farklı bir bağlamda. Onun atacılık eleştirisi, fıkıh mezheplerine uyan Müslümanlara değil, atalarının ihtişamıyla, şanlı Osmanlı mirasıyla yetinerek atalete düşen Müslümanlara yöneliktir.

Abduh'un atıf yaptığı Kur'ân âyetleri veya Aydınlanmacı filozofların eleştirdiği "atavizm veya ruhbanlık", bir grup din adamının ilâhî öğretinin yorumunu tekeline alarak dinî otoriteyi iktidara dönüştürmesi anlamına gelmektedir. Onlar, islâmî geleneği, esas itibariyle atavizm veya ruhbanlığa dayalı Yahudi ve Hıristiyan gelenek anlayışına benzeterek yermişlerdir. Örneğin J. Neusner (1975)gibi araştırmacılar, Yahudilik örneğinde dinin haham geleneğine indirgendiğini, geleneğin, hahamlar tarafından otoritelerini sürdürmenin bir aracı haline getirildiğini tespit eder. Arapçada *sünnet* kavramıyla ifade edilen "otantik gelenek" de modern dünyada Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Abduh'un semantik çarpıtmaya uğrattığı *taklit, türâs* veya *anane* kavramına indirgenerek gerçek anlamını kaybetmiştir.

Bilindiği gibi Batı dillerinde *clergy* (ruhban) kavramının zıddı, *lay* (ümmi)dir. Bu bakımdan islâm'da din adamından çok bizzat *ümmi (lay)* olarak tanımlanan peygamberin varisleri sayılan ulemânın ruhban sınıfıyla ilgisinin olmadığını, Napoleon (1961) gibi yabancı gözlemciler bile fark etmişti. Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki "din adamları" sınıfının karşılığı, "karizmatik ümmet" (Watt 1960) mefhumunu benimseyen sünnî islâm'da değil, bugün ingilizce literatürde kullanılan Şî'î ruhban *(Shi'ite clergy)* deyiminin de gösterdiği gibi Şî'îlikte vardı. Safevîler dönemindeki hiyerarşik örgütlenmeyle Şî'î ulemâ, Sünnîlikte olmayan bir "ruhanî otorite" kazanmıştı (Tafsilat, Arjomand 1985, Moussavi 1996, Zwemer 1944, 1946). Bu bakımdan Abduh ve takipçilerinin yaptığı, Raştî ve Afgânî'nin Şî'î ruhbana tepkisini Sünnî ulemâya yansıtmaktan ibaretti. Aydınlanma aydınlarının Kilise ve ruhban otoritesine karşı verdikleri mücadele, Fransız Devrimi sonrasında "düşünce ve vicdan özgürlüğü"nü içeren insan haklarının ilanıyla sonuçlanmıştı. Abduh (1980: III/444), Avrupa'da medeniyetin gelişiminin "irade bağımsızlığı ve görüş ve düşünce bağımsızlığı" gibi iki temele dayandığını söylerken kendisini de Voltaire gibi ruhban otoritesine karşı mücadelenin bayraktarı, *antiklerikalizm*in şampiyonu olarak sunar: "Ben, zihni taklit zincirlerinden kurtarmak için sesimi yükselttim" (Adams 1968: 130).

Abduh'un ekolünü izleyen Kazanlı modernistlerde, geçmiş Müslüman âlimlere yönelik tepkinin dozu daha da artar. Musa Cârullâh (1875—

1949)'a göre, "büyük müceddit" Luther'in, Osmanlı sultanlarının en büyüğü olan Kânûnî zamanına denk gelen dinî reformu sayesinde Hıristiyan âlemi terakkî yoluna girerken, ibni Kemal, Ebus-Suud gibi kelamcı şeyhülislâmlar yüzünden islâm âlemi gerileme sürecine girmiş, medeniyet dünyası aklın hürriyeti sayesinde ilerlerken, islâm âlemi aklı tutsak etmiştir (Kanlıdere1997: 60). Kazan modernistleri, Abduh'un başlattığı islâmî kavramları tadilat veya tahrifat işlemini daha da geliştirir. Her Avrupalı kavrama islâmî gelenekte bir karşılık bulan Kazan modernist-leri, Kilise'yi *mezhepler,* Kilise otoritesini *taklit,* Kilise dindarlığını *(religiosity) fıkıh,* Kilise yobazlığını *(obscurantism) taassup,* ruhban sınıfını *(clergy) ulemâ,* hür düşünceyi *içtihat* ve reformu *tecdit* ile özdeşleştirir.[163]

163 Bunların bir kısmı Kanlıdere (1997: 57—60)'nin, bir kısmı da bizim tespitle-rimizidir.

Ezher yönetiminin müfredata ibni Haldun ve coğrafya dersinin koyulması gibi her yeniliğe karşı tutucu tepkisi, Abduh (1980: III/312)'da da haklı olarak bir karşı-tepki doğurmuştu. Ancak o, bu tepkiyi abartarak geçmiş bütün ulemâya teşmil etti. Erken modern dünyada Osmanlı dâhil bütün islâm dünyasında hızla değişen realite karşısında gittikçe acz hissine düşen ulemânın her tür yenilik girişimine karşı umutsuz, pasif bir direniş gösterdiği vakıadır. Nitekim Cevdet Paşa da notlarında zamanındaki ulemânın *Mecelle* projesine karşı aldığı yıkıcı tavrı acı bir dille anlatır. Ancak hiç bir zaman bu infialini geleneğin ve geçmiş ulemânın toptan tezyifine dönüştürmeyen Cevdet, Gazâlî, ibni Teymiye, Ebus-Suud, ibni Kemal, Molla Hüsrev, Zenbilli Ali Efendi gibi âlimleri daima takdirle anmıştır. Oysa Mısırlı modernistler, geçmiş ulemâyı yaşanan bütün olumsuzlukların sırtına yükleneceği bir "günah keçisi" haline getirmişti.

Örneğin Osmanlı'dan Türkiye'ye intikal eden en önemli âlimlerden Ömer Nasuhi Bilmen (1974: II/778), Mısır modernistlerin-den Abdülaziz Çavuş (1876—1929)'un yaptığı gibi geçmiş ulemâya yönelik anakronik eleştirilere itiraz eder: "Bugünkü cereyanlara tekabül edecek müdafaa vasıtalarını, tarzlarını tamamen eski âsâr içinde aramak muvafık olmaz. Vaktiyle islâm ordularında bulunmuş kahraman mücahitleri, bugünkü günde mevcut olan tayyarelerden, diritnotlardan, makineli tüfeklerden mahrum bulunmuş olduklarından dolayı tahtieye kimsenin hakkı olamayacağı gibi, eski âlimleri de şimdiki efkâra karşı lazım gelen müdafaayı yapmamış olmakla

itham etmek doğru olarak görülemez. Bugünkü efkâra karşı lazım gelen müdafaaları yapmak, hazırlamak ise, bugünkü âlimlerin zimmetine terettüp eden bir vazifedir.”

Öteki Tedeyyünün Eleştirisi

Osmanlı ve Mısırlı aydınların modernlikle hesaplaşmak için giriştikleri gelenek eleştirisinin çeşitli düzeyleri vardı. Yukarıda gördüğümüz *birinci* düzey, geniş anlamda islâm dünyasının, dar anlamda, Osmanlı veya Mısır gibi kendi ülkesinin tedeyyününün eleştirisi idi. *İkinci* düzey ise, “öteki tedeyyün”ün eleştirisiydi. Zira ufuktaki kaçınılmaz imparatorluk veya ümmetten ulus-devletlerine geçişin beraberinde getirdiği kimlik daralması, ana islâmî tedeyyün içindeki Türk ve Arap gibi tikel tedeyyünlerin de ayrıştırılarak eleştirisini gerektiriyordu.

Tabiî mevcut konjonktür, bu ikinci düzey eleştiriyi daha da zorlaştırmıştı. Zira modern dünya, paradoksal bir şekilde bir yandan nesnelleşen, öte yandan da öznelleşen tedeyyünlerin sorgulanmasını, hem daha kolaylaştırmış, hem daha da zorlaştırmıştı. Modernleşme sürecinde islâm gerçek hayattan çekildikçe öz-tedeyyünler nesnelleşerek daha soğukkanlı bir şekilde sorgulanmaya, öz-eleşti-riye müsait hale geliyordu. Ancak diğer taraftan modern dünyaya özgü siyasallaşmanın doğasındaki duygusal faktörlerin baskısı, karşılıklı olarak öznelleştirdiği öz ve diğer tedeyyünlerin nesnel ve yapıcı eleştirisini iyice güçleştirdi. Bu güçlük, halen hâkimiyet psikolojisini koruyan Osmanlı aydınlarından çok kendini Batı, dolayısıyla Osmanlı karşısında mağdur ve mahkûm hisseden Mısır aydınları için geçerliydi. Böylece islâm anlayışlarının sorgulanmasında meknuz etnik imajlar ve “günah-keçisi bulma” *(scape-goatting)* gibi çeşitli psikolojik mekanizmalar devreye girecekti. Osmanlı ve Mısırlı aydınları geçmişten

gelen, meknuz -Arap ve Türk gibi-karşılıklı etnik imajlar ve farklı niyetlerle birbirlerinin tedeyyünleri-ni sorgulayacaklardı.

Türkiye’nin Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte izlemeye başladığı yeni rotanın islâm dünyası açısından taşıdığı önemin üzerinde duran W. C. Smith (1977: 84, 169), Arap ile Türk dünyaları arasında, çağdaş yönelişlere kaynaklık eden islâm yorumları konusunda herhangi bir tartışmanın yapılmadığını esefle belirtir. Din anlayışının tarihî tecrübeyle ilişkisini vurgulayan Smith, çağımızda Araplar ile Türklerin islâm geleneğine yönelik farklı tutumlarının arkasında “gerçek islâm’ın ne olduğu” hakkındaki farklı anlayışlarının yattığını belirtir. 1258’de Altın Çağ’ın kapanışından sonra ideal islâm’ın tahakkukundan ümitlerini kesen Araplar tedricen tarihi askıya almaya yönelmişlerdir. Buna karşılık laiklik yönünde bir inkılâp yapan Türkiye’nin islâm’dan koptuğu yolundaki yorumların yanlışlığına dikkat çeken Smith (1977: 163), Türklerin, Müslümanlar olarak her hâlükârda tarihin sürdürülmesi konusundaki dinamik ve kararlı tutumlarının, dinin ruhuna çok daha uygun düştüğünü belirtir. Ona göre Türkler, modern dünyada ne istediklerini bilen yegâne Müslüman halktır.

Osmanlı ve Mısırlı aydınların birbirlerinin tedeyyünlerini nasıl eleştirdiklerini görmeden önce, düşüncelerinin sosyolojik-ontolojik arkaplanına inerek imparatorluktan ulus-devletlerine geçiş sürecinde kolektif kimliklerin dönüşüm tarzına bakmak gerekir. Zira Osmanlı ve Arap aydınların birbirlerine bakışları, bu dönüşüme paralel olarak değişmiştir.

Kolektif kimliğin, birincisi, toplum, ikincisi devletle özdeşlik olarak *yatay/sosyal* ve *dikey/siyasal* iki boyutu vardır. Avrupa’da olduğu gibi politik ile sosyal küreleri giderek birbirinden ayıran politik modernleşme, yönetilenler arasındaki geleneksel sosyal ve çevre/yönetilenler ile merkez/yönetenler arasındaki siyasal bağları aşındırıyordu. Bu aşınan geleneksel bağlar, ulus-devletleri döneminde “vatandaşlık ve ulusal kültür” ile telafi edilecekti. Çözülmeye yüz tutan çok-uluslu bir imparatorlukta yatay ve dikey kimlikleri sağlayan bu bağların nasıl dönüştürüleceği, XIX. asır Osmanlı seçkinlerinin ana kaygısını oluşturdu. Fransız Devrimi ile gelen milliyetçilik dalgası, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan gibi çok-uluslu imparatorlukları, heterojen tebaalarını bir arada tutacak yeni kimlikler bulmaya zorluyordu. Osmanlı barışının temel unsuru Yunanlıların 1832’de imparatorluk’tan kopması, durumun aciliyetini gösterdi.

Geleneksel olarak önce dinî cemaate mensubiyetle *sosyal-kültü-rel kimlik* (Ortodoks, Ermeni, Yahudi vs.) daha sonra da cemaatlerin fıkhî *millet* ve *zimmet* kategorisiyle Osmanlı hükümranlığına tâbiiyeti sayesinde *siyasal kimlik (millî* ve *zimmî)* kazanılıyordu. AliSüavi'nin de belirttiği gibi geleneksel olarak Islâm-Osmanlı dünyasında *millet*, dinî topluluğu, *ümmet* veya *cemaat* ise siyasî topluluğu belirtiyordu (Kaplan 1974: II/525, 529). Bu bakımdan gayrimüslimler, islâm milletinden değil, *ehl-i zimmet* olarak Osmanlı ümmetinden idiler (Çelik 1994: 616). 1839 Gülhane Hatt-ı Hümâyunu, aslında *hakkaniyet* kavramınca, sürdürülen geleneksel, fıkhî, hi-yerarşik *millî/zimmî* vatandaşlık statüleri arasında öngörülen manevî eşitlik ilkesinin sadece modern bir tarzda yeniden ifadesini içeriyordu. Bütün geleneksel dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da siyasal toplum, yazısız anayasa ve sözsüz sözleşmeye dayanıyordu. Gülhane Hattı, bunun yerine devlet ile tebaa, yönetenler ile yönetilenler arasında modern dünyaya özgü yazılı anayasaya dayalı açık sözleşme ile yeni bir kimlik tanımlanması sürecini başlatıyordu.

Bu, Fransız Devrimi ile gelen soyut bir "insan hakları" kavra-mınca dinen heterojen tüm tebaa arasında mutlak bir eşitlik isteyen Batılı güçleri tatmin etmediğinden 1856 Islâhât Fermanı ilan edildi. R. Davison (1990: 116—9)'un devrin önde gelen dört paşası, Reşîd, Âlî, Fuâd ve Midhat örneğinde tespit ettiği gibi, "bilâ tef-rîk-i cins ü mezheb" (etnik ve dinî ayırım yapmaksızın) tüm tebaanın hukukî eşitliği ilkesine dayalı bir Osmanlı vatanseverliğini ifade eden Osmanlılık, Tanzimat ricali tarafından ulusal-üstü bir em-peryal milliyetçi kimlik projesi olarak benimsendi. Islâhât Ferma-nı'nda kültürel bağlılığın kaynağı olarak dinin yerine *vatan* geçiri-lerek geleneksel dindaşlığın yerini vatandaşlığın alması hedeflenmişti. Böylece Ortodoks, Ermeni, Yahudi vs. yerine *Ottoman pat-riot* anlamında "Osmanlı" yeni kültürel kimlik, *zimmî* yerine *Otto-man citizen* anlamında sekülerleşen *millî* de yeni siyasî kimlik haline getirildi.[4] Yeni Osmanlılar, 1860 ve 70'lerde *Osmanlılığı* ideolojik olarak temellendirerek "ittihâd-ı anâsır" olarak ifade edilen *Osmanlıcılığa* dönüştürmeye çalıştılar. Ancak II. Abdülhamid döneminde ulus-devletlerine doğru hızlanan tarihî akış, bu ideolojiye de hayat hakkı tanımadı.

II. Abdülhamid dönemi kolektif kimlik arayışı, en iyi, Fuâd ve Cevdet Paşa (1986 I/85, Deringil 1999: 169)'nın da ifade ettiği klasik Osmanlı anayasal amentüsü açısından anlaşılabilirdi. Osmanlı seçkinleri arasında imparatorluğun dört temele dayandığı ve ancak bunlara dayanarak ayakta kalabileceği yolunda bir mutabakat vardı: Millet-i islâmiye, devlet-i Türkiye, selâtîn-i Osmaniye, pa-yitaht-ı istanbul. Bu formüle göre Türkler, Romalı, devlet-kurucu gücü temsil ediyordu. Sultan için hayatî mesele, imparatorluktan ulus-devletine doğru kaçınılmaz dönüşüm sürecinde, Osmanlı siyasî vokabülerinde *devlet* denen ülkenin bekasıydı. ibni Haldun' un *asabiye* teorisine göre sosyo-politik değişim sürecinde motor işlevi gören nesep asabiyetini temsil eden Türkler, imparatorluğun kuruluşunda olduğu gibi dönüşümünde de başı çekecekti. Bu yüzden kendi Türklüğünü vurgulayan Sultan Abdülhamid, ayrıca imparatorluğun Türk kökenine vurgu yapmış, yeni meşrûluk arayışında Türk siyasî kültürüne ait sembolleri tekrar kullanmaya başlamış, sözgelimi halis Türk soyundan sayılan Karakeçili ve Rama-zanoğulları aşiretlerini kollayarak imparatorluğun Türk unsuruna verdiği özel önemi göstermişti. Diğer taraftan imparatorluğun Türklüğü, XIX. yüzyılın son çeyreğinde, gerek idari mekanizmada gerekse de eğitim müfredatında Türkçenin giderek artan kullanımıyla belirginleşti.[164]

164 Bunları *(citizen, patriot)* ingilizce asıllarıyla vermemizin sebebi, Türkçede yanıltıcı bir şekilde her ikisinin de *vatandaş* olarak karşılanmasıdır.
Deringil 1999: 26—32, Karpat 2001: 157, 337. Sultan Abdülhamid, 1879'da (4 Ocak—29 Temmuz) altı ay süreyle sadaret makamında kalan Arapça-konuşan sadrazamı Tunuslu Hayreddîn Paşa ile yaptığı bir tartışmada "Paşa Paşa, ben Türk'üm, Türk kalacağım."demiştir (Karal 1988: 559).

Bu Türklük vurgusunun literatürde pek fark edilmeyen buna bağlı ikinci sebebi ise, ingiltere'nin Şark Meselesi sürecinde açtığı kültür savaşında islâm ile özdeşleştirdiği Türklüğü şiddetle aşağı-lamasıydı. Bu etki, doğal olarak Sultan gibi Osmanlılarda meknuz Türklük bilincini açığa çıkarmıştı; bu bağlamda islâm'ın bayraktarı olarak Türk kimliğinin vurgulanması, Müslüman kimliğin vurgulanmasından başka bir anlama gelmiyordu. Şu halde II. Abdülha-mid döneminde *Türk* kavramı, genelde göçebe

Türkmenler için kullanılan “etrâk-ı bî-idrâk” (idraksiz Türkler) deyimindeki gibi etnik anlamından Avrupalılarca da kullanılan orijinal dinî anlamına dönüştü ki bu, daha sonra Cumhuriyet döneminde politik bir ulusal kimliği ifade eder hale gelecekti. 1890’larda aynı zamanda Şemseddîn Sami gibi yazarların dil ve tarih alanlarındaki çalışmalarıyla 1900’larda inkişaf edecek ön, kültürel Türkçülük de filizlendi. II. Abdülhamid’in saltanat yılları, böylece yeni bir üst-kimlik arayışı sürecinde alt-kimliklere yapılan vurguyla Türk, Arap ve islâm milliyetçiliklerinin etkileşim halinde filizlendiği, kritik bir “ön-milliyetçilikler” dönemi oldu.

Osmanlı aydınları arasında Islâhât Fermanı’nın getirdiği müslim ve gayrimüslim tebaanın tam eşitliği ilkesinin imparatorluğun dört temelini ifade eden klasik anayasal amentünün birinci temeli “millet-i Islâmiye”yi yıktığı kanaati ortaya çıkmıştı (Ahmed Cevdet 1986 I/85). Hâlbuki tarihin akışı, islâmî kimliğin tekidini gerektiriyordu. Giderek yükselen Slav milliyetçiliği dalgasıyla Balkanlardaki Osmanlı varlığına bilkuvve son veren Rusya ile ‘93 (1877—78) harbini izleyen 1878 Berlin Antlaşması’ndan sonra Osmanlıcılık fiilen çökmüş, imparatorlukta Arapça konuşan nüfus oranı artmıştı. Nitekim Yeni Osmanlılara karşılık Tunuslu (1986: 144) Hay-reddîn Paşa, 1868 yılında yayınladığı *Akvemul-Mesâlik* adlı eserinde Osmanlılık projesinin ciddî risklerine dikkat çekmişti. Şimdi ana kaygı, imparatorluğun toprak bütünlüğünün korunmasıydı. Bunun üzerine 1880’lerde Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar, daha gerçekçi bir tutumla Sultan Abdülhamid ile birlikte imparatorluğun Müslüman nüfusu arasında birliği öngören Osmanlıcı-islâmcılığa, “ittihâd-ı anâsır”dan “ittihâd-ı Islâm”a kaydılar. Artık hedef, heterojen bir Osmanlı siyasî kimliği yerine homojen bir Müslüman siyasî kimlik geçirmekti. Osmanlı aydınlarının “ittihâd-ı islâm”, Batılıların “Panislamizm” dediği bu emperyal islâmcılık, aslında geleneksel Müslüman siyasî kimlik “millî”nin yeniden ifadesinden başka bir şey değildi.

Modern islâm’a ilişkin bir makalesinde Panislamizm’i Batılı bir icat olarak eleştiren ünlü oryantalist Louis Massignon (1922: 9) da islâm’ın zaten *a priori* olarak evrensel bir din olduğunu belirtir. Pancermenizm veya Panslavizm gibi *pan* hareketleri, deyim yerindeyse dikey bir evrensellik öngören ideolojik hareketlerdir. Hâlbuki islâm, “yatay bir evrensellik” öngörür. Fıkha göre dünyanın neresinde olursa olsun “ehl-i millet” sayılan

bir Müslüman, “millî” denen ortak bir siyasî kimlik, sınır-ötesi bir vatandaşlık statüsü taşır. Bu geleneksel Müslüman siyasî kimlik, Osmanlı’da olduğu Müslüman emperyal sistemlerde gayrimüslimlerin “zimmî” vatandaşlık statüsü, siyasî kimliğiyle tamamlanıyordu. Islâhât Fermanı, modern anayasal eşitlik ilkesiyle bu geleneksel “millî/zimmî” düalizmine son veren sözde *millet* sistemiyle müslim/gayrimüslim tüm Osmanlı tebaasına *millî* kimliğini atfetmişti Ancak tarihin gidişatı, bu kimliğin tutmasının imkânsızlığını göstermişti.

Şu halde emperyal islâmcılık, *millî* kimliğini tekrar Müslümanlara hasrederek aslî anlamına irca etmekten ibaretti. Böylece geleneksel “millî/zimmî” düalizminin yerini alan *millî*, “Müslüman bir devletin vatandaşı” anlamında tekrar Müslümanlara has bir kimlik haline geldi. Bunun Batılıların iddia ettiği gibi Panislamizm’le alakası yoktu. Sosyal bilimsel bakımdan Panislamizm, Weberyen anlamda bir ideal tip, buluşsal bir kavram olarak görülebilirdi. Diğer -pan ideoloji ve hareketleri içinde Panislamizm’in sui generis niteliğini belirten Landau (1994) da bu kavramın, daha ziyade bir ti-poloji veya tipolojiler kümesi olarak Müslümanların siyasî deneyim ve projelerini açıklamaya yaradığını söyler. Bu konudaki öncü incelemelere atıf yapan Rosenthal (1965: 65) ise Panislamizm’i bir organizasyondan çok bir eğilim olarak tanımlar. Massignon (1922) gibi öncü isimlerin eleştirilerinin ardından bugün özellikle Deringil (1999) ve Karpat (2001) gibi Türk araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar, Batı-malı Panislamizm efsanesini yıkmıştır.

imparatorluğun Müslüman tebaası arasında orijinal “millî” siyasî kimliğine dayalı bir birlik arayışında Sultan II. Abdülhamid tarafından “halife” unvanının canlandırılmasının amacı, ilerleyen Batı karşısında islâm dünyasında beliren çözülme duygusuna karşı hilâfetin sembolik etkisiyle dayanışma sağlamaktı. 1258 yılında Bağdat’ın Moğollara düşmesinden sonra “tek halife-tek ümmet” idealinin rafa kaldırılması sonucu meşrû islâmî siyasetin kipi olarak “hilâfet”in yerini, Osmanlıların tarih sahnesine çıkışıyla ümmetin silahlı korunmasını hedefleyen “gaza” almıştır (inalcık 1986). Osmanlı sultanları “halife” yerine artık “gazi” unvanıyla anılır olmuştur. Bu bakımdan Sultan’ın *halife* olarak islâm’ın klasik çağında bile görülmeyen *papa* gibi bir evrensel ruhanî otorite iddiasında bulunması düşünülemezdi. Onun 1897’de Yunanistan ile yapılan savaş esnasındaki

dışında asla islâm dünyasına cihat çağrısı yapmaması, bunun en somut göstergesiydi.

Massignon'un iddiasının aksine ingiliz emperyalist çıkarları doğrultusunda Osmanlı-karşıtı, islâm dünyasında Arap bir halifenin ruhanî otoritesi, "Müslüman Papalık" fikrine dayalı Panislâm projesi, iki ingiliz oryantalistin ürünüydü: William Muir (1819— 1905) ve Wilfrid Scawen Blunt (1840—1922). Muir'in 1891'de çıkardığı eserinin esas amacı, Osmanlı hilâfetinin meşrûiyetini sarsmaktı. Buna karşılık Osmanlı liderliği, doğrudan Osmanlı hilâfetinin meşrûiyetini ispatlama çabasına girmek yerine siyasal ve kültürel boyutlarıyla Müslüman kimliği tahkime girişti.

Sultan II. Abdülhamid döneminde imparatorluğun Müslüman tebaasını bir arada tutacak geleneksel Müslüman *siyasî kimlik* olarak "millî" tahkim edilmişti. Bunun *kültürel kimlik* olarak "Müslü-man"ın tahkimiyle tamamlanması gerekiyordu. Bu tahkim, iki yolla yapıldı. Birincisi, ehl-i sünnet inancının tahkimi, ikincisi, Arapların yüksek islâm'ın sembolü haline getirilmesi. Klasik çağda nötr olan islâm, geleneksel Müslüman kimliği tehdit eden müte-hakkim modernliğin etkisiyle Osmanlı devleti için resmî bir ideoloji haline getirilmeye başladı. Bu ideolojileşme, cemaatin pratiğinde "yaşayan" geleneksel Ehl-i sünnet ve cemaat inancının yeniden tanımlanarak vurgulanması şeklinde kendini gösterdi (Karpat 2001: 187, Deringil 1993: 27). imparatorluk seçkinleri, ulus-dev-letleri döneminde "ulusal kültür" ile sağlanan yatay özdeşleşmeyi, islâm dünyasında bu şekilde gerçekleştirmeye çalıştı. Gazâlî'den Nablusî'ye islâm'ın anadamar, sünnî yorumunun klasiklerinin bu dönemde Arapça asılları veya Türkçe tercümeleriyle yayınlanması tesadüf değildi. Yakından bakıldığında Sultan II. Abdülhamid döneminde yayınlanan bu eserlerin klasik akâit kitaplarından farklılığı görülecekti. Özellikle Nablusî'ye ait *Esrâru'ş-Şerî'a* (Şerî'atın S ırları) başlıklı kitaptan anlaşılacağı gibi bunlar, fıkıh usûlünün alt-dalı *hikmet-i teşriiye* (şeriatın felsefesi) açısından islâmî dünyagörü-şünü işliyordu.

Arapların evrensel islâm'ın sembolü haline getirilmesi süreci, ehl-i sünnet inancının tahkimi sürecine eşlik etti. Osmanlılarda Araplar ve dinî kaliteleri hakkında üç imajın varlığı tespit edilebilirdi: Etnik, kültürel ve politik imaj. ilk bakışta birbirleriyle çelişkili gibi görünen bu imajlar, ancak misyoner bir Müslüman imparatorluğun vizyonu açısından tam anlaşılarak yerli yerine

oturtulabilirdi. *Birincisi,* etnik olarak bakıldığında, Osmanlı emperyal medeniyet ideali bakımından Türkler, Kürtler, Lazlar gibi bütün etnik unsurlar gibi Araplara da olumsuz bir bakış görülür; Türk dilinde “anladıysam Arap olayım” türünden, Araplar hakkındaki pejoratif birçok deyimin gösterdiği gibi. Niyazi Berkes (1975: 13—4), Araplar hakkındaki bu çelişkili, olumsuz imajlara, kendi hatıralarından örnekler verir. Nitekim Batılılar gözünde de Türk, imparatorluğun bütün Müslüman halklarını kapsayan bir kelime haline gelirken, Arap, -kırsal yöredeki Türkmenler gibi- daha çok çöl göçebeleri için kullanılmıştır (Zeine 1966: 16). Bu bakımdan Gelibolulu (1975) Mustafa Âlî veya Evliya Çelebî gibi medeniyet-merkezli bir perspektife sahip Osmanlı seyyahlarının, taşralı çevreyi temsil eden Arapları ve tedeyyünlerini küçümsemeleri şaşırtıcı değildi.

İkincisi, bu etnik imajdan farklı olarak Araplar dinî olarak islâm ve Osmanlı dünyasında islâm’ın sembolü olarak alınmıştır. Aslında ibni Haldun ve Kâtib Çelebî’nin de vurguladığı gibi, islâm kültürü, daha çok Acem denen iranlılar ve Türkler sayesinde gelişmiştir. Ancak ibni Haldun’un da gözlemlediği gibi Araplar, hem dinî topluluğun kuruluşunu sağlayan nesep asabiyetini taşıdıkları, hem de dinin kutsal kitabının indirildiği Arap dilini konuştuklarından dolayı Müslüman kültürün sembolü sayılmıştır. Örneğin Namık Kemal (1326: 38)’in ibni Haldun’un mantığıyla Fârâbî ve diğer Türk kökenli Müslüman âlimleri Arap sayması bu yüzdendir. inanç ve dil bağı, Türkler ile Arapları birbirlerine sıkıca bağlamıştır. Türkler, Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın da aynı soydan gelmesinden dolayı Arapları *kavm-i necîb* (temiz kavim), Arapçayı ise *lisân-ı mübârek* (mübarek dil) olarak vasıflandırmıştır. Hem dinin mukaddes kitabı Kur’ân başta olmak üzere şehir ve insan isimleri gibi ortak islâmî kültürel sembollerin, siyasî unvanların, ezan ve ibadet dilinin Arapça olması, hem de ilmî üretimin Arapçada yapılmasından dolayı Araplarla Türkler bir “yüksek islâm” anlayışında buluşmuşlardır (Zeine 1966: 10—8).

Türkler islâm’ı benimsedikten bir süre sonra islâm dünyasının askerî ve siyasî liderliğini ele geçirdiler. Böylece oluşan Yunanlı/ Romalı ilişkisiyle Osmanlıların klasik “din ü devlet” ikizliği formülüne göre Araplık, dinî, Türklük ise siyasî bakımdan Müslümanlık ile özdeş hale geldi. Modernlik-

öncesi dönemde Müslümanlar arasında etnik duyarlık olmadığı için islâm davasına kendini adamış bir topluluğa siyasî tabiiyet, Osmanlı hâkimiyetinin başlarını idrak eden Abdülvehhâb Şa'rânî (Winter 1982) gibi Arap ulemâ tarafından bir itiraz konusu olmamıştır. Bu dönemde duyarlık etnik değil, dinî-mezhebî idi. Şa'rânî, bir Şâfi'î olarak Hanefî pratiğine karşı çıksa da ümmetin koruyucusu olarak Osmanlı'nın hâkimiyetini desteklemiştir.

Öncelikle bir Balkan ülkesi olarak gelişen Osmanlı, emperyal aşırı-büyüme *(overreach)* riski yüzünden ağırlığını Rumeli'ye vermek zorunda kalarak Arap topraklarını imparatorluğa entegre edememiş ve böylece ister istemez bir merkez/çevre ilişkisinin oluşumuna göz yummuştur. Emperyal hâkimiyeti altına alarak Arap topraklarına siyasî bir barış getirmekle birlikte Osmanlı, bu topraklarda devraldığı sosyo-ekonomik ve kültürel yapıyı kökten değiştirme yoluna gitmemiştir. Ancak Osmanlı sultanları, yapısal olarak imparatorluk bünyesine entegre edemeseler de, kutsal dili konuş-tukları için Arap eyaletlerine imparatorluğun diğer bölgelerine göstermedikleri özel bir ilgi göstermişler, bu bölgelerin iaşe ve ibatesi için özel düzenlemelere gitmişlerdi (Gibb 1963: I/160).

Her eğitimli Türk, fiilen imparatorlukta özel bir yere sahip bir Arap ulusunun varlığını kabul etti. Hatta Ziya Gökalp, Araplar ve Türklerin etnik açıdan farklı uluslar olarak imparatorluğun iki temel bileşenini oluşturduğunu sık sık öne sürdü (Karpat 2001: 347). Osmanlı'nın Arap topraklarında izlediği dengeli siyasa, yirminci yüzyılda ona yöneltilen zıt yönlerdeki eleştirilerden de anlaşılabilirdi. Bir taraftan milliyetçi ve anakronik bir bakış açısıyla, baskıcı Türklerin Arapların tarihî geri-kalmışlığına sebep oldukları iddia edilmiştir. Diğer taraftan da XIX. yüzyılın ortalarına kadar Araplar genellikle istanbul'daki merkezî otoriteden çok kendi derebeyle-rinden, kendi aralarındaki elit rekabeti ve kavgalarından çekmiş görünmektedirler. Bu yüzden az-çok objektif Arap gözlemciler tarafından Türkler, kendi topraklarında sıkı otorite kurmak değil, tam aksine kurmadıklarından dolayı şikâyet konusu olmuşlardır
(Zeine 1966: 17).

Sultan Abdülhamid döneminde ise Araplar, ihtiyaç duyulan yeni emperyal siyasî bağın, kimliğin ekseni haline gelecekti. Etrafına topladığı Arap zümrenin de etkisiyle Sultan, Osmanlı Devleti'ni bir Türk-Arap

imparatorluğu haline getirmeyi düşünmüştü. Sultan, 1879 yılında Arapça konuşan Tunuslu Hayreddîn'i sadaret makamına getirirken Arapçayı da resmî dil haline getirmeye niyetlenmişti. Hatta o ara saray başkâtipliğinden Hayreddîn Paşa'ya gönderilen bazı raporlar, imparatorluğun resmî dili Türkçe yerine Arapça yazılmıştı. Arapçayı güzel bir dil olarak nitelendirerek "keşke vaktiyle resmî dil Arapça kabul olunsaydı." diyen Sultan, bunun, Araplarla daha sıkı bir bağ sağlayacağını düşünmekteydi. Ancak o zaman Başkâtip Said Paşa'nın Türklüğe darbe indireceği gerekçesiyle itiraz etmesi üzerine bu fikirden vazgeçmişti (Karal 1988: 384, 403, 544, 545).

Osmanlı Müslümanları arasında yaygın kanaate göre islâm'ın kültür ekseni, Arapların kültürü anlamına geliyordu. Sultan Ab-dülhamid'in saltanatının ilk on yılı, Arapların kültürel meziyetlerinin ve sahip oldukları klasiklerin değerinin Osmanlı başkentinde öne çıkarıldığı bir dönem oldu. Örneğin Namık Kemal'in tutkulu Renan reddiyesinin açtığı çığırda, "Batı medeniyetine karşı Arap medeniyeti" imajı revaç buldu. Arapça basının gelişiminde önemli bir yer tutan Ahmed Fâris Şidyâk'ın *el-Cevâib* adlı gazetesine önemli destek veren Sultan, Arap danışmanları vasıtasıyla Arapça-konuşan eyaletlerde toplumsal seferberliğe çalıştı (Karpat 2001: 193—6). Berlin Kongresi'ne kadar resmî yıllıklarda vilâyetlerin tasnifine Edirne'den başlandığı halde, bundan sonrakilerde Hicaz vilâyetinden başlanarak diğer vilâyetlere geçilmiş, dahası, birinci sınıf vilayet konumuna yükseltilen Arap vilâyetlerindeki mülkî amirlere ödenen maaş da emsallerinden yüksek tutulmuştur.

A. islâm Karşı Arap Medeniyeti

Araplar hakkındaki imajını daha iyi anlamak için önce Namık Kemal'in medeniyet tarihine bakış ve bu tarihe Arap medeniyetini yerleştiriş tarzına göz atmakta fayda vardır.

XIX. asır oryantalizmi, “Arap medeniyeti” imajının inşasıyla tabir caizse bir taşla iki kuş vuracaktı. Bir taraftan karşısına *medeniyet* olarak Arap islâmını çıkarmak suretiyle *din* olarak Türk islâmını tasfiyeyi, diğer taraftan da, parlaklık ve çöküş diyalektiğine dayalı bir Arap medeniyeti tasviriyle kendi hegemonyasını haklılaştırmayı hedeflemişti. Çağdaş Müslüman aydınlar böylece oryantalistik “medeniyetsel zirve ve çöküş” söyleminin etkisinde kalarak zıt yönlerde apolojetiğin tuzağına düştü ve tarihî düşünce, teselli veya günah-keçileştirme gibi sosyal psikolojik ihtiyaçlara hizmet eder hale geldi. Aslında aynı kapıya çıkan, islâmî mirasa yönelik bu görünüşteki zıt tutumların ta arkasında, Abduh’da buluşan -Schwartz (1987)’ın dikkat çektiği- fundamentalistik ve modernistik psikolojilerin özsel ortaklığı görülebilirdi. Renan’ın hücumuyla uyarılarak savunmaya geçen *fundamentalist* Müslüman aydınlar, XIX. asırdan günümüze kadar “Batı medeniyetinin özünde parlak islâm medeniyetine dayandığı”nı göstermek için çırpınmıştır. Diğer taraftan Batı, “çöküş” kavramını kendi hegemonyasını haklı göstermek için kullanırken, geçmişini mahkûm etme yoluyla güzel bir gelecek kurmayı hedefleyen *modernist* Müslüman aydınlar ise siyasî zaafla mütemayiz yakın geçmişini “öteki Müslüman”ın eseri olarak “çöküş” kavramıyla yargılamaya yönelmişlerdir (Cuayyit 1995: 89).

Oysa evrensel Akdeniz medeniyeti mefhumu bakımından bir “Arap veya islâm medeniyeti”nden söz edilemezse bunun çöküşünden de söz edilemez. Çağdaş literatürde kullanılan “islâm medeniyeti”, aslında “Müslümanların Akdeniz medeniyetine katkıları” anlamında mecazen kullanılan bir deyimdir.[165]“Çöküş veya duraklama” ise tamamıyla izafî, indî kavramlardır. “Çöküş” olarak tanımlanan şeyin, islâm’ın genel çöküşünün bir bölümü mü, yoksa islâm’ın tarihî bir bütün olarak mevcudiyetinin parçalanmasıyla ağırlık merkezlerindeki kaymalara bir tepki mi olduğu tartışmaya açıktır (Cuayyit 1995: 89). Kültürel birikimin mukayeseli bir dökümü yapılmadıkça bu değerlendirmeler havada kalacaktır.[166]

165 “islâm medeniyeti-Müslüman medeniyeti” *(Islamic-Muslim civilization)* kavramları arasındaki nüans, kanaatimizce yakınlarda sosyal bilimlerin islâmileştirilmesi, islâmî paradigmanın oluşturulmasına ilişkin tartışmalar bağla-

mında da ele alınabilir. Örneğin "islâm ekonomisi veya islâmî edebiyat" yerine "Müslüman ekonomisi veya Müslüman edebiyatı" terimlerinin önerilmesi gibi. Veya Alman sosyal düşüncesinin ürünü "kültür-medeniyet" ayırımıyla "islâm kültürü'nün 'Akdeniz medeniyeti"ne yaptığı katkılardan söz edilebilir.

166 Hodgson 1996: 101—3. Örneğin Osmanlılarda astronomi alanındaki çalışmaların envanterini çıkaran bir eser, (Şeşen 1998), çöküş söyleminin sübjektifliğini gösteren bir örnektir.

Diğer birçok konuda olduğu gibi Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin medeniyet tarihine bakışları da Renan ve Hanotaux gibi Batılı aydınların islâm'a yönelttiği eleştirilerin vesile olduğu savunma psikolojisi tarafından belirlenmiştir. Avrupalı önyargılara karşı apolo-jetik tavrın birleştirici etkisiyle, gerek Namık Kemal, gerekse de Muhammed Abduh gibi Müslüman aydınlar, medeniyet tarihini gerektiğinde "lehtar" bir şekilde tasvire yönelirler. Bu farklılık, onların didaktik ve apolojetik yazılarının karşılaştırmasıyla görülebilir. Örneğin Namık Kemal (1327: 130), Osmanlı kamuoyuna yönelik bir yazısında sosyal motivasyon için Akdeniz medeniyetini sahiplenir: "istikbâlimiz emindir, çünkü gerek efrâdı ve gerek umumî hikmet ve siyasetinde muallim-i âlem olan Keldan ve Arap ve Yunan ve Türk'ün dâru'l-fünun-ı ma'rifet ve devlet-sarây-ı medeniyeti bu hâk-ı feyyâz (yani Anadolu, Akdeniz, BG) olmuştur. Biz de o e'âzımın evladı ve binaenaleyh varis-i isti'dadıyız."

Diğer taraftan Kemal, Renan'a karşı ünlü müdafaanamesinde farklı bir tutum sergiler. Ernest Renan (1896)'ın Cemâleddîn Af-gânî'nin ilham ettiği ünlü *İslâm ve Bilim* (1883) başlıklı, islâm'ı itham ettiği konuşması, çok geçmeden islâm dünyasında büyüyen bir tepki dalgasına yol açtı (Cündioğlu 1996). Osmanlı'da ise buna ilk yazılı tepkiyi Namık Kemal verdi. Reddiyesini eleştiren Niyazi Berkes (1978: 344)'e göre, Kemal'in eleştirisinde çok haklı olduğu yerler olmakla birlikte, şaşırtıcı olanın, bunların Renan'ın yanıldığı yerlerden çok haklı olduğu yerlere yönelmesidir. Gerçekte Kemal çapında bir entelektüel, bu tür hatalara düşecek biri olmadığı için bu tür hatalar, ancak misyoner tutumuna bağışlanabilirdi.[167]

167 Namık Kemal'in bu eserinin ilginç arkaplanına dair en iyi bilgiyi, mektuplarını yayına hazırlayan Tansel (1967: III/298—348)'de buluruz. Kemal'in mektuplarına göre *Renan Müdâfa'anâmesi,* Renan'ın makalesinin 18 Mayıs 1883' te Fransızca yayınından yaklaşık üç ay sonra, Midilli'de sürgünde bulunduğu sırada Ağustos 1883'te yazılmıştır (Tansel 1967: III/317). Mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Kemal, bu eseri, Sultan Abdülhamid'in ıslâm lehinde uluslararası propaganda amacına uygun olarak yazarak ona sunmayı düşünmüştür. Bunun için de onu yazarken bilimsel-objektif olmaktan çok, dinî bir misyon duygusuyla stratejik bir tavır benimsediğini, 20 Temmuz 1883 tarihli bir mektubunda bizzat itiraf eder: "şimdi büyük bir ibadet ile meşgulüm ama bendenizin elimden gelecek bir ibadet. Fransa'nın en meşhur müelliflerinden, vaktiyle Terceme-i Hâl-i ısâ namıyla bir kitap yazıp da kendini papaz ların nefrinine mazhar eden Ernest Renan, şimdi ıslâmiyet'in maârife mani olduğuna dair bir hutbe irad etmiş; risale şeklinde de basılmış. Bihavli'llâhi Te'âlâ ekser delillerimi gene Frenk kitaplarından ve hatta kendisinden alarak onu gönlümün istediği gibi tepeliyorum." Kemal, eserinin önsözünde de vurguladığı gibi, bu reddiye için Ziya Paşa'nın *Endülüs,* ıbni Hallikân'ın *Vefeyâ-tü'l-A'yân,* Ahmed Midhat'ın *Müdafaası* gibi Türkçe, Arapça ve Fransızca birtakım eserlere ihtiyaç duyar. Ancak, yakınlarına yazdığı mektuplarda, gerek, muhtemelen, propaganda amaçlı sübjektif tutumundan, gerekse de ihtiyaç duyduğu kaynak kitapları elde edemediğinden dolayı biten eserin kalitesinden tatminkâr olmadığını ve baştaki düşüncesinin aksine onu Sul-tan'a sunmaktan vazgeçtiği, hatta yayınlatmaktan bile çekindiğini ifade eder. Eseri Latin alfabesiyle yayına hazırlayan ünlü Türkolog Fuat Köprülü de (Namık Kemal, *Renan Müdâfa'a-Nâmesi, İslâmiyet ve Ma'ârif,* Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962), bunun arkasından Renan'ın orijinal metniyle karşılaştırarak Kemal'in fikirlerinin eleştiri ve analizini içeren ikinci bir cilt hazırlamıştı. Namık Kemal'in reddiyesinde Renan'ın yazısındaki birçok noktayı anlayamadığı sonucuna varan Köprülü, onun itibarını sarsacağı endişesiyle bu incelemeyi yayınlamaktan üzülerek vazgeçtiğini belirtmiş, ancak Kemal'in kendisinin de eserinden tatmin bulmadığını mektuplarından öğrendikten sonra rahatlamıştır.

Renan (1896) makalesinde, evrensel Akdeniz medeniyeti tasav-vuruyla çelişen “Arap ve islâm kültürü, medeniyeti, bilimi, felsefesi, teknolojisi” gibi deyimlerin yol açtığı karışıklığın giderilmesi gerektiğinden söz eder. Burada o, makul bir şekilde din-temelli medeniyet tasavvuruna karşı çıkıyor, ancak bunu yaparken bir taraftan Araplar dâhil Müslümanların Akdeniz medeniyetine yaptığı katkıları göz ardı ediyor, diğer taraftan hem islâm dinini, hem de Arap ve Türk halklarını barbarlıkla itham ediyordu. O, islâm kültürünün çöküşünün hesabını, iktidarın dizginlerini elinde tutan barbar halklara, özellikle Berberiler ve Türklere çıkarır. Başlangıçta mezhepler tarafından zayıflatılan ve Mu’tezile olarak bilinen bir çeşit Protestanlık tarafından yumuşatılan islâm, barbar iki soy Tatarlar ve Berberilerin eline düştüğü ikinci döneminde olduğundan çok daha esnek ve hoşgörülüydü.

Namık Kemal (1326: 2) girişte şöyle demektedir: “Fransız erbâb-ı kaleminden Mösyö Ernest Renan’ın irad ve neşrettiği “islâmiyet ve Maârif unvanlı bir hutbe hayli zamandan beri gazetelere sermaye-i bahs olmaktadır. Aynı daha yeni elime geçti. Hutbe kısa bir şey ise de münderecatı birkaç yüz cilt kitap ile cerholunmağa müsait bulunduğu için mütalaamı yazmakla söylenilmiş şeyleri tekrar etmek tarz-ı beyhude-i puyanesini iltizam etmiş olamayacağımdan eminim. islâmiyetin maârife Mâni’ değil, bilakis mürebbî olduğunu ispat için yanımda lüzumu kadar kitap mevcut olmadığına teessüf ederim.” Niyazi Berkes (1978: 344)’in de belirttiği gibi, Kemal (1326: 3, 11—2, 32), reddiyesinde meseleyi Akdeniz medeniyeti perspektifinden ele alarak Müslümanların bu medeniyete katkılarını vurgulamak yerine ibni Sînâ ve ibni Rüşd’ün yanında Türk olan Fârâbî’yi de Arap sayarak islâm medeniyetini Araplarla özdeşleştirmiş, Batı medeniyetine karşı “Arap medeniyeti” imajını çıkarmıştı. Ona göre Araplar bu medeniyeti Yunanlılardan almışlar ise, Yunanlılar kimden almışlardır? Yahut onlara kendilerinden hiç bir şey katmamışlar mıdır? Diğer taraftan o, Renan’ ın, bilimsel ve felsefî düşünce açısından özürlü saydığı Sâmî ırktan Araplara karşı aynı ırktan Yahudileri bilimsel-felsefî düşünceye katkılarından dolayı övmesindeki çelişkiyi ve Türklerle ilgili anakronik ithamlarını ifşa etmeyi de ihmal etmişti.

Diğer taraftan II. Abdülhamid döneminde filolojik çalışmalarıyla Türkçülüğün öncüsü sayılan Şemseddîn Sami (1302: 18—9), Kemal’in

aksine “Arap medeniyeti”ne karşı “islâm medeniyeti”ni savunur. Sami, Fransız oryantalizminin “Arap medeniyeti” kurgusuna karşı kaleme aldığı eserini 1879 yılında çıkarmış, Kemal ise Renan’ın ithamlarına karşı savunmasını 1883’te yazmıştı. Bundan Kemal’in, misyon niyetinden dolayı, dört sene önce çıkan Sami’nin eserini dikkate almadığı sonucu çıkıyor. Sami’ye göre islâm öncesinde zuhur eden medeniyetler, birer kavim ya da ümmete özgü kalmıştı. islâm medeniyeti ise “bir kavim ve ümmete mahsus olmayıp, din-i islâm’ın zuhuru akabinde zuhur etmiş ve o dinin esası üzerine müesses olup umumî olabilecek bir halde bulunmuş olduğundan, tulu’ eden şems-i münir gibi, birden bire kâffe-i âfâkı kaplamağa ve din-i islâm’ı kabul edip o dâire-i medeniyete giren akvam ve ümemin cümlesini tenvir etmeğe başladı.”

Sami (1302: 15—7), bu yüzden Fransız oryantalizminin ürünü “Arap Medeniyeti” kavramını eleştirir: “Avrupa ulemâsının bir takımı medeniyet-i islâmiyeye “Arap Medeniyeti” ismini vermiş-lerse de, bunun doğru olmadığını bazı muhakkikler ispat etmişlerdir. (…)Medeniyet-i islâmiyeye “Arap medeniyeti” ismini vermek isteyenler, Arap ulemâsı tesmiye ettikleri ulemâdan ekserisinin Arabın gayrı olan Fars, Türk ve sair cinsiyetlere mensup olduklarını ve ulemâ-yı islâm’ın en büyüklerinden mesela ibni Sînâ’nın iranlı ve hâkim-i Fârâbî’nin Türk ve o medeniyeti Avrupalıların gözüne çarpacak surette kemâlâtıyla gösteren Salahuddin-i Eyyübi’ nin Kürt olduğunu bilirler.” Oysa Sami’nin eleştirdiği oryantalistler gibi Namık Kemal (1326: 38) de ibni Haldun’un mantığınca Fârâ-bî ve diğerlerini ırk değil, dil ve kültür bakımından Arap sayar: “italyalı bir aileye mensup olan Napoleon nasıl Fransız, ecdadı Slav kavminden olduğu mervî bulunan Bismark nasıl Alman ise, ibni Sînâ, ibni Rüşd, Fârâbî de öylece Arap addolunmak lazım geleceğinde hiç şüphe var mıdır?”

Ahmed Cevdet gibi islâm’a “yukarıdan” bağlı olan Namık Kemal (2005: 57), böylece Arapları, Müslümanlar-arası siyasal birliğin kültürel sembolü olarak alır. O, 1872’de Osmanlı hükümetinin Yemen’e yaptığı bir hareketten sonra yazdığı bir makalede bunu açıkça ifade eder. Ona göre Araplar, kıdem ve salâbet bakımından islâm’ın asabiyetinin koruyucusu ve üstün zekâ ve özellikle her türlü teşebbüse ve araştırmaya girişkenlik bakımından kültür kılavuzudur. Marifet sabahının nurlarını görmeye

başladıklarında Arapların gene oturdukları yerleri dünyanın kültür merkezî ve tâbi' oldukları devleti dünyanın kıblegâhı kılacaklarında şüphe yoktur:

"Asrımızın envâr-ı kemâlâtı, Arabistan'a olsa olsa buradan aksedecek ve hilâfet-i islâmiyenin arzu olunan feyz-i istikbâli birinci derecede Türklerin ve fakat ikinci derecede Arapların ikdamıyla hâsıl olacaktır. (…)Milletimizi Arap Müslüman etti. Arap terbiye eyledi. Kânunumuz Arap'a tâbi', ekser maârifimiz Arabîden istin-bat olunmağa muhtaç, lisanımız Arabînin edebiyatı sayesinde kâimdir.[168] Arap bizim fesad-ı rüzgâr ile asabına halel gelmiş üstadımızdır. Biz Arabın kuvve-i şebab ile her meşakkatini tahammüle muktedir şâkirdiyiz. Biz şimdi onları bulundukları halden kurtarmaya muin olacağız. Onlar ilerde bize muhafaza-i milliyet ve kemâlât-i medeniyetçe devam ve terakkîde imdat edecek. Hâsılı ilân-ı sürurdan başka bir şey için top atmaya muhtaç olmaksızın milyonlarla ihvân-i islâm'ın dâire-i ittihadına cem 'eyledik."

168 Muhtemelen 1938'de yayınlandığı devirde geçerli tek parti ideolojisinin ve Türk milliyetçiliğinin etkisiyle Özön (1997: 67)'ün derlemesinde, Araplar lehindeki bu paragraf çıkarılmıştır.

Görüldüğü gibi Kemal burada, açıkça Osmanlılar ile Arapları, Romalılar/Yunanlılar olarak konumlandırır. Bu Arap eksenli dayanışma tasavvuru, II. Meşrûtiyet dönemi islâmcıları tarafından da sürdürülmüştür.[169]Bu bakış açısından, Osmanlı'da siyasal birliğin kültürel sembolü olarak alınan Araplara rakip siyasî aktör olarak olumsuz bakıldığı sonucu çıkarılabilir. Örneğin islâm dünyasında islâm modernizminin öncüleri sayılan iki Arapça-konuşan düşünür, Rifâ'a Râfi' Tahtâvî (1801—73) ile Tunuslu Hayreddîn (1821— 90)'in, Hayrullah Efendi ve Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları tarafından küçümsenmesi,[170]bu yüzdendir. Gene bu yüzdendir ki Kemal, siyaseten Osmanlı'ya tâbi' konumlarından dolayı Arapların islâm yorumunu fazla eleştirme gereğini duymamıştır. Buna karşılık Abduh gibi Mısırlı aydınlar, hâkim konumundan dolayı Osmanlı tedeyyününü eleştirecekti.

169 Berkes 1975: 14—5. Ahmed Cevdet Paşa'nın Araplar hakkındaki görüşlerikonusunda bak. Azmi Özcan, "Sultan II. Abdülhamid'in 'Pan-

Islâm' siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri," *Ahmet Cevdet Paşa: Vefatının 100. Yılına Armağan* 1997: 123—142.

170 Namık Kemal, geldiği Tunus'un siyasî bilgi açısından Osmanlı'dan aşağıolduğu gerekçesiyle Hayreddîn Paşa'nın Osmanlı sadaretine sıcak bakmıyordu (Tansel 1967: II/199, 290, 305). 5 Nisan 1863'te Avrupa'ya seyahate giden öncü isimlerden, Abdülhak Hamid'in babası Hayrullah Efendi (2002:84) de Paris'teki yanlış gözlemlerinden dolayı Tahtâvî'yi küçümsüyordu.

Namık Kemal, Osmanlı hükümetinin Yemen'e yaptığı bir hareketten sonra yazdığı söz konusu makalede, Arapların islâmî kalitesini ancak genel ifadelerle eleştirmekle yetinir. Kemal, zekâ, kabiliyet ve hamiyet gibi üstün vasıflarıyla Arapların islâm topluluğundaki seçkin konumunu belirttikten sonra ekler: "Vakıa birçoğu sonraları avdet ettiği bedeviyet haymelerinde hâb-ı gaflete meluf olmuş duruyor." Yani Arapların çoğu, islâm medeniyetinin atılım döneminden sonra döndükleri göçebelik çadırlarında gaflet uykusuna dalmış duruyor. O, bu satır arası ifadeyle, Arapların Bağdat'ın Moğollara düşüşünden sonra tarihî eylem duygusunu yitirmelerini eleştirir. Ancak, o eleştirisini bu cümleyle sınırlı tutar. Çünkü zaman, Müslümanlar arasında eleştiri ve tefrika değil, Osmanlı liderliğinde birlik ve dayanışma zamanıdır. Sultan Abdülhamid döneminde aynı zamanda Araplardan sembolik ayrılma süreci de başlamıştı. Kânun-ı Esâsî'nin 18. maddesiyle Türkçenin resmî dil olarak kabulü, 19 Mart 1877'de Birinci Meclis-i Mebusân'ın toplanmasından sonra Türkçe konuşmanın öneminin artışı, Arapçaya karşı bir tepki uyandırarak okullarda okutulup okutulmamasına dair bir tartışmaya bile yol açmıştı. II. Meşrûtiyet döneminde de Hüseyin Cahid gibi yazarların Arap karşıtı görüşlerini destekleyenlerin sayısı artmaya başlamıştı (Karal 1988: 556—9).

B. "Acem Islâmı"nın Eleştirisi

Abduh’un Osmanlı hakkındaki tavırları, Osmanlı ve islâm dünyasındaki kimlik arayışının genel trendine göre değişmiştir. XIX. dan XX. yüzyıla gidişat, kabaca Yusuf Akçura’nın *Üç Tarz-ı Siyaset* adını verdiği Osmanlıcılık ve islâmcılıktan Türkçülük ve Arapçılı-ğa doğruydu. Abduh da, Mısır’ın ingiliz işgaline uğradığı 1880’ler-de Osmanlı aydınları gibi Islâmcı-Osmanlıcı bir tavır benimsemişti. Toplu eserlerini yayına hazırlayan ve çalışmanın girişinde, Panislamizm ve Osmanlı Devleti hakkındaki tavrını inceleyen Mu-hammed ‘Ammara, onun son tahlilde Osmanlı Türklerinin, Araplar, hassaten Mısır üzerindeki hâkimiyetine karşı olduğunu belirtir. ‘Ammara, onun hakikî tavrının bu olduğunu, değişik zamanlarda, özellikle Beyrut’ta zorunlu ikamete tâbi’ tutulduğu dönemde, Osmanlı Devleti ve II. Abdülhamid’e yönelik olumlu-övücü tavrının, aslında konjonktürel zorunluluktan kaynaklandığını savunur (Abduh 1980: I/113).

Ancak Hourani (1993: 268)’nin de işaret ettiği gibi, büyüyen Avrupa emperyalizminin bütün islâm dünyasına arzettiği ölümcül tehdit karşısında Abduh’un, Blunt’un *The Future of islam* kitabında ona atfettiği gibi, Osmanlı karşıtı bir Arap milliyetçiliğini savunması beklenemezdi. Denebilir ki o hiç bir zaman siyasî bir Arap milliyetçiliğinden, Abdurrahman Kevâkibî ve Şerif Hüseyin gibi, Osmanlı Devleti’nin yıkılarak bir Arap Hilâfeti kurulmasından yana olmamış, ömrünün sonuna kadar Osmanlı Devleti’nin bekasını savunmuştur. Onun II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti’ne yönelik tepkisinin iki özel sebebinden bahsedilebilir. Birincisi, genel olarak Mısırlılarda olduğu gibi onda da görülen, Mısır’daki iyice yozlaşmış düzenden sorumlu tutulan Türk ve Çerkez kökenli Memlûk aristokrasisine yönelik nefret.[171]Nitekim Eylül 1881’de patlak veren Ahmed ‘Urâbî isyanı, öncelikle askerî tayin ve terfilerde aslan payına sahip olan Türk ve Çerkezlere karşı yapılmıştı[172] ikincisi, geleneksel Arap elitler-arası rekabetin sonucu olarak birçok Arap seçkininde olduğu gibi sürekli yaptığı manevralarla Sul-tan’ı ayarttığı düşünülen Ebü’l-Hüda Sayyâdî (1850—1909)’ye yönelik tepki.

171 Abduh 1980: I/93, 733, Hourani 1993: 15, 157. Genel olarak AraplardakiTürk imajı hakkında, Haarmann 1988.

172 Muhammed Abduh 25 Nisan 1882’de ingiliz arkadaşı W. S. Blunt’a yazdığı mektupta, darbenin arkasındaki Türk-karşıtı hissiyatı dile getirir.

‘UrâbîPaşa veya Vatan Partisi’nin Türklerin elinde alet olduğu yolundaki yaygınsöylenti ve iddiayı reddeden Abduh, Türklerin zalim olduğunu, ülkelerinesadece olumsuz bir miras bıraktığını ve bütün Mısır halkının onlardan nefretettiğini belirtir. şu anda iktidarda olan siyasetçi ve komutanların, ordudakiTürklerin ‘Urâbî Paşa’ya suikastla bir karşı-darbe yapmaları ihtimaline karşıson derece uyanık olduklarını belirten Abduh şöyle der: “Mısır’da Babıâli’yisavunan Türk ve Çerkezler olduğunu inkâr ediyor değilim, ancak bunlarülkelerini sevenlerin yanında azınlıkta kalmaktadırlar.”

Sultan Abdülhamid dönemi Osmanlı liderliği için eşraf politikası, Arap topraklarında Osmanlı otoritesini korumanın önemli bir yoluydu. Tartışmalı bir arkaplana sahip olmasına rağmen kişisel beceri ve hırsı sayesinde hızla yükselerek Sultan’ın Arap dünyasından sorumlu dinî danışmanı olan Sayyâdi’nin misyonu, dinî propagandayla Arap dünyasında Osmanlı hilâfetinin meşrûlaştırılmasını sağlamaktı. Doğal olarak geleneksel Arap elitler-arası rekabeti kızıştıran bu imtiyaz durumu, birçok Arap aydın ve eşrafında hoşnutsuzluğa yol açtı. Sayyâdî’nin Halep’de *Naqîbul-Eşraf* olmasıyla geleneksel statülerini kaybeden Arap elitleri giderek Osmanlı karşıtı bir Arapçı çizgiye kaydılar. Bu öznel tepkinin tipik örneği, uzun süredir ailesine ait *Nakîbul-Eşrâf* makamını Sayyâdî’ye kaptırdıktan sonra Osmanlı karşıtı bir Arap milliyetçiliği formüle ederek hilâfetin Osmanlılardan Araplara geçmesini savunan Abdur-rahman Kevâkibî (1849—1902) idi.

Abduh (1980: I/733, Hourani 1993: 269), 1897 yılında müridi

Reşîd Rıza ile Osmanlı Devleti’nin akıbeti hakkında konuşurken,Sayyâdî yüzünden Sultan’a duyduğu tepkiyi dile getirdikten sonra hemen ekler: “Ancak, bununla beraber Devlet hakkında kötülük isteyen bir Müslüman olamaz. Çünkü o, topluluğu koruyan bir çit gibidir; yıkıldığı zaman biz Müslümanlar, Yahudiler gibi ortada kalırız; hatta daha da kötüsü. Çünkü Yahudilerde üzerlerine titredikleri ve onunla maslahat ve birliklerini korudukları bir şey vardır: Mal. Bizdeyse hiç bir şey kalmadı, her şeyi kaybettik.” Abduh (1980: III/235—40), 1900’da Hanotaux ile giriştiği polemikte de Batı’ya karşı islâmî dayanışma duygusuyla Osmanlı Devleti lehinde bir tavır sergiler, özellikle Hanotaux gibi Batılıların takıntılı olduğu Mısır ve Osmanlı gibi Müslüman ülkelerin gayrimüslim tebaasına karşı

muamelesini açıklarken. Ona göre özellikle Osmanlıların gayrimüslim tebaaya karşı muamelesi tamamıyla hoşgörüye dayandığı halde Batılılar, bu konudaki vehim ve önyargılarından kurtulamamaktadırlar.

Dinî ve içtimaî açıdan bir toparlanma ve atılım arayışı içinde olan Müslümanların Avrupalılara ve kendi Hıristiyan tebaasına karşı bir kastı yoktur, onlar gayrimüslimlere karşı daima saygılıdır. Müslümanların birleşip güçlenmesi, Avrupalılara yönelik bir tehdit değildir. Özellikle Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid'in bu konuda başı çekmesi doğaldır; zira Osmanlı Devleti bugün islâm ülkelerinin en büyüğü, sultanı da sultanların en gözdesidir. Bu yüzden Müslümanların atılımı için çalışan insanların ona güvenmesi doğaldır; bunda Avrupa'yı rahatsız edecek taraf nedir?

Abduh (1980: III/234)'a göre Fransa hükümeti, Doğu'daki Katoliklerin, ingiliz kraliçesi Protestanların hamiliği iddiasında bulunur, Rus Çarı, hem Kral, hem de Kilise'nin Başı olarak tanınırken neden Sultan II. Abdülhamid'in kendisini "Müslümanların Halifesi" veya "Müminlerin Emiri" olarak adlandırması yadırganıyor? Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletlerine karşı uyguladığı Panisla-mist siyaset, dinî bir içerik taşımamaktadır Abduh'a göre, kuruluşundan bugüne kadar da böyle dinî bir siyaset izlememiştir. Eskiden bir fetih ve zafer devleti olan ve son zamanlarda politika ve savunma devleti haline gelen imparatorluğun Avrupa ile ilişkilerinde dinin zerre rolü yoktur. Yani ona göre Osmanlı, Şark Meselesi sürecinde dinî değil, reelpolitik izlemektedir.

Abduh-Osmanlı ilişkisinde önem taşıyan bir nokta da "Osmanlı Eğitim Reformu Tasarısı"dır. II. Abdülhamid, Tanzimat ile birlikte kaderlerine terk edilen medreselerin ıslâhı için çalışma yapmak üzere 1887 yılında Şeyhülislâm Uryanî-zâde Ahmed Es'ad Efendi (1878—1889) başkanlığında ilmî bir komisyonun kurulmasını emretmişti. Beyrut'ta sürgünde bulunduğu sırada bu haberi *Tarik* gazetesinde okuyan Abduh, hemen Osmanlı Devleti'ne sunmak üzere bir tasarı hazırlamak için harekete geçmiş ve hazırladığı tasarıyı Şam'daki bazı aydın ve eşraf ile birlikte imzaladıktan sonra Türkçeye tercüme edilerek Sultan II. Abdülhamid'e takdimi ricasıyla Şeyhülislâm'a göndermiştir.[173]

173 Layihanın tamamı Abduh (1980: III/71—101)'un Arapça toplu eserinde bulunmaktadır. Ayrıca, Kevserî (2008: 404—405). Osmanlıcaya

muhtemelen özetlenerek çevrilen bu layihanın Yıldız Esas Evrakı'nda bulunan metinleri, ihsan Süreyya Sırma ve Ahmet Akgündüz tarafından yayınlanmıştır. ihsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti* (istanbul: Beyan, 1994), 30—54, Ahmet Akgündüz, "Muhammed Abduh'un Gözüyle Osmanlı Devleti ve Eğitim Sistemi," *Sur* XII/141 (Aralık 1987): 34—41.

Abduh, başta bu teşebbüsün gerekçelerini açıklar. O, değerli komisyon üyelerinin, geniş bilgi ve sağlam görüşleriyle bu tür tekliflerden müstağni olduğunu bilmekle birlikte, dinî hamiyet ve meşveret sünneti gereğince böyle bir teşebbüste bulunduğunu, bu hayatî davaya karınca kararınca katkıda bulunmaya çalıştığını belirtir. Müslümanların geri kalmasını esas olarak cehalete bağlayan Abduh (1980: III/ 72), bunun için her türlü ıslâhın temeli olarak eğitimi gösterir. Ona göre Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmaniye'nin muhafazası, Allah ve Rasûlüne imandan sonra akâitin üçüncü esasını teşkil eder; çünkü yalnızca o, dinin otoritesinin koruyucusu ve mülkünün bekasının garantörüdür; onun dışında dinin bir otoritesi yoktur. "Ben bu inancım için Allah'a hamd ediyorum, bu inançla doğar ve ölürüz." Görüldüğü gibi layihada, Osmanlı Devleti ve II. Abdülhamid hakkında, abartıya kaçacak şekilde bir övgü vardır.

Bu, Abduh'un 1880'li yıllardaki siyasî Osmanlıcılığını gösteriyordu. Ancak konjonktürün değişmesiyle Abduh, 1890 ve 1900'lı yıllarda Osmanlı ve Türkler hakkında olumsuz bir kanaate kaydı. Bu dönemde filizlenen Arap milliyetçiliğinin üç temel dinamiği vardı. Müslüman Araplar arasındaki kültürel milliyetçiliğin birinci dinamiği, Fransız oryantalizminin ürünü Arap medeniyeti tasavvuruydu. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce 1890'larda Müslüman Arap aydınları arasında siyasî-yönelişli bir milliyetçiliğin tek belirgin taraftarı Suriyeli Abdurrahman Kevâkibî idi. Ancak Kevâkibî' nin, geleneksel resmî makamların kaybı gibi kişisel sebepler ve Blunt gibi ingilizlerin etkisiyle geliştirdiği daha sonra anlaşılan milliyetçi ideolojisi, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Arap dünyasında tutunmadı.

Bu arada Hıristiyan Araplar arasında kültürel milliyetçiliğin doğuşunda temelde *nahda* denen kültürel-edebî uyanış hareketi rol oynadı. Entelektüel altyapısı Fransızca Arap medeniyeti literatürü tarafından hazırlanan *nahda*,

XIX. asrın yarısında Suriye ve Lübnan’da faaliyet gösteren Protestan Hıristiyan misyonerler sayesinde matbaanın yaygınlaşmasıyla gelişti. Butrus Bustânî (1819—1883) gibi Amerikan misyonerlerinin etkisiyle Protestanlığa dönen aslen Marunî bir Arap Hıristiyan’ın öncülük ettiği *nahda* hareketinin hedefi, kapsamlı Arapça sözlük, ansiklopediler ve dergiler çıkarma gibi basın-yayın faaliyetiyle klasik Arap kültürüyle modern Batılı kültürün sentezinden doğacak bir Arap rönesansıydı (Sheehi 2004, Cleveland 1994: 122—3).

Ancak siyasî konjonktürden dolayı *nahda*nın geliştirmeyi hedeflediği seküler, kültürel Arap kimlik, siyasallaşmakta gecikmedi. Zaten dinî olarak kendilerini Osmanlı’ya bağlı hissetmeyen Arap Hıristiyanlar, seküler, kültürel bilinçlenmeyi siyasî milliyetçiliğe dönüştürmeye yöneldiler. Bustânî, ön-milliyetçilik olarak görülebilecek, din yerine vatan ve dil birliğine dayalı bir Arap dayanışmasını, vatanseverliğini savunmaya başladı (Abu Manneh 1973: 145). Diğer taraftan ibrahim Yazıcı, henüz 1870’li yıllarda Türk karşıtı bir söylemle Arap geçmişini yeniden inşa etmeye ve Araplar için kültürel otonomi kadar siyasal bağımsızlık istemeye başladı (Dawn 1993).

Abu Manneh (1973: 143—148)’in tespitine göre Sultan Abdülhamid’in gayesi, Sayyâdî’nin faaliyet gösterdiği Suriye bölgesinde Panislâmcı bir üs yaratmak suretiyle 1880’lerde filizlenen Suriye milliyetçiliğini etkisiz kılmaktı. Ancak Müslüman Araplara soğukluğundan dolayı Suriyeli Hıristiyan aydınların savunduğu türden seküler bir vatanseverlik veya milliyetçilikten Sultan’ın cidden endişelendiğini söylemek zordu. Hıristiyan Arap aydınların amacı, dinî kimlikten dolayı islâm topluluğundaki marjinal konumlarından kurtulmak için Müslüman Araplarla etnik-temelli ortak bir kimlikte buluşmaktı. Nitekim bu arayış, daha sonra Suriye ve Mısır milliyetçiliği gibi bölgesel-temelli milliyetçilikler şeklini alacaktı. Sultan’ı asıl endişelendiren, Müslüman Araplar arasında milliyetçi bir kıpırdanmaydı. Nitekim Sayyadî’ye bölgede misyon verilmesi, Tahir Cezâirî gibi nüfuzlu âlimlerin Arap milliyetçiliği fikrine eğiliminden duyulan endişeden dolayı idi (Karpat 2001: 321, 345—8).

Seküler veya dinî-yönelişli bir siyasî Arap milliyetçiliği, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce tutmasa da islâm modernizmi ve Osmanlıcılığın doğasına

ilişkin kültürel tartışmalar, daha sonraki milliyetçiliklerin tohumlarını içerdi. Siyasî gelişmelere paralel gelişen bu tartışmalar, Yazıcı, Kevâkibî ve Abduh gibi farklı din, meşrep ve ülkelerden Arap aydınların siyasî hedeflerindeki farklılığa rağmen 1890'larda, az-çok Türk karşıtı bir kültürel milliyetçilikte buluşmalarına yol açtı. Bu konuda özellikle Abduh ve Kevâkibî örneklerinde önemli bir etken, Blunt gibi görünüşte anti-emperyalist ingilizlerin propagandasını yaptığı Arap hilâfeti planıdır. Burada özellikle Muhammed Abduh üzerindeki derin etkisi bakımından Blunt[174]üzerinde durmakta fayda vardır.

174 Blunt'un özellikle siyasî kariyeri hakkında geniş için bilgi için, Berdine2004.

Çok küçük yaşlarda anne ve babasını kaybeden, Victoria döneminin vasat şairlerinden Blunt, 1858—69 yılları arasında ingiliz hariciyesinde memur olarak çalıştıktan sonra eşiyle birlikte 1875—79 yılları arasında Mısır, Suriye, Arabistan ve Hindistan'a seyahatler yaptı. Bu seyahatleri görünüşte onda, ingiltere'nin sömürgeci Doğu politikasına karşı Doğulu mazlum halklar lehine bir duyarlık yarattı. 1880 yılında Arapçasını geliştirmek ve islâm dünyasının problemlerini incelemek için bir süre Mısır'da kalan Blunt, Abduh ile tanışarak ondan ilk kez Afgânî'nin ismini işitti. Kahire yakınlarında on beş dönümlük bir araziyi satın alarak yerleşen Blunt, aynı Lawrence gibi görünüşte, dil ve kıyafetleriyle özdeşleştiği Arapların davasını sahiplendi. Mısır'da edindiği islâm dünyasındaki reform arayışıyla ilgili izlenim ve görüşlerini 1882[2002]'de yayınladığı *The Future of Islam* adlı kitabında topladı.

Blunt (2002)'un görüşlerinin asıl önemi, Osmanlı-karşıtı ingiliz politikasıyla örtüşen siyasî etkisinden ileri gelmektedir. XIX. asır Türk ve islâm-karşıtı ingiliz kültür savaşı uyarınca islâm topluluğunun yozlaşmasından Türkleri sorumlu tutan Blunt, diriliş için ümmetin liderliğinin Türklerden tekrar Araplara intikalini savunur; böylece Osmanlı Devleti'nin çöküşünün hem kaçınılmaz, hem de istenen bir şey olduğunu ima eder.

Blunt ve Abduh'un savunduğu islâm reformu, özünde *içtihat* kapısının açılarak fıkhın çağdaş şartlar uyarınca yeniden yorumlanmasını içeriyordu.

Bu doktrinal reformu meşrûlaştıracak üstün otorite ise Halife idi. Ancak Osmanlı halifesi, bu vasıflardan mahrum idi. Bütün Osmanlı geleneği, *içtihat* kapısının yeniden açılmasına karşıydı. Bunu ancak Arap bir halifenin önderliğinde, islâm dünyasının kalbinde yer alan Arap ulemâ yapabilirdi. Osmanlı Devleti sonunda çöktükten sonra Mekke'de yapılacak bir ulemâ şurası, Türkler dışında islâm dünyasının bütün millet ve mezheplerini uzlaştıracak ve islâm'ı Türk egemenliği döneminin ataletinden kurtaracak Mekke Şerifi'nin ailesinden bir Arap halifeyi seçecekti. William Muir de 1892'de çıkardığı hilâfetin çöküşü temasını ele alan kitabıyla ingiliz siyasetine bilimsel temel sağladı.

Ancak Mısır Vatan Partisi'nin lideri Mustafa Kâmil, 1898'de yayınladığı *el-Mes'eletuş-Şarkıyye* (Şark Meselesi) adlı eserinde, Şark Meselesi'nin tarihî arkaplanına inerek büyük güçlerin politikalarının imparatorluk içindeki hareketler üzerindeki etkisine dikkat çekti ve özellikle ingilizlerin bu hareketleri istismarının tehlikelerini vurguladı. ingiltere, ona göre, Osmanlı ve Hıristiyanların benzer şekilde ortak düşmanı olduğunu gösterdi. Onun esas amacı, Mısır'daki konumunu güçlendirmek için Sultan'ın otoritesini zayıflatmaktı. Bu yüzden o, hilâfeti Osmanlı sultanından kendi kontrolündeki kukla bir halifeye geçirme peşindeydi. Böylece Arap hilâfeti fikrinin aslında ingiliz tezgâhı olduğunu ihbar eden Kamil, Blunt'un söz konusu kitabına bunu ele veren bir propaganda risalesi olarak atıf yapar (Hourani 1993: 203).

Bizzat Muhammed Abduh (1980: III/735) "el-'Arab ve't-Türk" (Arap ve Türk) başlıklı yazısında bu konuda Blunt ile ilişkisinden bahseder. "Arapları seven ve ülkelerini gezerek durumlarını gözlemleyen bir adam, bir ingiliz oryantalist çıktı; şerefli Necd bölgesindeki Arapların ahlakını saf ve kabiliyetlerini muazzam buldu. Bunun üzerine Arap medeniyetini yenileyecek aziz bir devlet kurulması yolunda onlara destek için çalışmaya kendini vakfetti; buna zemin hazırlayacak ve araçlarını hazırlayacak maddî kaynağın teminine yöneldi." Daha sonra Abduh, Blunt'ın bu konuda kendisiyle de görüşerek teklif yaptığını belirtir. Abduh'a göre Araplar, hilâfete layık olmakla birlikte Türkler buna izin vermezler. Zira onlarda Araplarda olmayan düzenli askerî kuvvet vardır; bu yönde bir belirti gördükleri takdirde savaşarak yok ederler. islâm dünyasının bu iki güçlü halkının birbirine girmesi ise sonuçta islâm'a suikast anlamına gelir.

Abduh’a göre bu açıklaması üzerine ikna olan Blunt, fikrinden vazgeçti. Görüldüğü gibi Abduh, aslında sıcak baktığı Arap hilâfeti fikrini, ümmetin maslahatına uygun görmediği için reddeder. Blunt, bunun üzerine yöneldiği Abdurrahman Kevâkibî’ye Arap hilâfeti fikrini benimsetti.

Bununla birlikte Blunt’un siyasî olmasa da kültürel Arapçılık bakımından Abduh’u derinden etkilediği açıktır. Kısaca “Osmanlı Islâmı”na karşı “Arap Islâmı”nı yücelten Abduh (1980: III/243— 350), bu eleştirilerini özellikle 1902’de bilim ile din arasındaki çatışma hakkında Farah Antun (1874—1922)’a karşı yazdığı *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye’de* dile getirir. Bunun, Kevâkibî’nin ünlü *Tabâi’u’l-İstibdâd* adlı kitabının Reşîd Rıza’nın *el-Menâr* dergisindeki tefri-kasıyla aynı yıl, 1902’de yayınlanması anlamlıdır. Abduh’un An-tun’a cevabında apolojetik düşüncenin tipik bir özelliği görülür. Renan veya Antun’a karşı olduğu gibi Afgânî veya Abduh gibi apolojetler, karşı tarafın argümanlarını reddeder görünürken aslında dolaylı olarak onları teyit eder.

islâm’ı temelde bir “Arap dini” olarak gören Abduh (1980: I/116, III/317)’a göre Araplar, islâm’ın hakkını vermeye ve gözetmeye insanların en layık olanlarıdır. islâm, geldikten ve serpildikten sonra Araplığın özel ismi haline gelmişti ona göre. Rasûl-i Zî-şan ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm ve Arap halifelerin hâkim olduğu, islâm’ın saflığını koruduğu ilk dönemleri *Altın Çağ* olarak gören Abduh, dinin yozlaşmasını temelde Arapların kontrolünden çıkarak acemleşmesine[175]bağlar. Romantik bir görüşle ilk dönem te-deyyünü ideal olarak alındıktan sonra, doğal olarak eleştiri okları, bu ideal modeli bozacak şekilde tarihî gelişmeyi belirlediği düşünülen Türklerin islâm yorumuna yönelecekti; onun yerdiği Asr-ı Saadet sonrası tedeyyün, aslında Acemler, yani Türklerin eseriydi.

175 “Acem” kelimesi, Arapçada genelde “Arap olmayan”, özelde de “iranlılar” anlamına gelmektedir (Tafsilat, ibni Teymiye 1996: 199).

O, bozulmanın başlangıcı olarak Abbâsî Halifesi Mu’tasım (833—842) zamanını gösterir. Bilindiği gibi Türkler, Mu’tasım döneminde orduya, Mütevekkil döneminde ise hükümetin kaderine tamamen hâkim olarak halifelerin tayin ve azlinde belirleyici rol oynamaya başlamışlardı. Türkler, ona göre, diğer kavimlerden daha geç Müslüman oldukları için islâm’ın ruhunu kavrayamamış, dini bir şekilciliğe indirgeyerek ümmet içinde dinî

otoriteye körü körüne uyma *(taklit)* âdetini başlatmışlardı. Onlar, halkın uyanması ve despot yönetimlerinin eleştirilmesini önlemek için yobazca davranmışlar, akıl ve bilime düşman olmuşlardı. Ulemânın Türk siyasî otoritelerin güdümüne girmesiyle entelektüel faaliyet durmuş, din yozlaşmaya başlamıştı (Hourani 1993: 150—1). Çömezi Reşîd Rıza ise bu Türk-karşıtı "Arap islâmı" yorumunu daha da ileriye götürecek, *ummet* kavramını Araplara indirgeyerek *el-Me*-nâr'da yayınladığı "el-Hadâratü'l-'Arabiyye" (Arap Medeniyeti) başlıklı yazı dizisiyle "Arap medeniyeti"ni yüceltecekti (Haim1974: 22—3).

Böylece Abduh için saf islâm'a dönüş, Arap islâmına dönüş anlamına geliyordu. Bu bakışta, Türkler ile Arapların islâm telakkileri ve idealleri arasındaki kritik fark açıkça görülebilirdi. Türkler, kozmopolitanizm misyonunun gerektirdiği bir üst-kimlikte buluşmak için Türklüğü *siyasal*, Araplığı ise *kültürel* bakımdan *sebep asabiyetinin* kaynağı olarak islâm, modernist Araplar ise birincil kimliği sağlayan *nesep asabiyetinin* kaynağı olarak, adeta *sivil* bir dine indirgedikleri islâm ile kendilerini özdeşleştirdiler. Böylece ortaya etnik ruha bitişik saf bir islâm anlayışı çıkacak, sebep asabiyetini sağlayacak tarihî tecrübeden koptukça bu islâm anlayışı, romantik, idealize ve kırılgan hale gelecekti.

W. C. Smith (1977: 164), modern dönem Araplarının, Türklerin islâm'ı reddettikleri yönündeki eleştirilerinin sığlığının, aslında birbirlerine sıkıca bağlı tarih ve islâm görüşlerinin sığlığından kaynaklandığını belirtir. Bu tür bir tutumda islâm tarihi hakkındaki sığ bir anlayış, islâm inancının dar ve katı bir yorumuyla katlanmıştır. Bu tutumda tarihin zenginlik ve sürekliliğiyle birlikte inancın zenginlik ve çeşitliliği de kaybolmuştur. Hem tarih, hem de inançta görülen çaba, geniş ve dinamik bir gerçekliğe küçük ve statik bir fikir dayatmaktır.

Abduh'un yakındığı "dinin acemleşmesi", ibni Teymiye (1996: 177—202) gibi selefîler tarafından da eleştiriye konu olur. Bu problem, islâm dünyasında Abbâsî döneminde belirginleşen sosyal tabakalaşmanın yol açtığı kültürel-ideolojik gerilimlerin eseri olarak belirir. ibni Teymiye'nin eleştirdiği, temelde seküler ve aristokratik yönelişli iran kültür ve siyasetidir. Çöl ve köylerde meskûn Araplar ve Acemler arasındaki farka ilişkin sosyolojik tespitlerin yanında ibni Teymiye (1996: 199), Araplık ve

Acemliği soydan çok, dil, ahlak ve entelektüel niteliklerin belirlediğini vurgular.

Eğer o ve ibni Haldun gibi birçok Doğulu ve Batılı bilginin savunduğu üzere dil, kültürün belirleyicisi olarak alındığında Arapça ve islâmî ilimlere vukuflarıyla Türk kökenli âlimler, islâm kültürünün bayraktarları olarak görülebilirlerdi. Hâlbuki ibni Teymiye'nin aksine konuya tamamıyla siyasî ve romantik açıdan bakan Abduh, Ezher müfredatına alınmasını önerecek kadar benimsediği halde ibni Haldun'un islâm medeniyetinin gelişiminde Türkleri içeren Acem ulusların rollerine dair tespitlerini görmezlikten gelerek gelenek eleştirisinin odağına Türk tedeyyününü yerleştirir.

Abduh, islâm tarihine gerçekleri çarpıtıcı romantik bir perspektiften bakarken, medeniyet tarihine daha objektif bir perspektiften bakar. Onun din ve Sâmî ve Ârî gibi ırklara dayalı medeniyet görüşünü başlıca 1900 yılında Hanotaux'ya verdiği cevapta buluruz. Bu polemik, XIX. asırda zirveye çıkan medeniyetler-arası kutuplaşmanın tipik bir örneğini temsil eder. 1885 yılında Fransız Büyükelçiliği danışmanı olarak bir süre istanbul'da da görev yapan Fransız tarihçi ve siyaset adamı A. A. Gabriel Hanotaux (1853— 1944) daha sonra milletvekili seçilerek 1894—1898 yılları arasında Fransa Dışişleri Bakanlığı yapmıştı. Fransız tarihine dair kapsamlı eserlerin yanında o, Mısır kralı Fuâd'ın himâyesinde 1931—40 yılları arasında *Mısır Kavminin Tarihi* adlı yedi ciltlik Fransızca eseri de yayına hazırladı.[176]

176 Hanotaux hakkında, Badawi 1978: 52—4, Moaddel 2002.

Hanotaux'nun Fransız sömürgesi Müslüman ülkelerdeki Fransız yetkilileri islâm dini ve medeniyeti hakkında bilgilendirme amacıyla yazdığı, 1900 yılında *Le Journal de Paris* gazetesinde yayınlanan "islâm ve Müslümanlar Sorunuyla Yüzyüze'" başlıklı makalesini Mısır'da yayınlanan *el-Mueyyed* gazetesi Arapçaya çevirmişti. Bunun üzerine Muhammed Abduh (1980: III/201—6), aynı gazetede yazdığı altı makaleyle Hanotaux'nun görüşlerine cevap verdi. Onun makalelerinin ilk üçü, Hanotaux'nun söz konusu Fransızca makalesine, diğer üçü ise, Mısır'da çıkan *el-Ehrâm* gazetesinin Hanotaux ile yaptığı bir röportajdaki görüşlere cevap veriyordu.

Her ne kadar Abduh'un eleştirisi üzerine yazdığı "Tekrar islâm" başlıklı ikinci makalede, maksadının islâm'a saldırmak değil, birlikte yaşama, uzlaşma ve uyum olduğunu belirtse de, Hanotaux' nun esas amacı tartışmak veya diyalog değil, Hıristiyan görüş açısından, Fransa'nın sömürge topraklarındaki Müslüman halklarla kendilerini ayıran farklılıkların kavranması ihtiyacını Fransız hükümeti ve kamuoyuna duyurmaktı (Adams 1968: 86). Oryantalist paradigma uyarınca Hanotaux'nun amacı, Fransız sömürgelerini daha iyi kontrol için daha iyi tanımaktı. Ona göre kamuoyunda islâm ve Müslümanlara karşı biri dışlayıcı ve negatif, diğeri de ılımlı ve uzlaşmacı iki uç yaklaşım, Fransa'nın sömürgelerindeki siyasalarda uzun vadede tehlikeli sonuçlar verebilecek bocalama ve tereddütlere yol açıyordu.

Hanotaux'nun önerisi, bilim ve politika alanında uzmanların işbirliğiyle Fransa'nın islâm dünyasıyla ilişkilerinin çerçevesini çizecek temel bir siyaset belgesinin hazırlanmasıydı. Ona göre iki dinin ve iki medeniyetin karşı karşıya gelmesi, daha doğrusu islâm dünyasının Batı tarafından kuşatılması kaçınılmazdı; oysa izolasyoncu bir eğilim gösteren Müslümanlar, bu durumun yeterince bilincinde değildiler. Fransa'nın gerçekleştirdiği tepeden modernizasyon ve sekülerizasyonun, "medenileştirme" işleminin, Tunus'a barış, düzen ve medeniyet getirdiğini savunan Hanotaux, bunun sair islâm dünyası için de emsal olabileceğini, Müslüman aydınların, vatan kavramını dinî yerine *medenî* (seküler) bir içerikle düşünmeleri gerektiğini savunur (Adams 1968: 88).

Ona göre uluslararası ilişkilerde iç ve dış meseleleri, siyaset ile dini birbirinden ayırmak mümkün değildir. ikisi de ibrahimî ve Yunan kökene dayansa ve birçok noktada birleşse de Hıristiyanlığın islâm'dan ayrıldığı iki temel nokta vardır: Birincisi, tevhit/teslis akidesi açısından Tanrı'nın ve insanın doğası, diğeri de kader inancına bağlı olarak beşerî özgürlük ve irade sorunu. Hanotaux, ibra-himî kökten gelmesine rağmen Hıristiyanlığın Sâmî değil, Ârî ırkın özelliğini taşıdığı için, zât-ı uluhiyete yakınlık amacıyla teslis inancını geliştirdiğini söyler. Ona göre, Hıristiyan teslis inancınca Tanrı'nın beşeri hayatta içkinliği, insanı Allah'a yakınlaştırmak suretiyle hayata bakışa dinamizm kazandırırken, Tanrı'yı aşkın bir şekilde konumlandıran islâm'ın tevhit inancı, insanları soyut ibadetlere ve dünyevî pasifizme sevk eder. Renan'ı izleyerek Hıristiyanlık ve islâm'ı,

stereotipileştirdiği Ârî ve Sâmî ırklarıyla özdeş-leştiren Hanotaux'ya göre, teslis ve irade özgürlüğüyle mütemayiz Hıristiyanlığı benimseyen Ârî Batı medeniyeti, Sâmî ırkından Arapların mensup olduğu, tevhit ve kadercilikle karakterize islâm dinine dayalı Doğu medeniyetinden üstündür. Bu yüzden islâm'da Kilise ve Devletin ayrılması sağlanmadıkça Doğu, ilerleme yoluna giremeyecektir ona göre (Adams 1968: 87—88).

Hanotaux, böylece medeniyetler ile bunlara bağlı din ve ırkları oryantalistik tarzda özselleştirerek kutuplaştırır. Bu yüzden Ab-duh'u bekleyen iş, önce muhatabının tezlerinin medeniyet tarihi, sonra da teolojik açıdan tutarsızlığını göstermekti. Öncelikle Abduh (1980: III/ 201—6), medeniyetlerin belli ırklarla özdeşleştiril-mesine karşı çıkar. Ona göre bugünkü Avrupa medeniyeti, aslında Ârî topluluklardan gelmiş değildir; Avrupa'nın üstadı Yunanlılar medeniyetlerini aslında Sâmî topluluklarla temas yoluyla geliştirmiştir. Diğer taraftan islâm, ona göre Asya'nın Ârî halklarından, iranlı, Mısırlı, Romalı ve Yunanlılardan aldığı kültür ve medeniyeti daha da incelterek vahşet ve barbarlıktan başka bir şey bilmediği bir sırada Avrupa'ya getirmiştir.

Ona göre medeniyetler-arası alışveriş doğaldır ve zamanında Batılı Ârîler, Doğulu Sâmîlerden, bugün çökmüş Doğu'nun bağımsız Batı'dan ödünç aldığından daha fazlasını almıştır. Sorun, ona göre bir medeniyet sorunu değil, fakat din sorunudur. Bugünkü Batı medeniyetinin Hıristiyanlık ile bir alakası yoktur; o sadece bir kuvvet ve nicelik medeniyetidir. Diğer taraftan Abduh (1980: III/212—20), dinlere ilişkin indî kültürel karakterleştirmelere de karşı çıkar. Ona göre *tevhit* doktrini, Sâmî değil, ibrânî kökenlidir; zira Fenikeliler ve islâm'ın gelişinden önce Araplar ve diğer Sâmî halklar, putperest idi. Diğer taraftan ilk dönem Hıristiyanları da tevhidî inancı benimsedikleri halde daha sonra sapıtarak teslise düşmüşlerdir. Abduh, çeşitli dünya dinleriyle mukayese ederek tevhidin, Tanrı inancının kemali olduğunu belirtir. Tevhit inancı, ona göre, beşerî iradeyi boğmak yerine tam aksine ilâhî iradeye bağlı olarak özgürleştirmeye yönelir ki ilk dönem Müslümanlarının medeniyet alanındaki atılımları bunu gösterir.

YEDİNCİ BÖLÜM-YENİ PARADİGMA

Her semavî din gibi islâm da evrenselleşme sürecinde kısaca “nakil/akıl” olarak ifade edilen iman ile akıl veya din ile felsefe gerilimini yaşamıştır. islâm’da akıl/nakil ilişkisi, “sarih akıl ile sahîh naklin tevafuku ve şer’in hâkimiyeti, aklın kılavuzluğu” olarak formüle edilmiştir (izmirli 1981: 30, 36). imâm-ı A’zam, yani “en büyük imam” lakabı verilen Ebû Hanife, dinde “vahdet içinde kesret” formülüne göre inanç *(fıkh-ı ekber)* alanında nakil ve uygulama *(fıkh-ı esgar)* alanlarında akla ağırlık vererek ideal ilişki modelini ortaya koymuştur. Ancak daha sonra akılcı Mu’tezile’ye karşı islâm inançlarını savunmak üzere kelamın ayrı bir bilim dalı olarak zuhu-ruyla nakil ile akıl arasında yeniden bir denge kurma problemi ortaya çıkmıştır.

Disiplinler açısından bakıldığında bu gerilimin ehl-i sünnet kelamı içinde Eş’ariye ile Mâtürîdiye ve dışında kelam ile felsefe arasında yaşandığını görmek mümkündü. Eş’ariye, akılcı Mu’tezile’ye karşı islâm’ın dogmatik temelini güçlendirerek fiilen ehl-i sünnet kelamıyla özdeş hale gelmiştir. Diğer taraftan fıkıhtaki imamları Ebû Hanife’nin tutumunun aksine Mâtürîdiye, ehl-i sünnet kelamı içinde daha akılcı bir çizgiye kaydı. Sonuçta klasik islâmî ilimler çağında (1000—1300) bir taraftan ehl-i sünnet kelamı karşısında Mu’tezile yenilirken, diğer taraftan da islâm felsefesi kelamın içine alındı.

Ancak XIX. asırda Batılı modernliğin gelişi, islâm dünyasında akıl/nakil geriliminin dönüşüne yol açtı. Batı medeniyetinin, Mısırlı düşünürler tarafından rasyonalitenin ürünü maddî bir uygarlık olarak algılanması, islâm tasavvurlarını da derinden etkiledi. Ebu-bekir Râtib ve Rifâ’a Tahtâvî gibi ilk gözlemciler sezgisel, Afgânî ve Abduh gibi daha sonraki gözlemciler ise daha bilinçli olarak Batı’nın ulaştığı bu maddî gücün arkasında sekülerleşme, seküler-leşmenin arkasında ise aklîleşmenin yattığını anlamışlardı. Bu yüzden Mısırlı modernistler, Batı gibi ilerlemek için dinlerini akla uygun hale getirmenin kaçınılmaz olduğu sonucuna vardılar. Batı’ da sonunda bilgi kaynağı olarak aklın neredeyse vahyin yerini aldığı sekülerleşme, uzun bir süreçte gerçekleşti. islâm dünyasında ise bu tür doğrudan bir sekülerizmin gündeme gelmesi için vakit henüz erkendi.

Sekülerleşme, sarih değil, ancak zımnî olarak, Afgânî ve Abduh tarafından dindeki geleneksel vahiy-akıl dengesinin bozulmasıyla başlayacaktı.

Bu süreçte ortaçağ islâm dünyasında da gündeme gelen “vahiy-akıl ve din-felsefe ilişkisi” gibi klasik tartışma konularına bağlı olarak “din-bilim” ilişkisi gibi nisbeten yeni konular da tartışma gündemine gelmişti. Bunun sonucu olarak Mu’tezile ile ehl-i sünnet kelamı, Eş’ariye ile Mâtürîdiye ve kelam ile felsefe ekolleri arasındaki geleneksel karşılaşmalar da geri döndü. XIX. asırda Batılı rasyonalizmle karşılaşan Müslüman düşünürlerin bu konuda kendi geleneklerine dönmeleri normaldi. Özellikle Hindistan, Mısır ve bunların etkisiyle Güneydoğu Asya gibi islâmî bölgelerde Mu’tezile kelamı tekrar entelektüel gündeme geldi (Martin 1997), Hint ve Mısır modernistleri (Ahmed Han, Afgânî ve Abduh), “yeni-Mu’tezilî” olarak adlandırıldılar (Caspar 1957, Khalid 1969, Gar-det 1972, Hildebrandt 2002). Bu arada modernizm, Şeyhülislâm Mustafa Sabri örneğinde olduğu gibi, Eş’ariye ile Mâtürîdiye arasındaki gizli gerilimin de su yüzüne çıkmasına vesile oldu.

Aklî Dinden Tabiî Dine

Muhammed Abduh, islâm âlimlerinin “sarih akıl ile sahîh naklin tevafuku” (izmirli 1981: 36) olarak ifade ettikleri gibi, ikisi de Allah’ın eseri iki hidayet kaynağı olarak vahiy ile akıl arasında mutlak bir uyum ve işbirliği öngörür. Aralarında mutlak uyum olduğuna göre, vahyin tatbikiyle aklın kullanılması arasında zahiren bir ihtilâf çıktığında bunun sebebi, ya vahyin yanlış anlaşılması veya aklın istismarında aranacaktır. Hadisçilerin *tevîlü muhtelifîl-hadis* adlı bir alt-disiplinde ele aldıkları bu ihtilâf, Kur’ân’dan çok Sünnet için geçerlidir. Böyle bir ihtilâf durumunda ise “akıl ile hadis çatışır gibi göründüğünde aklî delile itibar olunur” şeklindeki ilke devreye girer, Abduh (1980: III/282, 426, 470)’a göre. Ancak haberin tevatürü bakımından iki şık ve gene haberin tevatürü durumunda “tefviz” ve “tevil”

şeklinde iki şık söz konusudur. Birincisi, hadisin sıh-hatiyle birlikte anlaşılmasındaki aczi kabul ederek gerçek manasını Allah'a havale etmek *(tevfiz),* ikincisi ise, dil kurallarını gözeterek hadisi akla uygun şekilde yorumlamaktır *(tevil)* (Adams 1968: 129). Diğer taraftan tevatür derecesine yükselmeyen âhad hadisler için ret yolu daima açıktır, Abduh için.

Bu görüş ler, gelenek dâiresinde kabul edilebilirse de Afgânî ve Abduh'un akla vurgusu, bu dâireyi deizme doğru zorlayacaktı. Bu noktada *tabiî din* veya *paganizm* de denen deizmin *aslî* ve *arızî* iki anlamı ayırt edilebilirdi. Tabiî din, kadim Yunan'ınki gibi peygamber sayesinde bir dinin vahy edilmediği, islâmî terimle *fetret* çağlarına özgüydü. Bu yüzden Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm gibi vahy edilmiş dinlerin aydınları tarafından deizmin *risalet* çağına uygulanması kolay değildi. Afgânî'den aldığı ilhamla Abduh, iki yoldan, *risalet* çağını, fiilen aklın rehberliğinde bir tabiî dine izin veren bir *fetret* çağı olarak kurgulamaya çalıştı. Birincisi, evrimci teizm, ikincisi, aklî marifetullah.

Comte, Avrupalı sanayi medeniyetine giden süreci insanlık tarihini üç çağa ayırarak göstermişti. Abduh, muhafazakâr ve modern aydınları ikna etmek için bu pozitivistik tarih felsefesini evrimci teizme uyarladı. Bir Müslüman âlim olarak Abduh da ingiliz arkadaşı Wilfrid S. Blunt'ın irşadıyla, metafiziksel arkaplanıyla transandantalizmin hüküm sürdüğü XIX. yüzyıl Amerikan aydınları gibi pozitivizmi Comte'dan çok Herbert Spencer (1820—1903)[177]

177 Muhammed Abduh, ingiltere'de Brighton'a giderek ölmeden kısa bir süre önce Ağustos 1903'te Herbert Spencer ile görüşmüştü. Yaşlılık ve hastalıktan dolayı inzivaya çekilen Spencer, ingiliz arkadaşı Wilfrid S. Blunt'ın aracılı ğıyla Abduh (1980: III/492—94)'un görüşme isteğini kabul etmişti (Reşîd Rızâ 1931: 182). Görüşmenin tutanağının bir kısmı toplu eserlerinde verilmiştir.

vasıtasıyla benimsemişti. Spencer, Darwin'den daha önce geliştirdiği evrim teorisini bütün evrene teşmil etti. Amerika'daki müridi John Fiske (1842—1901) ise agnostik Spencer'in kozmik evrim görüşünü beşerî saadetin teminine yönelik bir ilâhî plan görüşüne uyarladı. Abduh'un Fiske'yi

okuyup okumadığı bilinmese de onun evrimci teizm görüşünün Fiske'ninkine çarpıcı benzerlik taşıdığı görülür (Armstrong 1906).

Abduh (1373: II/296—300), *Tefsîrul-Menâr da* ilgili âyetlerin tefsirinde Afgânî vasıtasıyla öğrendiği Fârâbî'nin nübüvvet görüşüyle Fiske'nin evrimci teizmini birleştirir. Ona göre topluluklar, gelişimlerinde, insanın çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarına benzer üç safhadan geçer; çünkü bireyler hakkında geçerli sünne-tullâh, topluluklar hakkındaki sünnetullâh ile aynıdır (Ivanyi 2007). Topluluklar da insanlar gibi, duygulardan akla, zaaftan kuvvete, kusurdan kemale, tedricî bir gelişim izler. Topluluklara temelde fiziksel ihtiyaçlarını karşılama ve kendini-koruma güdüsünün hükmettiği çocukluk safhasında bilimler ve sanatları geliştirmek gibi yüksek gayeler uğruna çalışmak için vakit pek kalmaz. Çocukluk çağına tekabül eden bu safhada korku ve hayal gibi ilkel duyguların etkisi altında kalan insanlar, doğaüstü-varlıklardan medet umarlar. Bu arada gözlem yoluyla yavaş yavaş kamusal hayata yön verecek bazı ilkeleri öğrenen insanlar, böylece çocukluktan buluğ çağına geçerek peygamberlerin getireceği ilâhî mesajı alma kapasitesine ulaşırlar. Tıpkı tutkularının yoldan çıkaracağı zaman gençliğe akıl vermesi gibi, nasıl kullanılacağı bilinmediğinden dolayı artan bilginin tehlike kaynağı haline geldiği safhada da Allah, ümmetlere nübüvvet irşadını bahşeder.

Çocukluk çağını *büyücülük,* gençlik çağını ise *peygamberlik* safhalarına mütekabil gören Abduh tarafından kasten adlandırılmasa da üçüncü safhanın adı, bu evrim şemasından çıkarılabilir. Vahiy, Abduh'a göre, peygamberlerin gönderildiği her toplumun entelektüel ve ahlakî kapasitesine ayarlanmıştır. Bu, Fârâbî'nin, peygamberlerin muhayyilesinin ürünü sembollerin toplumlara göre deği-şirliği, felsefenin evrenselliğine karşı nübüvvetin tikelliği görüşünün ifadesinden başka bir şey değildir. Böylece Abduh'un evrim şemasından insanın olgunluk çağına tekabül eden üçüncü safhanın *felsefe* safhası olduğu çıkarsanır. Nitekim Raştî ile Comte'dan ilhamla Afgânî de, Fahr-ı Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın getirdiği vahyin işlevini, Arapları, daha yüksek felsefî hakikatin kabulüne hazırlamak olarak görüyordu (Keddie 1972: 163). Üçüncü safha, Abduh'a göre ulemâ yüzünden siyasî çekişmelerin etkisiyle pey-gamberî hakikat çağından uzaklaşma, yozlaşma çağıdır. Bu safha, insanların reform ile vahye itaate dönüşüne kadar sürecektir (Adams 1968: 157—58). Üçüncü

safha için nübüvveti zikretmeyen Abduh'un "reformla vahye itaate dönüş" ifadesinden çıkan, akıl yoluyla insanların kendi yollarını bulabileceğidir.

Genel inanç tarihi yanında Abduh (1980: III/394—449), bu evrimci görüşü aynı zamanda tevhidî dinlerin tarihine de uygular. Ona göre apriorik olarak akıl sayesinde Tanrı inancına ulaşabilir-lerse de insanlar özellikle iki alanda peygamberler aracılığıyla vahyin irşadına ihtiyaç duyar. Birincisi, akıl yoluyla bilinemeyecek, "âhiret, ceza, mükâfat, ibadet" gibi *gayb* alanına ilişkin konular. ikincisi, prensip olarak akıl yoluyla düzenlenebilirliğine karşılık aklın zatî yetersizliğinden dolayı hitap edemeyeceği, şaşmaz düsturun rehberliğine muhtaç dünyevî-sosyal alan. Böylece Abduh, insanlara Tanrı'nın mesajını ulaştıracak, kendi içlerinden birinin gönderilmesi gereğine, aklen nübüvvetin lüzumuna inanır. Bu nübüvvet silsilesi ise Hz. Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın risaletiyle son bulmuştu.

Son peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ile ilâhî mesaj kemalini bulmuş, insanlık artık yeni bir vahyin tekrarlanmasına ihtiyacın kalmadığı bir seviyeye gelmiştir (Al-Azmeh 1996: 394, Hourani 1993: 145—46). Bundan dolayı insanlar artık akıl sayesinde kendi kendilerine kurtuluş yolunu bulabilirlerdi. Bu düşünce tarzı, Türkiye'de II. Meşrûtiyet dönemi islâmcılık akımını da etkilemişti (Mardin 1995: 18). Bu, aslında bir peygamber ve şeriatın gelişinden sonra her asırda bir müdebbir filozofun irşadını öngören Şeyhî ve Afgânî tezinin ifadesinden başka bir şey değildi. Dahası Abduh' un öngördüğü gibi son peygamberin gönderilişinden sonra filozofların ebediyen rehberliğine bir engel kalmamıştı.

ikincisi, Abduh, Mâtürîdîliğe özgü, Allah'ın akıl yoluyla tanınması ilkesinden hareketle deizme ulaşır. Din, *aslî*'yi temsil eden *marifet* ile *fer'ıyi* temsil eden taattan, Allah'ı tanıdıktan sonra gönderdiği din sayesinde buyruklarına uyma şeklinde iki rükünden oluşur. Ancak Allah'ı akıl yoluyla tanımanın imkân ve vücubu hakkında Eş'ariye ile Mâtürîdiye ihtilâf etmiştir. Birinciler, peygamberin gönderilmediği fetret çağlarında Allah'ı tanımanın aklen vacip olmadığını, Mâtürîdîler ise olduğunu savunurlar (izmirli 1981: 72). Yani Eş'ariye, Allah'ı tanımayla birlikte dinine uymayı da peygamberlik irşadına bağlı görür. Abduh (1980: III/282, 394, 398)

da Mâtürîdîler gibi varlığı zorunlu olan *(vâcibü'l-vücûd)* Allah ve kemal sıfatlarının akıl yoluyla bilinebileceğini savunurken bu noktanın ilerisine geçerek deizme kayar.

Onun fikirleriyle benzerliği görmek için "deizmin amentü"sünü hatırlamakta fayda vardır. Lord Herbert ve Benjamin Franklin gibi deistlerin belirlediği beş maddelik amentü, aslında Hıristiyan teslisine tekabül eden üç ana esasa dayanıyordu: Tanrı, fazilet ve ölümsüzlük. XVII. yüzyılda deizmin babası olan Lord Herbert, bütün dinlerin özü olarak tabiî dinin beş ilkesini "seküler amentü" olarak şöyle belirlemişti (Willey 1942: 127—32):

Bu Yüce Kudrete ibadet gereklidir.

Fazilet ve diyanet, Allah'a ibadetin ana unsurlarıdır.

Tüm günah ve suçlar tövbeyle bağışlanacaktır.

Âhirette mükâfat ve ceza vardır.

Bu ilkeler Benjamin Franklin tarafından şöyle ifade edilir:

Tanrı denen bir Yüce Kudret vardır.

Her şeyi yaratan bir Tanrı vardır. O, dünyayı inayetiyle yönetir.

Ona tebcil, dua ve şükürle ibadet edilmelidir.

Fakat Allah'a en makbul ibadet, insanlara hayır yapmaktır.

Nefis, ölümsüzdür.

Tanrı gerek bu gerekse de öte âlemde fazileti ödüllendirecek ve rezaleti cezalandıracaktır.

Rousseau'nun "sivil din"in amentüsü olarak uyarladığı (Gentile 2006: 18), klasik deizmin özünü oluşturan bu akideler, aynı zamanda Franklin'in de mensup olduğu masonluğun da amentüsünü oluşturuyordu. Mason olan Abduh'un da bu ilkelerden etkilenmesi doğaldı.

Abduh (1980: III/386—99, 403—5)'a göre kendilerine peygamber gönderilmeyen bazı beşerî toplulukların başardığı gibi biri, (yani filozof), tümdengelimle göstererek Allah'ın varlığının ispatına ve işitmeye (vahye) bağlı olmayan sıfatlarının bilgisine ulaştığı takdirde ilerisine de geçebilir (vurgu, BG). Buradan psikolojik iç-gözlem *(istibsâr-introspection)* yoluyla diğer bir kavim için olduğu gibi insanda akıl ilkesinin ölümden sonra da kaldığı ve buradan da doğru ya da yanlış, saadetini ya da şakavetini gerektiren insan nefsinin ölümden sonra bekası fikrine ulaşacaktır. Buradan da Allah'ı tanıyarak faziletleri işlemenin nihaî saadete ulaşmaya, Allah'ı

bilmeksizin rezaletleri işlemenin de şakavete sebep olacağı sonucuna ulaşacaktır. Buradan hareketle de ölümden sonra nefse saadeti kazandıracak faydalı ameller ve mutsuzluğa düşürecek zararlı ameller olduğunu anlayacaktır.

Şu halde, aklının hükmüyle ulaştığı şu sonuçları dile getirmekten onu alıkoyacak ne gibi bir aklî ya da şer'î engel vardır? "Allah'ı tanımak vaciptir ve bütün faziletler ve ona bağlı faydalı ameller farzdır ve bütün rezaletler ve ondan kaynaklanan zararlı işler sakıncalıdır." Ve böylece filozofun inandığı türden bir inanca ve onlara aykırı düşecek bir şeriat olmadığı takdirde kendisinin işlediği türden amelleri işlemeye diğer insanları çağırmak için dilediği kânunları yapmaktan alıkoyacak nedir? Hemen arkasından ise Abduh, akılla Allah'ı tanımanın vacip ve faziletlerin diğer hayatta saadete ve rezaletlerin de şakavete sebep olduğunu bildirecek bu felsefî hakikat yolunu insanların genelinin keşfedemeyeceğini, avamın aklının buna gücünün yetmediğini, bu yüzden onlara dinin gerekli olduğunu belirtir.

O, burada da gene Afgânî'nin istanbul'da dile getirdiği Fârâbî' nin seküler peygamberlik görüşünü örtük olarak dile getirir. Abduh (1980: III/393, 403), sadece ittifak ettiklerini öne sürdüğü yerlerde "vahye dayanan bilgin" anlamında *millî* ile *filozof* kelimelerini açıkça kullanır. Ancak burada *filozof* yerine *müstedillün* (istidlal yapan) kelimesini kullanan Abduh, aşağıda onun için "sun', san'at" kökünden türeyen "en yasna'" (kânun yapması) fiilini kullanır ve "fetret
zamanları" kaydıyla da olsa zımnen filozofları peygamberlerden üstün tutar. Zira filozof, dünya ve âhiret saadetinin kazanılması yolunu keşfe muktedir iken peygamberler, temelde âhiret saadetini kazanma yolunu gösterirler. Burada Abduh'un Müslüman kamuoyunun tepkisini önlemek için kullandığı kaçamak ifadelerin derinine inince belli başlı yedi çelişki görülebilirdi. Kerr (1966: 104—5)'in de dikkat çektiği gibi, tutarlılık, açıklık, derinlik ve entelektüel bağlılık, Abduh'un mahrum olduğu niteliklerdi. Bu yüzden vülger bir eklektisizmin ürünü çelişkiler, onun yazılarının karakteristiğiydi.

Özellikle Hegel'de zirveye çıkan "büyük anlatı"ların, teorilerin miadının dolduğuna dair kanaatin yaygınlaştığı postmodern dünyada eklestisizmi eleştirmek yadırganabileceği için terimin orijinal ve pejoratif anlamlarını ayrıştırmak gerekir. Düşüncenin diyalektik karakterinden dolayı mutlak anlamda orijinal ve homojen bir felsefe ortaya koymak mümkün değildir. Sekülerizmin şekillendiği
XVIII. ve XIX. yüzyıl (1760—1830) Alman klasik felsefesi, adeta
din gibi kuşatıcı, tam tutarlı düşünce sistemleri ortaya koymayı hedeflemişti. Ancak özellikle Hegelci felsefe, garip bir biçimde, Rousseau'nun ikileme batmış felsefesine paralel düşmüştü (Hobsbawm 1977: 302, 304).

Çünkü sosyolojik karakteri itibariyle bütün düşünceler, bir diyalog, etkileşim, birikimle gelişir. Bunu en çarpıcı bir şekilde "bütün Batı felsefesini Eflatun'a bir dipnottan ibaret" gören Alfred N. Whitehead (1979: 39) ifade etmiştir. Örneğin bu entelektüel gelişimin belki de çağımızdaki zirvesini temsil eden Heidegger'de Ef-latun'dan itibaren Batı düşüncesinin bütün damarlarını bulmak mümkündür. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru *seçmecilik* kavramını ilk kez "sistematik felsefe" karşılığında kullanan Alman filozof Jo-hann Brucker ve daha sonra Degerando'nun amacı da

tarihî olarak farklı düşünce akımlarının özünde ortak, ilerlemeci karakterini göstermekti (Donini 1988).

Dolayısıyla tarihte düşüncenin malzemesi itibariyle bir seçmecilik ve entelektüel alışveriş doğaldır; hatta düşüncenin malzemesi bakımından seçmecilikten kaynaklanan kısmî çelişkiler bile düşünürün aslî ve stratejik amaçları göz önüne alınarak affedilebilir; Yeni Osmanlılar düşüncesindeki çelişkiler gibi. Özellikle islâm dünyasının modern düşünce ve hayat tarzının darbesine uğradığı XIX. asırda beliren yumuşak bir ideolojileşmeye dayalı acil meşrulaştırma ihtiyacı, az-çok böyle bir eklestisizmi zorunlu kılıyordu. Ancak çağımızda Thomas Kuhn'un gündeme getirdiği *paradigma* kavramının da belirttiği gibi, her düşünce özünde belli bir paradigmaya dayanır; bir aydında aranan paradigmatik tutarlılık olunca da eleştirilen, paradigmalar-arası bir seçmecilik ve tutarsızlık olur. Scott (2005: 116)'un XIX. yüzyıl Fransız aydını Victor Cousin'e atıfla eleştirdiği gibi, pejoratif anlamda eklestisizm, aralarında çatışma yokmuş, bir tavır diğerinin açık bir eleştirisi değilmiş gibi mütenakız doktrinleri bir araya getirmektir. Muhammed 'Abduh' un düşüncesini zaafa uğratan da bu tür zıt paradigmalar arasındaki bir seçmeci ve çelişkili tavırdır (Hourani 1993: 142).

Abduh'un Müslüman kamuoyunun tepkisini önlemek için kullandığı kaçamak ifadelerdeki yedi çelişkiye gelince:

Birincisi, peygamberleri, münhasıran âhiret saadetine giden yolun bildirilmesinde yetkili gösterdiği halde, arkasından onların "dünya ve âhiret saadetinin" kazanılmasına vesile olacak amelleri bildirdiğini söyler. *İkinci* çelişki olarak, filozoflara fetret zamanlarında diğer insanlar için bağlayıcı yasa-koyma yetkisi atfeden Ab-duh, hemen ardından avamın kendi aklıyla doğru yolu bulamayacağını belirtir. Bu tespit, vahiy zamanına ilişkin kabul edildiği takdirde "çifte hakikat" anlayışı ortaya çıkar: Havas için felsefî ve avam için dinî hakikat. *Üçüncüsü,* islâm âlimleri fetret zamanlarında *din* denen Allah'a *taat* yolunun değil, yalnızca *marifetin* (Allah'a imanın) insanlara vacip olup olmadığını tartışmışlardır. *Dördüncüsü,* gerek Kindî gibi islâm filozofları, gerekse de bazı sufilerin ulaştıklarını iddia ettikleri hakikat, başka insanlar için, *nesnel* değil, yalnızca kendileri için, *öznel* bağlayıcılığa sahip kabul edilmektedir.

Beşincisi, islâm filozofları *ruh'u nefs-i nâtıka* olarak adlandırdıkları için zamanla *nefs (soul)* ile ruh *(spirit)* terimleri karışarak birbirlerinin yerine kullanılır olmuştur. Hâlbuki Bâkıllânî gibi öncü teologlara göre ruh ile nefis ayrıdır (izmirli 1981: 196). Kur'ân'da açıkça zikredildiği gibi her nefis, ölümü ve yokluğu tadacaktır. Dolayısıyla islâm'da onu, nefisten farklı olarak bedenden ayrı bir cevher kabul eden filozof ve kelamcılar, Abduh'un bahsettiği gibi nefsin değil, ruhun ölümsüzlüğünü *(beqâur-rûh)* savunmuşlardır. Ayrıca bu konuda önemli olan ruhânî diriliş yanında bedenî dirilişin kabulüdür. *Altıncısı,* Abduh'un bahsettiği fazilet ve rezaletler, hikmete dayalı bir *ahlak* düsturunu yansıtır. Oysa Namık Kemal'in de vurguladığı gibi emir ve yasaklar şeklindeki hükümlerden oluşan bir *yasa* ile gelen dinin işi, hakların ihlalini önleyerek adaleti sağlamaktır (Tansel 1967: IV/639). *Yedincisi,* Platonik ahlak teorisinde olduğu gibi, geleneksel hiçbir ahlak teorisi, fazilet ve rezaletlerin ölçütü olarak fayda ve zararı almaz.

Burada Abduh örneğinde Allah'ın akılla tanınması ilkesinin hangi noktaya varabildiği görülmektedir. Allah'ı *marifet* ve *taat* rükünlerinden oluşan dinin ibadet boyutu, parçalanmaz bir bütündür; bunlardan birincisine aklın yeterli olduğu kabul edildiğinde zorunlu olarak ikincisine de yeterli olacağı, böylece insanın vahy edilmiş bir din olmaksızın kendi aklıyla kendi yolunu bulabileceği sonucu çıkacaktır. Abduh gibilerinin muhakemesine göre, fetret zamanlarında filozofların aklî kuvvetleriyle Allah'ı tanımaya güçleri yetiyorsa, risalet zamanlarında da yeter, bu yeterlik ise onlara kendiliğinden din adına yasa-yapma yetkisi verir. Bu deizm tehlikesini öngördüğünden dolayıdır ki Eş'ariye, birbirine bağlı olarak hem Allah'ı tanıma, hem de dinine uyma mükellefiyetini *bi'sete* (peygamber gönderilmesi) bağlı saydı. islâm'da aslında *deizm* anlamına gelen *ilhad* ve *küfür,* bazen başka dillere *ateizm* olarak çevrilmiştir; zira sonuçta ikisi aynı kapıya çıkmaktadır. Batı'da XVIII. asırda deizmden sonra XIX. asırda ateizm ve agnostisizmin gelmesi tesadüf değildir; "buyurma hakkı olmayan bir Tanrı'nın bizzat varlığının da anlamı olmadığı" sonucuna varılması doğaldır.

Mu'tezile ile Eş'ariye arasında orta yolu temsil ettiği iddia edilen Mâtürîdîliğin Allah'ın akıl yoluyla tanınması gibi uzlaştırıcı ilkeleri, bu

bakımdan “iki ucu keskin kılıç” olarak işlemiştir. Bu ince noktayı çağdaş islâm dünyasında belki de sadece Şeyhülislâm Mustafa Sabri fark etmişti. Onun Mâtürîdiye’den ayrılarak bizzat benimsediği Eş’ariye’ye Gazâlî’nin yaptığı gibi çağımızda tekrar vurgu yapması bu yüzdendi[178] Bir bakıma Mu’tezile ile Eş’ariye,diyalektik zıtlığı temsil ediyordu; bizzat imam Ebu’l-Hasen Eş’arî örneğinde olduğu gibi birincisinden ikincisine geçmek mümkündü. Ancak dinin temellerinde Mâtürîdiye’nin benimsediği türden bir orta yol tehlikeliydi. Bazı yerlerde Mu’tezile’yi açıkça eleştiren Abduh (1980: III/382)’un modern veya heretik görüşleri, Mâtürîdiye’den kaynaklanır. Nitekim Zâhid Kevserî (2008: 199), Mu’te-zilî Ebu’l-Hasen Basrî örneğinde maslahat konusunda bu mezhebin bile Mısır modernistleri kadar dini zorlamadığına dikkat çeker. Caspar (1957) da Abduh’un tutarlı bir Mu’tezilî olarak görülemeyeceğini belirtir. Teolojik yenilikleri zımnen Mu’tezile’nin dirilişini varsa da Abduh, tezlerinin tazammunlarını mantıkî sonuçlarına götürmekten kaçınmıştır; bu mezhebi benimsediğini ikrar etmemesi de belki bu yüzdendi.

178 Kelam ilminde islâm âleminin son muhakkiki sayılan Şeyhülislâm Mustafa Sabri (59—61, 95—97, 271—89), kaza ve kader konusunda şiddetle tenkit ettiği Mâtürîdiye mezhebini terk ettiğini beyan eder. Ona göre çoğu kişinin Mâtü rîdiye mezhebini cebirle itizalin tam ortasında olduğunu zannetmelerine ve Eş’ariye mezhebini cebre kaydığı ve *kesb* kavramının da anlaşılmaz olduğu gerekçesiyle itham etmelerine rağmen mezheplerin içinde hakka en yakın ve kabule en layık olan Eş’ariye’dir. Diğer taraftan, kitabının sonunda yer verdiği imâm-ı A’zam’ın *el-Fıkhul-Ekber deki* görüşlerinin, Muhyiddîn ibni ‘Arabi’nin nazariyesini nefyettiği gibi, Mu’tezile ve Mâtürîdiye mezheplerinin savunduğu tefviz öğretisini de reddettiğini vurgular.

Şu halde Abduh'un akla vurgusu, Mu'tezile'nin savunduğu türden klasik bir *rasyonalizme* değil, *pozitivizme* delâlet ediyordu. Mu'tezile ile sözde Yeni-Mu'tezile'yi temsil eden XIX. asır islâm moder-nistlerinin felsefî tutumları arasındaki bu farklılık, Comte'un sözde üç hal kânununa tekabül eden yaşadıkları çağın ruhuna *(zeitgeist)* göre açıklanabilirdi. Comte (2000)'un üç safhası, dünyayı açıklama tarzı bakımından "dogmatisizm, natüralizm ve pozitivizm" ve bu açıklamayı sağlayan disiplin bakımından "din, felsefe, bilim" çağları olarak sıralanabilirdi. Bu gelişimi, başlıca din ve hukukun nitelendirmelerinde görmek mümkündü. Örneğin eskiçağlardan beri kullanılan "ilâhî hukuk" deyimi, Batı'da başlıca XVI. ve XVII. asırlarda "tabiî hukuk," XIX. asırda ise "pozitif hukuk"a dönüşmüştü; dine ilişkin ise, ilâhî dinden tabiî din ve pozitif dine bir gelişim görülebilirdi. Özellikle XVIII. asır *natüralizm* çağında "tabiî" ile nitelendirilen her şey, "tabiî din, tabiî hukuk, tabiî ahlak, tabiî ekonomi" vs. izleyen XIX. asrı karakterize eden pozitivizm çağında "pozitif din, pozitif hukuk, pozitif ahlak, pozitif ekonomi"ye dönüşecekti.

Bu şemaya göre Mu'tezile, *natüralizm*, Mısır modernistleri *pozitivizm* çağında yaşadıkları için akla yaklaşımları değişti. islâm'da Mu'tezile ve Batı'da Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi, *teodise* probleminden kaynaklanan *rasyonalizmle* başlayan hâkim dine alternatif arayışı, zamanla *pozitivizme* ulaşacaktı. Ancak Batı'da asırlar içinde gerçekleşen bu dönüşüm, Abduh örneğinde bir nesilde gerçekleşti. Onun zaman zaman Mu'tezile mezhebiyle örtüşen natüralizme dayalı deistik, *tabiî* din arayışı, daha sonra pozitivizme dayalı *pozitif* din arayışına dönüştü. Batı'da olduğu gibi bu arayış, Tanrı'yı da içeren metafizikten şüpheyle başlayacaktı.

Felsefeye dayalı natüralizmin karakteristiği, Aristo'nun sistem-leştirdiği metafizikti. Aristo'nun *ilk felsefe,* islâm filozoflarının ise *mabadettabia* adını verdikleri *metafizik,* lâfzen "tabiatın ardı" anlamına gelir. Bilgiyi varlığın yansıması olarak alan geleneksel dünya-görüşünce Aristo'nun *ilk felsefe* olarak metafizik araştırmasının amacı, *son felsefe* olarak *fizik* genel başlığı altında toplanan görgül bilgiye ulaşmaktı. *Metafizik* kavramındaki *tabiat,* organik ve inorganik, bir bütün olarak tabiatı kapsadığı halde Batılı dünyagörüşü-nün sekülerleşmesine paralel olarak *physis,* "inorganik

tabiat”a in-dirgenmiştir[179] Nitekim modern dünyada münhasıran inorganik varlıklara delâlet etmesine karşılık “şey” *(thing)* kavramı, geleneksel dünyada canlı ve cansız bütün varlıkları kapsar (Cürcânî 2003: 205). Buna göre -genel- metafizik, varlığın yaratıcısı, mutlak hakikat olarak Tanrı başta olmak üzere “cevher ve araz” boyutlarıyla eşyanın nihaî hakikatini spekülasyon yoluyla araştırır.

179 Doğusu ve Batısıyla geleneksel dünyagörüşünün bütünlüğünü en somut *hikmet* kavramında görmek mümkündür. Arapça ve Osmanlıcadaki *hikmet* kavramı, hem *felsefe,* hem de *fizik* anlamına gelmektedir. Nitekim bugün bile ingilizcede kullanılan *physician* (hekim) kelimesinin de gösterdiği gibi, “hekim” kelimesi, hem *filozof,* hem *fizikçi,* hem de *tabip* anlamına gelmektedir. Sekülerleşen Batı medeniyetiyle temasla ayrılan “maddî ve insanî tabiat” anlayışları uyarınca Osmanlının son dönemlerinde ancak fizik anlamında “hikmet-i tabiîyye” kavramını kullanılmaya başlamıştır (Kara 2001: 164).

Alman filozof Christian von Wolff (1679—1754), mutlak eşyayı konu alan *metafiziği,* mümkün eşyayı konu alan *asıl metafizik* olarak *ontolojiden* ayırdı. Wolffun deyimiyle “özel metafizik” başlığı altında ise başlıca ruh/beden ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü gibi konular ele alınır. Daha sonra Heidegger, Christian von Wolff’un başlattığı bu metafizikten ontolojiye kayışı daha da ileri götürecekti. Ancak bu eğilimin dünyada pek fark edilmeyen bir Müslüman öncüsü vardı: Gazâlî. Onun sayesinde metafizikselden ontolojik bir zemine kayan kelâm, bilinebilir olan her şeyi değil, ancak mevcudu, mevcut olması hasebiyle ele almaya başlamıştır (izmirli 1981:
1—2).

Mutlak hakikat, Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm gibi ilâhî dinler tarafından insanlara bildirilmesine rağmen, teodise probleminden kaynaklanan bir evrensellik arayışı, ibni Sînâ, ibni Meymun ve Aquinas gibi dindar aydınları da ilahiyat ile metafiziği uzlaştırma arayışına sevk etmişti. Ancak Katolik Hıristiyanlığın teodise krizini bir türlü aşamaması, Avrupa’da XVII. asırdan itibaren teolojik kadar felsefî mutlak hakikat arayışından ümitsizliğe yol açtı. Tanrı ve onu konu alan teoloji kadar şeyler ve değerlerin ve onları konu alan metafiziğin de kuşkuculuğa uğraması,

rasyonalizm *çığırını* başlattı. *Ekol* yerine *çığır* dedik, çünkü F. H. Foster (1909: 405)'ın da dikkat çektiği gibi geniş anlamda *rasyonalizm*[180] hakikat kaynağı olarak otoriteye dayanan, yani *dogmatik* tüm sistemlerin antitezini oluşturuyordu.

180 Burada işlemsellik adına akılcılık *(rasyonalizm)* teriminin dar ve geniş anlamlarını ayırmakta yarar vardır. Duyular ile deneyime dayalı empirisizmin zıddı olarak Kartezyen rasyonalizm, teknik anlamda, insan zihninin bir takım ilk *(apriori)* prensip ve fakültelerle donatılmış ve bu ilke ve fakültelerin insanı kesin bilgiye ulaştırabileceğini öngörür. Oysa Aydınlanma'dan itibaren kavram, *nakiFe* (vahiy ve gelenek) karşı beşerî akla güveni, yalnız başına akılla veya diğer bilgi fakülteleriyle birlikte gerçeğe ulaşılabileceğini ifade eden geniş bir anlam kazanmıştır. Nitekim Durkheim *Sosyolojik Metodun Kurallarında* "Bizim ana hedefimiz, bilimsel rasyonalizmi insan davranışına teşmil etmektir (…) Pozitivizmimiz denen şey yalnızca bu rasyonalizmin bir sonucudur" demektedir. Brinton (1963: 261—64)'un da belirttiği gibi, Aydınlanma çağında rasyonalizm ile Hıristiyanlık arasında birtakım uzlaşma noktaları bulunsa da akılcı inancın hamlesi, Hıristiyanlık'tan uzaklaşma yönündeydi. Akılcı, makulün doğal olduğu ve doğa-üstünün olmadığı şeklinde bir tavra yönelir. Yargısının ulaşamadığı metafizik alanlarda da en fazla agnostik kalır. Batı'da XVI. ve XVII. yüzyıllarda gerçekte tam bir metafiziksel sistem olarak gelişen rasyonalizm, sonunda dinin tahtına oturdu. Akılcılık, böylece Protestanlık gibi yarı-dinî bir sistem mahiyetinde geniş bir genel terim olarak alındığı takdirde materyalizm, pozitivizm, ateizm, hatta üniteryanizm ve deizm, onun Anabaptist gibi fırkaları olarak görülebilir.

Klasik ile modern islâmî akılcılıklar arasındaki farklılığı da açıklayacak rasyonalizmden pozitivizme dönüşümün kökeni, Des-cartes ile Locke'un akla yaklaşımlarındaki ihtilâfta görülebilirdi. Hakikatte Hıristiyan apolojetlerin felsefî temsilcileri olarak hizmet eden iki filozof arasında bu konudaki ayrışma, kanaatimce Augus-tine ile Aquinas arasındaki ayrışmanın yansımasıydı. Augustine ile Descartes, "tabiî nur" *(natural light)* olarak gördükleri saf aklı, tü-mevarımsal bir muhakemeyle elde edilecek *apriorik* bilginin aracı olarak alırken, Aquinas ile Locke, "tabiî

vahiy” *(natural revelation)* dedikleri aklı tümdengelimsel bir muhakemeyle kazanılacak *aposte-riorik* bilginin aracı olarak alıyorlardı. Birinciler, aklın hakikatlerini *(truths of reason),* ikinciler, olgunun hakikatlerini *(truths of fact)* kabul ediyordu. iki grubun da aklı tanımlamak için kullandığı *nur* ve *vahiy* gibi teolojik terimler, farklı anlayışları gösteriyordu. *Nur,* önceden verilmiş, insanda *içkin* bir kuvveti, *vahiy* ise, sonradan verilen *aşkın* bir kaynağı belirtiyordu. iki akıl anlayışı arasındaki fark, aslında Aristo ile Bacon’ın temsil ettiği geleneksel ve modern, tümdengelimsel ve tümevarımsal metodolojiler arasındaki farkın yansımasıydı.

Biraz daha derine inildiğinde, bu farklı akıl anlayışlarının, aslında vahiy-akıl ilişkisine farklı bakış tarzlarının uzantısı olduğu görülebilirdi. Gene bu konuda da rakip iki temel perspektif seçilebilirdi. Birincisi, başlıca Duns Scotus (1266—1308), William Ock-ham (1280—1349) tarafından temsil edilen *kompartımancılık (com-partmentalism)* veya “iki hakikat” *(two truths)* anlayışıdır. Bu bakış açısına göre vahiy ile akıl, birbirlerine karıştırılmaması gereken iki ayrı kompartımanı temsil eder. ikincisi, başlıca Augustine ile Aqu-inas tarafından temsil edilen *tamamlayıcılık (complementarity)* denebilecek anlayış. Ancak bu noktada akla bakış anlayışlarındaki ihtilâfın uzantısı olarak iki ismin vahiy ile aklı önceleme tarzı değişir. Augustine ve mantıksal olarak Descartes, vahyi aklın temeli sayarken, Aquinas ile Locke, aklı vahyin temeli sayar. ikincilere göre *tabiî vahiy* olarak akıl, *ilâhî vahyi* yargılama yetkisine sahiptir.

Gelenekselin devamı kadar dönüşümünü de temsil eden Imma-nuel Kant (1724—1804), Aristo’nun eşyanın “cevheri ile arazı” arasında yaptığı ayırımı, “nomen” ile “fenomen” ayırımına dönüştürerek David Hume (1711—1776) ile birlikte metafizikten pozitivizme geçişe zemin hazırladı. Ona göre eşya insan zihnine uyduğu için fenomenler hakkındaki bilgimiz aslında insan zihninin ürünüdür. Kant, böylece aklın, nomenleri değil, ancak fenomenleri tanımaya müsait olduğunu öne sürerek fiilen metafiziğin imkânsızlığı sonucuna vardı ve özellikle *Saf Aklın Eleştirisinde* dile getirdiği aklın yetersizliği anlayışı, onu metafiziksel agnostisizme götürdü.

Aydınlanma ile islâm filozoflarının *nazar* dediği spekülasyon, metafizik, metafizik de mitoloji ve hurafeyle anlamdaş hale gelmişti (Horkheimer

1974: 18); bu zihniyet pozitivizmin babası Auguste Comte ile kemale erdi. Dünyayı açıklama tarzına göre insan zihninin kaçınılmaz ilerlemesini yansıtan üç hal kânununa göre Comte, teolojik olandan sonra gelen ikinci metafiziksel spekülasyon safhasını, pozitif safhaya varmak için bir köprü olarak görüyordu. Ona göre deney konusu fenomenlerin ötesinde bir hakikat yoktur, eşyanın cevherini ve duyularımızın ötesinde kalan Tanrı ve ahlakî değerler gibi mutlak ve nihaî hakikatleri araştırmak boşunadır; temel amaç, olguların (teleolojik) nihaî sebepleri yerine onların kânunlarını bulmak olmalıdır.

Agnostisizm terimi, ingiliz filozofu Thomas H. Huxley (1825— 1895) tarafından Kilise tarihine bakarak bilinemezi, yani Hakk'ı tanıdığını iddia eden gnostik (arif)lerin anlayışına bir antitez olarak 1869 yılında icat edilmişti. Modern anlamda agnostikler, varlığını inkâr eden ateistlere karşı Tanrı'nın varlığı veya yokluğuyla ilgili rasyonel argümanlar sağlamanın anlamsızlığını, Tanrı'nın biline-mezliğini savunur. Huxley'in yaptığı, Aydınlanma ile başlayan *agnostisizm* kavramını terim haline getirmekti. Voltaire (1694—1778), Rousseau (1712—1778), Paine (1737—1809) ve Jefferson (1743— 1826) gibi Aydınlanma filozoflarının çoğu, Tanrı karşısında agnostik ve deist kaldılar. Aydınlanmayla başlayan sekülerleşme sürecinin tamamlandığı XIX. asırda Auguste Comte (1798—1857),John S. Mill (1806—1873), Charles R. Darwin (1809—1882) ve Herbert Spencer (1820—1903) gibi filozofların çoğu da selefleri gibi agnostik idiler. Böylece yeniçağlarda Tanrı ve dine inancın çözülmesiyle başlayan modernizm veya sekülerizm, adeta, rasyonalizm, deizm, agnostisizm ve pozitivizmi kapsayan bir "kokteyl"e
dönüştü.[181] Karl Marx (1818—1883) ve Friedrich Nietzsche (1844—

181 Agnostisizm ile rasyonalizm ve diğer -izmler arasındaki ilişki hakkında, Brinton 1963: 261.

1900)'nin temsil ettiği ateizm ve nihilizm ise bu arayışın ucunu oluşturacaktır.

Vahiy-akıl ilişkisi anlayışında Abduh'un Locke'u izlediği görülür (Snyder 1986, Willey 1942: 282, Pearson 250—51). Zaten bu
konuda zahiren islâmî doktrin ile Aquinas-Locke pozisyonu örtü-şür. Sonradan gelen kelamcılar tarafından *sübut* bakımından *kat'î, delâlet*

bakımından *zanni* sayılan naklî delilleri delâlet bakımından da *kat'î* kılacak merci, akıldır. Bu yüzden çeliştiklerinde nakil, akıl tarafından tevil olunur, yani görünüşteki anlamından çevrilir (izmirli 1981: 27). Abduh (1980: III/426), metafiziksel alanda aciz gördüğü akla vahyi rehber kabul eder. Ona göre din metafiziksel alanda akla yol gösterirken, akıl da fiziksel-dünyevî alanda dinin uygulamasını denetler. Akıl, hayatın diğer tüm veçhelerine olduğu kadar dinin muhtevasına doğru bir şekilde uygulandığında sonuçlarının evrensel olarak kabul edileceğine kuşku kalmaz: "Akıl, ilâhî bir mürşit olmaksızın tek başına insanları mutluluğa götürecek öğretiye ulaşmaya muktedir değildir (…) Din, aklın netlikle seçe-mediği mutluluk yollarını keşfe yarayan bir umumî duyudur. Ancak akıl, bu duyunun kabulünde ve kendisine verilen alanda uygulanmasında ve getirdiği inanç, eylem ve yaptırımların onaylanmasında söz sahibidir. Bu duyunun kabulü ve Allah katından geldiği kanaatine ulaşmak için kanıtlarını yoklayan olduğu halde aklın bunu yapma hakkı nasıl inkâr edilebilir?"

Locke'un mantığınca Abduh'a göre akıl, fizikî-dünyevî alanda dinin uygulamasını denetleme işlevi görürken, din de metafiziksel alanda akla kılavuzluk eder. Ancak yakından bakıldığında görülür ki onun bu kılavuzluktan kastı, aslında aklı, boyunu aşan metafi-ziksel alandan uzak tutma, onu zorlayacak, haddizatında ilâhî şeylerin doğası üzerinde düşünmekten alıkoyma işlevini görmesidir. Bu suretle Abduh (1980: III/334, 379), teolojik spekülasyonlara gömülmüş Hıristiyanlığa tepkiden doğan pozitivistik bir din anlayışına kayar. O, bu yönelişi, çeşitli defalar zikrettiği, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın Hıristiyanları kasd ederek söylediği "Allah'ın yarattığı hakkında düşünün; kendisi hakkında düşünmeyin, yoksa helak olursunuz" (Müttakî 2004: III/47) mealindeki hadis-i şerife dayandırır. Abduh, böylece vahiy ve dini zımnen, Tanrı ile ilgili konuları ele alan geleneksel metafiziğin bir kolu olarak teolojiye hasrederek beşerî dünyayı aklın hükümranlığına bırakır.

Bu noktada klasik-natüralistik deizm ile modern-pozitivistik deizm arasında kritik bir farklılık görülür. Diğer birçok görüşü klasik islâm deistleriyle örtüşen Abduh, bu noktada onlardan ayrılır. Muhammed b. Zekeriya Râzî gibi deistler, "Allah'ın yarattığı hakkında düşünün (…); kader Allah'ın sırrıdır ki sakın dalmayın" gibi hadis-i şeriflere istinaden

insanları spekülasyondan alıkoydukları gerekçesiyle dinî otoriteleri eleştirir (Bedevî 1993: 245). Bu örnek, deizme vücut veren *teodise* problemine klasik-natüralistik ile modern-pozitivistik yaklaşımlar arasındaki farklılığı çarpıcı olarak gösterir. Bu kritik farklılığı bir kez daha vurgulayalım. Metafiziksel spekülasyona dayalı *natüralizm,* varlığı önceleyen, dünyayı büyüleyen, *uzaysal (spatial)* bilinçle karakterize geleneksel dünyagörüşüne uyar. Hâlbuki metafiziksel agnostisizme dayalı *pozitivizm, uzaysal*-lık yerine *zamansallık (temporality)* ile temayüz eder; pozitivistin hedefi, zamansız *dünyanın* değil, yaşadığı *çağın* büyülenmesidir ki bu bakış, kanaatimce Batı'da Scotus (1266—1308) ve Ockham (1280—1349) kadar erken figürlerle başlatılabilirdi. Şu halde geçen zaman içinde büyüsünü tamamıyla kaybeden "bu dünya" yerine "bu çağ"ı kurtarma kaygısı merkeze geçmişti; Râzî'nin dünyası teodise problemini *aşkın,* Abduh'unki ise *içkin* olarak çözmeyi hedefliyordu.

Aristo'nun *cevher* ve *araz,* Wolff'un *imkânsız* ve *imkânlı,* Hume' un *değer* ile *olgu,* Kant'ın *nomen* ve *fenomen* ayırımları, Batı'da zamanla sekülerleşme sürecinde islâmî terminolojideki *gayb* ve *şühud,* yani bir bakıma *dünya* ile *âhiret* ayırımına dönüşmüştü. Hıristiyanlık örneğinde *dünya* ile *âhiret* arasında zamanla ortaya çıkan gerilim, diğer karşıt kategoriler arasında da bir gerilim ve uzlaştırma arayışına, bundaki başarısızlık ise, dünyanın din veya âhirete, ikincilerin birincilere takdimine yol açmıştı. Aslında Locke'dan Hu-me'a, Kant'tan Comte'a olgular lehindeki tavır, metafiziksel hakikatlerin inkârından çok kavranabilirliğinden şüpheyi, yani metafi-ziksel agnostisizmi ifade ediyordu, çünkü inkâr da bir tür dogmati-sizm demekti. Böylece vahiy ile akıl arasında metafiziksel ile fiziksel alanlarda öngörülen işbirliğinin zamanla bir ayrışmaya, diğer bir deyişle *kompartımancılık* ile *tamamlayıcılığın* sonuçta aynı kapıya çıkması mukadderdi. Batı'da olduğu gibi Abduh da sonuçta fiilen dini, *gayb* âlemi/âhirete, aklı da *şühud* âlemi/dünyaya hasredecekti.

Ona göre gereken değer verildiği takdirde insan aklının görebileceği işlevin derecesi de belli olur. Beşerî gaye, gerek duyu, gerek vicdan, gerekse de akıl yoluyla insan idrakinin kapsamına giren fenomenleri

gözlemleyerek bunların sebeplerinden bazı sonuçlara, yasalara intikal etmektir. Abduh (1980: III/332—34, 379) tarafından hakikate ulaşmada duyular yanında “vicdan ve akıl” gibi bilgi araçları sayılsa da pozitivizmi belirleyen, araştırma konusunun fenomenlerle sınırlandırılmasıdır. Nitekim *rasyonalizm* ile *pozitivizm* veya dar ile geniş anlamda rasyonalizmler arasındaki fark bu noktada, araştırma araçlarından çok konusunda belirir; mesele, aklın hakikatlerinin mi, yoksa olgunun hakikatlerinin mi kabul edildiğidir. Abduh (1980: III/443, Adams 1968: 130), *Risâletut-Tevhîdin* ilerleyen sayfalarında pozitivistik tutumunu daha net ifade eder: “islâm, insanın bir yularla çekilmesi için değil, bilimle, fenomenlerle, doğal olgular ve görgül kanıtlarla yolunu bulması için yaratıldığını beyan eder.”

Ona göre eşyanın künhüne varmak, imkânsızdır. Aklın kapasitesini aştığından eşyanın mahiyetini, terkibinde bulunan basit unsurları kavrama çabası, ancak vakit ve emek israfı anlamına gelir. insana düşen, ancak gücünün yettiği fenomenlerin ve bunların dayandığı yasaların araştırılmasına çalışmaktır. Ona göre eşyanın mahiyetini bilmek, imkânsız olduğu gibi lüzumsuzdur da; bu bilgi, ne ilâhî kurtuluş, ne de beşerî menfaat yahut zevk amacına yarar. Onun bu görüşünde, geleneksel islâm felsefesini gereksiz spekülasyonlara dalmakla eleştiren Afgânî’nin etkisi açıkça görülür. Abduh, böylece Aristo’nun kategorileriyle, *cevher (substance)* yerine *araz (accident)* ve hassalarının *(properties)* bilgisine ulaşmayı amaçlar.

Buna tipik örnek olarak ışık fenomeni verilebilir. Araştırmacılar, onun hakkında fizik biliminin ayrı bir dalını oluşturan ayrıntılı bilgilere ulaşmışlar, fakat onun ne olduğunu, bizzat aydınlatmanın manasını kavrayamamışlardır. Bu fenomenden ancak, iki gözü olan herkesin tanıyabileceği şeyi tanırlar. işte beşerî araştırma ve bilginin sınırları, bu örnekten çıkarılabilir.

Abduh, “özel metafizik” başlığı altında toplanan insan ve ruhun mahiyetine ilişkin nihaî sorularda da agnostik tavrını sürdürür. Ona göre insan -yaratılışı icabı- nefsi gibi kendisine en yakın şeylerin bilgisini elde etmeye uğraşır. Bu, cevher mi, araz mıdır, cisimden önce mi, sonra mıdır, onun içinde midir, ondan soyutlanmış mıdır? Bütün bunlar, herkesin kabul edeceği şekilde aklen ispat edilemeyecek soyut meselelerdir. insanın bilebileceği ancak şuur ve irade sahibi bir canlı varlık olduğudur. Benzer

spekülasyon tehlikesine karşı Abduh (1980: III/379), Allah’ın zat ve sıfatları konusunda da selefîyeye yakın, dogmatik bir tavır benimser. insanın, Allah’ın başka hiçbir varlığa benzemeyen, ezelî ve ebedî, şanına layık sıfatlarla mücehhez bir varlık olduğunu bilmesi kâfidir. Fakat bu sıfatların onun zatına ait veya O’nun kelamının kutsal kitabından ayrı olup olmadığı, aklın sınırını aşan konulardır, bu yüzden bunlarla meşgul olan filozof ve kelamcılar boşa kürek çekmişlerdir.

Bu arada Abduh (1980: III/333—34)’un bu fikirleri üzerinde muhtemel bir Batılı etki kaynağı dikkat çeker. Onun kütüphanesinde Rousseau’nun *Emile* adlı eserinin olduğu, onu muhtemelen okuduğu bilinmektedir (Hourani 1993: 135). Yakından bakıldığında onun ruh, nefis, vicdan ve Tanrı’nın mahiyeti hakkındaki agnostik, pozitivistik görüşleri ile Rousseau (1991: 283—90)’nunkiler arasında, müstakil araştırmalara muhtaç, şaşırtıcı bir benzerlik görülür. Fakhry (1983: 342)’nin de vurguladığı gibi Abduh’un Mu’te-zilî ve felsefî akılcılık ile selefî akılcılığı arasında bocaladığı görülür. O, temelde politik din anlayışının zorladığı vülger bir eklektisizm ile bazen nakilci ve agnostik, bazen de radikal akılcı kalarak bariz çelişkilere düşmüştür.

Örneğin insan nefsinin mahiyeti konusunda agnostik bir tavır gösteren Abduh, öte yandan aynı eserin hemen biraz ilerisinde, Fârâbî ve ibni Sînâ gibi ortaçağ Müslüman filozoflarının ruhun ölümsüzlüğü yanında bedenen haşrin yokluğu görüşlerini savuna-biliyordu.[182] Hâlbuki Molla Sadra gibi ibni Sînâ’nın takipçisi bir filozof bile, onun âlemin ebediyeti ve bedenen haşrin yokluğu gibi tezlerini şiddetle reddetmişti. XIX. asırda bedenen dirilmenin inkârı ve nefsin ölümsüzlüğünün müdafaasında Yahudilik, Hıristiyanlık (Petuchowski 1983) ve Abduh örneğinde islâm dinlerinin modernistleri arasındaki görülen ortaklık da pozitivizm çağına özgü sayılabilirdi. Onun ruhun ölümsüzlüğünü savunması zaten de-izmin, tabiî dinin gereğiydi, ancak bedenen haşrin inkârı, kanaatimce, pozitivizm çağının gereği olarak görülebilirdi

182 Abduh 1980: III/379, 394, 403—5, Adams 1968: 149, Fazlur Rahman 1996: 51. Tafsilat, izmirli 1981: 189—97.

Akıl ile Gönül Arasında

Muhammed Abduh'a nisbetle Namık Kemal, islâm'da "nakil/akıl" ilişkisi konusuna ancak yeri geldikçe değinir. Bu, onun hem şüphecilikten uzak Sünnî bir Müslüman olmasından, hem de sosyo-poli-tik meselelere odaklanmasından kaynaklanır. O, mutlak olarak nakil ile aklın uyumunu kabul ederken (Sungu 1940: 802), bilgi araçları olarak aklın da duyuların da tek başına yetersizliğini vurgular: " (…) Fikr-i beşer, idrâk-ı hakayıkta olan acz-i tâmmından başka melekât-ı tecrübiyesinde dahî umûmiyeti itibariyle ifrat ve tefrit akabelerinden ve bir cihette olan kudreti nisbetinde diğer cihette noksan şaibesinden hiçbir vakit kurtulamayacak derecede itidalden berî bir hassa-i garibe olduğuna hükmeder." Geleneksel olarak ulemâda görüldüğü gibi, Namık Kemal (2005: 212, 516—521)'de de görülen akla yönelik vurgunun esas amacı, ilim ve öğrenmeye teşviktir.

Ona göre değerli ulemâ, geçmişte akıl ve naklin kaidelerini incelemeye yöneldi, dünyayı bayındırlık bahçesine çeviren medeniyetin evrensel sebepleri hazırlandı. Ayrıca, Abduh'un da savunduğu gibi, bir meselede akıl ile nakil çelişince kudretin nihaî delilini teşkil eden aklın hükmü önce geldiğinden nakil, onunla tevil olunur (izmirli 1981: 27), bu yüzden şeriat âlimlerinin aklî ilimler ile meşgul olduğu herkesçe bilinir. Kemal, akla bu stratejik vurgusu dışında bilgi aracı olarak daha çok "gönül"e güvenir. Epistemolojik terimlerle bu, *rasyonalizme* karşı *romantisizm* anlamına gelir. Ancak modern dünyada *romantisizm*, daha çok *duygular* veya Alman örneğinde *irade* kavramlarını çağrıştırır. Hâlbuki "akleden kalp" olarak *gönül* kavramı, geleneksel dünyagörüşünün leitmotifi bilgeliği hedefler. Kemal'in bu konudaki tavrını anlamak için dünyagörü-şündeki değişime paralel olarak *gönül* kavramının anlamını nasıl kaybettiğine bakmakta yarar vardır.

Eski âlimlerce *nefsî kuvvetler* denen sübjektif ilim sebepleri, "mahsûsat" *(sensible)* ile "makûlât" *(intelligible)* denen varlık alanlarını algılamaya yarayan hiss-i selim ile akıldır (izmirli 1981: 33— 37). Ancak bu ikisi arasında çeşitli ara alanlar ve bunları tanımak için de "zahir" ve "batın"

olarak ayrı nefsî kuvvetler[183] ve bir de bunları birleştiren bir ana araç vardır. Kadim bilgelikte bu, “nefs-i nâtı-ka” olarak adlandırılan “kalp”tir. Bu ruhanî varlık, insanın hakikatidir; ruh *(spirit)* onun içini, Türkçede *can* dediğimiz hayvanî *nefs (soul)* ise onun dışını temsil eder. insan, kalple irade ve sorumluluk kazanır. Kalp, her ikisiyle de bir yönden ilgili olarak ruhu, nefse yakın bir dereceye indirir. Nefse yakın yöne *göğüs (sadr),* ruha yakın yöne de *gönül (fuâd)* denir. Türkçedeki “Akıl vezirdir, gönül padişah” atasözünün de anlattığı gibi *gönül,* insanın akıl ile duygularını birleştiren “akleden kalb”i temsil eder. Yaygın görüşe göre *akıl,* kalbin beyinde yer alan *zahirî,* iyiyi kötüden ayırmaya yarayan bir hassa kabul edilen *vicdan* ise *bâtınî* kuvvetini oluşturur (Cürcâ-nî 2003: 228, 259, 335). Buna göre kalbin doğrudan doğruya idrak ettiği şeylere de *vicdâniyat* denmiştir (Kara 2001: 323—4).

183 Bunlar hakkında tafsilat için, Kara (2001: 229—37)’nın Ahmed Naim’den aktardığı açıklamalara bakılabilir.

Batı’da ortaçağlardan itibaren parçalanan dünyanın kutsallığını yitirişine paralel olarak gönül de parçalanmaya uğramıştır. Weber’ in modernliğin krizini karakterize etmek için kullandığı *dünyanın büyüsünün bozulması (disenchantment of the world)* deyimi, yalnızca dünyaya büyü/anlam bahşeden “kutsal gökkubbe”nin (Berger 1969) buharlaşması anlamına gelmez; asıl kaybolan, o kutsal gök-kubbeyi inşa eden kalbin birliğini temsil eden gönüldür. Bu dönüşüm, Kilise’nin makuliyet krizinden kaynaklanıyordu. Aklı horlayan Kilise’nin “hikmeti kendinden menkul” dindarlığına tepki olarak Descartes gibi filozoflar tarafından akla vurgunun zamanla kalbin parçalanmasına yol açması mukadderdi. Aydınlanma ile gönlün aleyhine işleyen bu süreç daha da hızlandı.

Bu akıntıya karşı duran Rousseau ile kafaya karşı kalp kendine gelmişti. Artık akıl rehber, yeni dünyanın mimarı olmayacaktı; duygu ve hisler, yeni bir dünya kurmak için nasıl birlikte çalışacaklarını bize anlatacaklardı (Brinton 1963: 310). Rousseau (1991: 286—90)’nun, Kant’ın okumak için hayatında ilk kez günlük programını bozacak kadar ilgisini çeken kitabının kahramanı *Emile*’in ağzından söyledikleri, “vicdan”ını kaybetmiş bir dünyaya verilmiş manifesto gibidir:

“Vicdan, nefsin, tutkular, bedenin sedasıdır (…) Çoğu kez akıl bizi aldatır (…) Fakat vicdan asla aldatmaz; o, insanın gerçek rehberidir. içgüdü, beden açısından neyse, o da nefis açısından öyledir. Vicdana tâbi’ olan tabiata itaat eder ve yoldan çıkmaktan korkmaz (…) Nefislerin derinliklerinde, vicdan dediğim, içkin bir adalet ve fazilet prensibi vardır ki ona göre, kendi düsturlarımıza rağmen biz, kendimizin ve başkalarının eylemlerini iyi ve kötü diye yargılarız (…) Vicdan! Vicdan! ilahî içgüdü, ölmez ve ilâhî seda; cahil ve sınırlı, fakat zeki ve hür olan bir varlığın kesin kılavuzu, insanı Allah’a benzer kılan hayır ve şerrin şaşmaz hâkimi; insanın tabiatının kemalini ve amellerinin ahlakîliğini sağlayan sensin. Sen olmasan kendimde beni hayvanların üstüne yükseltecek hiçbir şey hissetmem.”

Abduh’un Rousseau’nun *Emile* kitabından etkilenme ihtimalinden söz etmiştik. Bu etkiyi vicdan konusunda da görmek mümkündür: “Allah’ın nurunu tamamlayacağı yolundaki vaadini ger-çekleştirinceye ve din bilimin elinden tutuncaya ve onlar hem akıl, hem de kalbi düzeltmekte işbirliği yapıncaya kadar dünya hayatı sona ermeyecektir.” Abduh (1980: III/332—4, 379), doğruyu bulmada akıl ile vicdan arasında işbirliği öngörür. “Selim veya sadık vicdan ile sahîh ilim” daima birbirini destekler, insan ikiye ayrılmadığı sürece aralarında bir ihtilâfın çıkması mümkün değildir. Abduh’un böylece islâm’da uyumu öngörülen “sarih akıl ile sahîh nakil ve sadık haber” kavramlarını dönüştürdüğü gözlenir.

Ona göre mükemmel din, ilim ve zevk (bilme ve tatma), akıl ve kalp, burhân ve iz’ân, fikir ve vicdana dayanır. Ancak burada önemli olan, *vicdan* ile neyin kasd edildiğidir. Çünkü modern dünyada akleden kalbin parçalanmasıyla vicdan da aslî anlamını kaybetmiştir. Antik Yunan felsefesini özümseyen islâm geleneğine göre, iyiyi kötüden ayırmaya yarayan ölçüt *(misdâk, criterion),* Namık Kemal (Tansel 1967: IV/644)’in de vurguladığı gibi, şer’dir; vicdan ise bunun aracı veya temelidir. Nitekim Fahr-ı Âlem ‘aley-hi’s-salâtü ve’s-selâmın “Müftüler sana fetva verse de kalbinden fetva al” (Müttakî 2004: X/109) hadisiyle kasd ettiği bu inanmış kalptir. Oysa modern dünyada vicdan, kalbin gerek kendisi, gerekse de süreçlerini idrak etmesi anlamına gelen *conscience* (şuur-bilinç) kavramına indirgenerek psikolojinin konusu haline gelmiştir (Kara 2001: 324).

Abduh (1980: III/333—34)’un savunduğu da bu, modern, psikolojik anlamda vicdandır. O, aslında bâtınî kuvvetini oluşturan vicdanı kalp ile

özdeşleştirir. Entelektüellerin[184] ittifakına göre, öz-var-lığı, sevinci, hüznü, gazabı, acı ve elemi fark etme gibi bâtınî hisle (vicdan veya kalp) müşahedeler, aklî burhanın *(rational demonstra-tion)* ilkelerindendir. Ona göre akıl ile vicdan arasında, -psikolojik karakterinden dolayı- ancak ruh hastalıkları durumunda arızî bir ihtilâf çıkabilir. Bu bakımdan biri aklen zararlı gördüğü bir işi vicdanına uyarak işlediği veya aklen kesin menfaat gördüğü bir işten vicdanına uyarak yüz çevirdiği takdirde ikisinin çeliştiği anlamına gelmez.

184 Abduh, çeşitli yazılarında kullandığı "ukalâ" (akıllılar) tabiriyle Avrupalı filozof ve bilginleri kasteder.

Bu zahirî çelişki, ya yanlış veya eksik bilgiye dayalı bir imajın veya vicdanın yerini alan alışkanlık, vehim gibi önyargıların insanı yanıltmasından kaynaklanır, Abduh'a göre. Görüldüğü gibi o, ahlakî davranışları, vicdana yön veren aşkın dinî-ahlakî değerler manzumesi değil, faydacılığın dayandığı iskoç Aydınlanmasının ürünü psikolojik ahlak teorisiyle açıklar. Böylece *hüsn* ve *kubh* ile ilgili görüşlerinde de dile getirdiği ve Osman Amin (1955: 142)'in de dikkat çektiği gibi Comte'un tasavvur ettiği şekilde bilimsel-felsefî ilkelere dayalı bir (Chadwick 2000: 232) pozitif ahlaka yönelir.

Onun aksine Namık Kemal, vicdanı ahlakî değerlerin kriteri olarak kabul etmez: "Bizce müsellemâttan olan ve her türlü delâil-i akliye[185] ve nakliye ile isbâtı kâbil bulunan hakâyık-ı mesâil-i kelâ-miye iktizâsınca irâdât-ı meşiyet her vicdana mülhem olmaz." Ona göre "doğru ve yanlış ilmi" olarak tanımlanan ahlakı bildiren, filozofların mülahazaları değil, dinî ilhamlar, yani vahiydir. insan, "Hakikî Yaratıcı"yı tasdikten sonra onun ibadet ve muamelâta ilişkin hükümlerden oluşan dinine tâbi' olmakla mükelleftir (Tansel 1967: IV/639, 644). O, insanın tek başına hakikî bilgiye ulaşmasını imkânsız görür, bu yüzden rasyonalizm ve empirisizm başta ol-mak üzere modern epistemolojik okullardan şüpheciliği hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta zirveye çıkar.

185 Tansel'in metninde bu, muhtemelen dizgi yanlışının eseri olarak "delâil-i 'adliyye" şeklinde geçmektedir.

Bu tavır, aynı zamanda bizi şüpheciliğin modern çağdaki anlamı üzerinde düşünmeye sevk eder. Alışılagelmiş olarak dogmatizme karşı modernizmin karakteristiği olarak düşünülen septisizm, araçların amaçlarla karıştırılır hale geldiği modern dünyada bizzat bir öğreti konumuna yükseltilmiştir. Hâlbuki şüphe, haddizatında bir öğreti değil, metodik, stratejik bir ilkedir, bu bakımdan *dogma-tisizm* kadar *septisizm* de izafî şeylerdir. Descartes'da olduğu gibi şüphecilik, bazen Katolik dogmalara karşı başlar. Ancak zamanla Batı'da olduğu gibi, bizzat başka bir dogmatisizme dönüştüğü tak-dirde akıl ve bilim de septisizmin hedefi haline gelir. Bu durumda şüphecilik, Phillips (1956)'in de dikkat çektiği gibi, modernizm yerine geleneğin lehine işleyen muhafazakârlığın ilkesi haline gelir. Al-Azmeh (1996: 425—7) de -Namık Kemal'den sonra- modern islâm düşüncesinde bilimciliğe karşı şüpheci pozisyonun en sistematik ifadesinin Şeyhülislâm Mustafa Sabri tarafından verildiğini belirtir.

Kemal'e göre doğuştan bir tohum kabilinden olan akıl kuvveti, insan yaşlandıkça çevresel şartlardan etkilenen spekülasyon ve tecrübe sayesinde gelişir, bu gelişme ise aslında aklın tabiiliğinden, saflığından uzaklaşması anlamına gelir. Aklın tabiî halinin gençlikte mi, ihtiyarlıkta mı, uykuda mı, uyanıklıkta mı, ayıklıkta mı, sarhoşlukta mı, akıllılıkta mı, delilikte mi olduğu bilinemez. Bu yüzdendir ki akıl denen kuvvet, ona göre, ömrün her tarzında, vücudun her halinde öncekilerle tamamıyla çelişen bilgi ve hükümlereulaşabiliyor. Dün doğru bildiğimiz bir şeyi bugün bırakıyor, yarın doğru diye neye inanacağımızı bilmiyoruz. Şimdi doğru diye bilinen bir şeyin bir dakika sonra yanlış çıkabilmesi, bir aklî hükmün doğruluğunun, zihne doğduğu zamana inhisar ettiğini gösterir.

O, böylece doğru bilgi arayışında rasyonalizm kadar empirisizm ve pozitivizme de güvenmez. Ona göre duyularımızla gözlem sayesinde de sağlam bilgiye ulaşma imkânı yoktur. Zira bir şeyin sürekli değişmekte ve ayrıntı olan yönlerinden sabit ve hakikî olan yönleri hakkında hükme varmak, yani izafî ve tikelden mutlak ve tümele geçmek, makul görülemez (Kaplan 1974: II/210). Kemal (1999: 280, 281)'in epistemolojik tutumu, şiirlerinde de izlenebilir: "Âlemin tavrında hiç âsâr-ı hikmet kalmamış/Akl-ı faalin meğer hükmünde kudret kalmamış."

O, siyasî formüllerinin işlenmesinde rasyonalizmi benimsediği halde kültürel meselelere yaklaşımda akıldan ziyade gönüle ağırlık tanır (Mardin 1996: 361). Bir şair olarak zaten romantik bir mizaca sahip olan Namık Kemal, Fransız romantik yazarlarından bir bütün olarak etkilenmişti. Onun esas beğendiği ve yararlandığı düşünür Montesquieu idi. Halk egemenliği ve toplumun kökenleri konusundaki görüşlerinde Rousseau'dan ilham alan ancak "genel irade" kavramının delâletlerinden nefret eden Kemal, ikili mukavele hakkındaki teorisinde Locke'dan esinlenmişti[186] Bireysel hak ve hürriyetlere saygı konusunda aynı kaygıları paylaşsa da Kemal, siyasî teorisinde Rousseau'dan eklektik bir şekilde yararlanır. Zira Rousseau, geleneksel ile modern, Protestan ile Katolik dünyalar arasında kaldığından kaçınılmaz olarak bazı çelişkilere düşmüştü. Halis bir bireycilikten yana olmakla birlikte insanın ancak bir topluluk içinde kendini gerçekleştirdiğine inanan Rousseau, akla dayalı siyasî rejim ile romantik toplum modeli çatıştığında akıldan kuşkuya düşüyordu (Hobsbawm 1980: 300). Oysa Namık Kemal, "aklı vezir, gönlü padişah" olarak kabul eden bir dünyagörüşünün siyasal ve sosyal uygulamasında bu tür çelişkilere düşmemişti.

186 Mardin 1996: 369. Londra'da bulunduğu 1867'de, Ziya Bey'in tavsiyesine uyan Namık Kemal, A.Fanton'dan aldığı dersler sayesinde Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu gibi düşünürleri tanımıştı (Mardin 1974: 22,67). Niyazi Berkes (1985: 180)'e göre Kemal, Locke ve Rousseau'nun düşüncelerini ikinci elden, fakat açıklıkla öğrenmişti.

Din Karşısında Bilim

Modern dünyada "din ve bilim" ilişkisi deyimi, ilk anda evrensel olgular olarak din ile bilim arasında çatışma veya en azından gerilimi çağrıştırır. Oysa modern çağa özgü "din ile bilim" arasındaki mücadelenin temelinde

tarihsel olarak “Hıristiyan teoloji ile bilim” arasındaki çatışma yatıyordu. XIX. asırda *devlet* gibi Batılı kavramların Çince, Japonca, Korece, Arapça gibi dillere tercüme edilemezliğinin (Hwang 2000) gösterdiği gibi, kilise ve devlet, teoloji ve bilim kadar bunların ürettiği problemler de Batı’ya özgüydü. Ancak Batı tarihinde Hıristiyanlığın yozlaşmasının doğurduğu problemler, eşzamanlı olarak sekülerleşme ve sömürgeciliğin zirveye çıktığı XIX. asırda akültürasyon yoluyla bütün din ve topluluklara mal edilmişti. Örneğin Batı Avrupa’da laiklik ilkesinin doğuşuna yol açan Kilise ve Devlet çatışması, zamanla “din ve devletin” ayrılması olarak dünyaya aktarılmıştı.

Yıldızları gözlemlemek için ilk kez teleskop kullanan italyan astronom ve fizikçi Galileo Galilei (1564—1642) güneşin evrenin merkezini oluşturduğunu savunan Kopernik’in teorisini açıkça desteklediği için Kilise’nin gazabına uğramıştı. “Hıristiyanlık/bilim” çatışmasının kıvılcımını çakan bu olaydan sonra Cizvitler, Katoliklik ile bilim arasında köprü kurarak gerilimi bir ölçüde yumuşattılar. Ancak Batılı sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda Charles R. Darwin’in *On the Origin ofSpecies* (Türlerin Kökeni Üzerine) (1859) adlı kitabını yayınlamasıyla Hıristiyanlık/bilim çatışması zirveye çıktı. Bu yüzyılın özellikle ikinci yarısında kızışan Protestanlar ile Katolikler arasındaki din/medeniyet ilişkisine dair tartışma, Darwin’den etkilenen John William Draper’in 1874’te yayınladığı *History of the Conflict between Religion and Science (Din ile Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi)* adlı kitabıyla resmen “din/bilim” mücadelesine dönüştü (Ferngren 2002: 14—15). Bunu, Osmanlı’da Ahmed Midhat, sonunda kendi reddiyesi *İslâm ve ‘Ulûm* ile birlikte *Nizâ—ı ‘Ilm ve Dîn* adıyla Türkçeye çevirdi (Ülken 1979: 111).

Yeni Avrupa’nın sağını ve solunu temsil eden dinî gruplar arasındaki mücadele, doğal olarak bu alana da yansıdı. Artık seküler-leşen Avrupa’nın solunu temsil eden Katolikler din, sağını temsileden Protestan, Cizvit ve Yahudiler ise bilim tarafında yer aldı. Özellikle Voltaire’i izleyen Ernest Renan (1823—1892) ve Hip-polyte Taine (1828—1983)’in başını çektiği pozitivizmin uç türü bilimcilik ile bilim, adeta seküler bir din haline getirilmişti. XIX. asırda bu bilimcilik hücumuna karşı dinin savunması,

Katolik apo-lojetiğin temel maddelerinden biri haline geldi. Apolojetik tavır, genelde olduğu gibi uzlaşma ve retçilik olarak iki yönde kendini gösterdi. Bilimcilikle uzlaşmaya giden Katolik düşünürlerin bir kısmı, esas aldıkları bilime dinin uygunluğunu gösterme yaklaşımını benimseyerek kutsal metinlerde en son bilimsel olgular ya da yasaların ipuçlarını bulmaya girişmişti. Başkaldıran rahip Lamennais' ın[187] açtığı çığırda, tıpta Hıristiyan ruhçuluğunu yeniden keşfeden Jean-Paul Tessier (1810—1862) ve Felix Fredault (1822—1897) gibi Katolik doktorlardan oluşan bir kesim ise bir taraftan bilimin dine uygunluğunu gösterirken, diğer taraftan şüpheciliği bilime yönelterek bilimsel dogmatizmi sorgulamaya açtılar.

187 Felicite Robert de Lamennais (1782—1854), Fransa'da Hıristiyan sosyalizmin kurucusu ve Katolik modernizmin öncüsü kabul edilen seçkin rahip ve filozof. 1817 ile 1823 yılları arasında yayınladığı dört ciltlik *Essai sur Lindif-ference en Matiere de Religion* adlı eser ile Hıristiyan apolojetikte çığır açtı. Lamennais, Batı'da yakınçağlarda başlayan dünyagörüşündeki dönüşüm sonucu belli başlı üç kesimde görülen din hakkındaki kayıtsızlığı eleştirdi: Voltaire gibi dini, yalnızca kitlelere gerekli bir siyasî kurum olarak görenler, tüm insanlar için dinin zorunluluğunu kabul etmekle birlikte vahyi inkâr eden, tabiî dini savunan deistler, üçüncüsü, vahyedilmiş dinin zorunluluğunu kabul ettikleri halde, belli bazı temel maddeler dışında dinin tüm öğretilerini reddeden modernistler. Hıristiyan dininin temellerine saldıran, modern bilimci dünyagörüşünün temelini oluşturan Kartezyen rasyonalizme yönelik radikal bir eleştiri getiren Lamennais, buna karşı, bireysel akıl yerine, sağduyunun şehadetinin otoritesini savunan bir *îkân (certitude)* görüşü geliştirdi. Namık Kemal de hukuk metodolojisine dair bir kitap eleştirisinde "meşhur Lamennais'nin bir ibaresinden alınmış olan bu ifade" diyerek ona atıf yapar (Tansel 1967: IV/644).

Kültürel temas sonucu Batı'daki bu gelişmeler, islâm dünyasına da yansımakta gecikmedi. Hıristiyanlık ile bilim arasındaki tarihî mücadele, Darwin'in evrim teorisinde olduğu gibi, sadece Kilise'ye değil, sonunda bütün dinlerin geçerliğine meydan okuma noktasına gelmişti. Namık Kemal gibi bir Müslüman aydın, hakikat adına Galileo'nun davasını gönülden destekleyebilirdi, ancak evrim teorisi için aynı desteği göstermesi imkânsızdı[188] Kilise dogmalarına karşı hakikat arayışı sonunda Batılı

bilgin, *science* adı verilen farklı bir paradigmaya sahip bir bilgi türüne ulaşmıştı. Joseph Needham, çalışmalarında geleneksel Çin bilimiyle modern Batılı bilimin dayandığı paradigmalar arasındaki derin farkı göstermişti. Bu farklılık, günümüz Türkçesinde *bilim* denen *science*'ın, Arapça, Osmanlıca ve muhtemelen diğer Doğu dillerine aktarılmasındaki zorluktan anlaşılabilirdi.

188 "Kurûn-i vüstâda ihyâ-yı medeniyetçe pişvâ-yı akvâm olan italyanlar he-yet-i ced3ideyi teyid ve ispat ile uğraştığı için Galileo'yi idam etmediler ise idama yakın işkencelere uğrattılar. Kurûn-i ahîrede hürriyet-i efkâra mehd-i zuhûr addolunan Fransızlar, Jean-Jacques Rousseau'nun kendi tarafından tab' ettirilmeyen *Emile* unvanlı kitabını yaktırdıktan başka kendisini de ahz ü tevkif etmek istediler" (Namık Kemal 1326: 30).

Hatta bizzat *science* terimi, ingilizce, Fransızca ve Almanca gibi çeşitli Batı dillerinde bile farklı tazammunlara sahiptir. Örneğin Fransızca *moral science* (ahlak bilimi) deyimi, ingilizce ve Alman-caya yabancıdır. Ortaçağ islâm epistemolojisi hakkındaki klasik etüdünde Rosenthal (1970), islâm geleneğindeki *ilim (el-'ılm)* kavramının Batı dillerinde en yakın karşılığı olarak *knoıuledgeı* bulmuştur. Bu bakımdan *ilim,* geniş anlamda *bilgi* olarak, Batı dillerindeki hem *knowledge,* hem *science'a* tekabül ederken, modern Türkçede *bilim* kavramı sadece *science* anlamına gelir. XIX. asırda "bilim"e karşılık olarak uydurulan "fen" ise, aslında "bilgi dalı" gibi genel bir anlama sahiptir (Tafsilat, Ergin 1977: II/547—9). Bu sebeple Ahmed Naim, *science* karşılığı olarak *ilm-i müdevven,* yani *disiplin* kavramını önerir (Kara 2001: 214). Namık Kemal, Renan' ın ünlü "islâm ve Bilim" başlıklı konferansını "islâmiyet ve Maârif olarak çevirir. Muhammed Abduh ise bağlamına göre klasik *ilim* kavramını çoğunlukla *science* anlamında kullanır. Bu bakımdan XIX. asır islâm âlimlerinin *ilim* kavramına yükledikleri anlam, ancak onu kullandıkları bağlamdan çıkarılabilir.

XIX. asırda Müslüman aydınlar, yükselen Batılı bilimin tehdidini iki kültürel temas yoluyla hissetti. Birincisi, Batı'ya seyahat, orada eğitim ve oradan tercüme gibi yollarla oldu. Özellikle Kilise içinde deprem etkisi yaratan Darwin'in evrim teorisi, tercümelerle Islâm-Arap dünyasını da

etkilemekte, leh ve aleyhte bir mücadeleye yol açmakta gecikmedi (Tafsilat, Ziadat 1986). ikinci etki yolu, en somut Renan'da görüldüğü gibi islâm'ı ithamdı. Renan'ın "islâm ve Bilim" konulu konferansında verdiği mesaj açıktı. Bilim, artık insanlığın yeni, evrensel diniydi; ona karşı duranlar, çağın gerisinde kalmaya mahkûm yobazlardı. O, Müslümanların er-geç yüzleşmek zorunda olduğu gerçekleri çıplak bir şekilde ifade ettiğinden dolayı şok etkisi yaratmıştı.

XIX. asır islâm dünyasında "din/bilim" problemi kadar bu problemle başa çıkma yollarının da Batı'dan kaynaklanması doğaldı. Bube (1995), Batı'da din ile bilim ilişkisine dair yedi perspektif belirlemiştir. Bunlardan daha önce andığımız vahiy/akıl ilişkisi hakkındaki iki temel perspektif, bu konuda da geçerlidir. *Birincisi,* Augustine, Galileo ve Aquinas tarafından temsil edilen vahiy ile akıl veya din ile bilim arasında *tamamlayıcılık (complementarity)* anlayışı. Bu anlayış, "kutsal ile doğal kitab"ı ifade eden "iki kitap" metaforuna dayanır. Bunlar, aslında nihaî olarak insanı aynı, tek hakikate götüren iki sahici bilgi kaynağıdır. ikisi de aynı kaynak Tanrıdan çıktığından aralarında ihtilâf olamaz, ancak her biri farklı bir amaç taşıdığı için bunlar birbirine karıştırmak ve Kitab'ın sayfalarında bilimsel veriler aramak abes olur.

Din/bilim ilişkisine dair ikinci anlayış, başlıca Duns Scotus (1266—1308), William Ockham (1280—1349), Martin Luther (1483—1546) ve Francis Bacon (1561—1626) tarafından savunulan *kompartımancılıktır (compartmentalism).* Bu bakış açısına göre din ile bilim, nitel olarak birbirlerinden ayrı "iki hakikat" kaynağını temsil eder. Vahiy ve din, daha ziyade varlığın büyük sorularına cevap verme, bilim ise akıl sayesinde özerk tabiat düzeninden fiziksel ve beşerî dünyaya yön verecek ilke ve yasaları çıkarma işlevi gören kaynaklardır. ikisi arasında ilgi olmadığı için çatışma ihtimali de yoktur. Scotus ve izleyicileri, daha sonra Galileo olayının göstereceği gibi bilimsel gelişimin kaçınılmaz olarak dinî dogmaları sarsacağını anladıkları için bu tür bir "iki hakikat" anlayışını benimseyerek muhtemel çatışmanın önünü kesmişlerdi. Mesele, din ile bilimden hangisine öncelik verildiğiydi. Dinin hükmettiği bir çağda *tamamlayıcılığı* savunanların asıl amacı, dini bilime bulaştırmamaktı. Tam

aksine bilimin hükmettiği bir çağda *kompartımancılığı* savunanların asıl amacı ise bilimi dine bulaştırmamaktı (Willey
1942: 24—30).

Muhammed Abduh, genel olarak apolojetik tavırla modern bilimin otoritesini veri alarak dinin ona uygunluğunu göstermeye çalışır. O, bizim tespitlerimize göre din ile bilimin uyumunu göstermek için beş yol izler. Bu arada diğer konulardaki düşünüşünde de görülen vülger bir eklestisizmle *tamamlayıcılık* ve *kompartıman-cılık* anlayışlarının ikisini de savunur. Tabiatıyla onun bu konudaki görüşlerinin arkasında da üstadı Afgânî vardı. Mısır döneminden beri felsefenin yanında Batılı bilim ve teknolojinin önemine dikkatleri çeken Afgânî, Hindistan makalelerinde bu konuyu daha da vurgular. Ona göre Müslümanlar islâmî dünyagörüşüyle örtüştü-ğünden Aristo felsefesini alelıtlak kabul ettikleri halde, Galileo, Newton ve Kepler gibi Avrupalı bilim adamlarını kâfir oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir.

Bilimin islâmî, Avrupalı gibi ayırımlara gelmeyen objektif, evrensel bir şey olduğunu savunan Afgânî, “bilinen her şeyin bilimle bilindiğini ve meşhur olan her milletin bilim sayesinde meşhur olduğunu” belirtir. “Öğretim ve Öğrenim Hakkında” başlıklı bir konferansında Renan gibi tam bir bilimci yaklaşımla,”Birisi meseleye yakından baktığı takdirde bilimin dünyayı yönettiğini görecektir. Geçmişte, şimdi ve gelecekte dünyada bilimden başka yönetici olmayacaktır” der. Ancak onun kasd ettiği *ilim*, XIX. asır pozi-tivistik bilimi değildir. Ona göre bilimlerin gelişimine yön veren, onların ulaştıkları sonuçları sentezleyen, ancak kurucu ve kılavuz ruh, bir “meta-bilim” olarak işleyen felsefedir (Keddie 1972: 160— 162; 1983: 104—5, Kedourie 1966: 9). Bu görüş, İslâm filozoflarının “nazarî hikmet” olarak aktardığı Yunanca *sophidyı* en yüksek ilim sayan Fârâbî’den mülhemdir (Mahdi 2001: 188—89, Najjar
1961: 64).

Önce genel bir strateji olarak Abduh ve diğer Müslüman apolo-jetler, sürekli Kitap ve Sünnet’teki ilgili bütün naslara atıfla islâm’ ın “akla ve ilme” verdiği yüksek değeri vurgularlar. Bu arada kullandıkları Arapça *ilim* kavramının Batılı *bilim* kavramına tekabül edip etmediğini sorgulama ihtiyacı duymazlar. *İkincisi,* Batılı “iki kitap” anlayışında olduğu gibi, din ile bilim arasında mutlak bir uyum öngören Abduh’a göre dinle bilim

arasında özünde bir çelişki yoktur. ikisi de akla dayalıdır ve görünüşte her biri kendi inceleme konusuna sahip olsa da ikisi de belli ölçüde aynı fenomeni inceler. Din, bilimsel faaliyete hem kontrol, hem de teşvik işlevi görür. O, Abduh (1980: III/251—52)'a göre hatalarını azaltmak için insan aklı üzerinde kontrol işlevi görür.

Diğer taraftan Kur'ân, sınırsız bir şekilde tabiî âlemin araştırılmasına insanları teşvik ederek bilimi destekler. Bir taraftan kişilik formasyonu ve ahlakî gelişimi sağlarken diğer taraftan kâinatın sırlarının keşfini teşvik eden, bulunmuş hakikatleri tanımaya çağıran din, bu anlamda bilimin partneri işlevini görür. Farah Antun'a[189]cevabında şöyle der Abduh (1980: III/332—34): "Allah'ın nurunu tamamlayacağı yolundaki vaadini gerçekleştirinceye ve din, bilimin elinden tutuncaya ve onlar hem akıl, hem de kalbi düzeltmekte birbirlerine yardım edinceye kadar dünya hayatı sona ermeyecektir" (Adams 1968: 134—5, Hourani 1993: 141). Ancak o, gene kaçamak bir tutumla aralarında muhtemel bir çatışma durumunda ikisinden hangisine itibar edileceği sorusunu cevapsız bırakır.

189 Hocası Ernest Renan'ın *Vie de Jesus* adındaki kitabını Arapçaya çeviren Lübnanlı Hıristiyan gazeteci Farah Antun, aynı zamanda onun üzerinde çalıştığı ibni Rüşd'ün hayatı ve felsefesi hakkında editörü olduğu *el-Câmi'a* dergisinde 1902 yılında uzun bir inceleme yayınlamış, bu arada din/bilim çatışmasına dair hocası Renan'ın bildik tezlerini tekrarlamıştı. Ona göre, bilim ile din arasındaki çatışma ancak "iki hakikat" anlayışıyla ikisini ayrı alanlara hasrederek çözülebilirdi. Ancak bununla kalmayan Antun, Renan gibi, islâm'ın felsefî ruhu öldürdüğünü, hoşgörüden yoksun olarak ilme ve âlimlere baskı yaptığını, hâlbuki Hıristiyanlığın hoşgörüsü sayesinde Aydınlanma dönemi bilgin ve filozoflarının yetişebildiğini iddia ediyordu (Tafsilat, Reid 1975, Hourani 1993: 254). Muhammed Abduh, bunun üzerine An-tun'a ret olarak "el-Izdıhâd fi'n-Nasrâniyye ve'l-Islâm" (Hıristiyanlık ve islâm'da Baskı) başlığıyla bir seri makale yazmış, bu daha sonra tarihsiz olarak Kahire'de *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'l-'Ilm vel-Medeniyye* adıyla yayınlanmıştı. Muhammed Ammâra ise bunu, yayına hazırladığı Abduh (1980: III/243—350)'un külliyatına kitap değil, orijinal makale unvanıyla almıştır.

Bu amaçla *üçüncü* bir yol olarak Abduh ve izleyicileri, çok daha netameli bir tutumla XIX. asır Fransız Katolik apolojetlerin yaptığı gibi, fiilen

bilimle dinin uyumunu göstermeye kalktılar. Bu düşünce tarzı aynı dönemde Paris’de tıp tahsili gören Suriyeli yazar Francis Fethullah Marrash (1836—73) aracılığıyla (Hourani 1993:247—8) Hüseyin Cisr (1998) tarafından benimsenerek Kur’ân’da geçen mucizelerin bilimsel tevilinde kullanıldı (Al-Azmeh 1996: 425—7). Modern bilimi otorite alan Afgânî, bilimsel gerçeklerle çeliştiğinde Kuran âyetlerinin tevil edilmesi gerektiğini savunuyor; örneğin, radyo ve telgraf gibi modern iletişim araçlarını, Kur’ân’da zikredilen Hz. Süleyman ile Seba melikesi arasındaki iletişim tarzına benzetiyordu (Mahzûmî 1980: 145—53). Böylece Afgânî, Mısır’da Tantavî Cevherî ile zirvesine çıkan “bilimsel tefsir” akımının da ilham kaynağı olmuştu (Baljon 1961).

Onun izinden giden Abduh ve tabileri, modern bilimle Kur’ân âyetlerinin uyumunu göstermek için Kur’ân’ı adeta bir ansiklopedi gibi bilimsel bir gözle yorumlamaya, âyetlerde, son bilimsel bulgulara ilişkin ipuçları bulmaya kalkmışlar, dahası akla ve bilime meydan okuyan mucizeleri tevil etmeye çalışmışlardır (Al-Azmeh 1996: 419—25). Skolastik eğitim almış bir Ezher âliminden umula-cağı gibi Muhammed Abduh’un modern bilimlere vukufu yoktu. Özel gayretiyle birtakım alanlarda modern gelişmelerle ülfet kuran Abduh, Kur’ân tefsirine ilişkin astronomi ve jeoloji gibi bazı bilimsel konularda şaşırtıcı derecede geriydi. Ayrıca tıp gibi bazı konulardaki yorumların ötesinde o, evrenin ve doğal hayatın kökenine ilişkin bazı Kur’ân âyetlerini Darwin’in evrim teorisi uyarınca tefsir etmiş, “hayat mücadelesi” ve “en uygunun bekası” gibi temel evrim ilkelerine Kur’ân’dan dayanak bulmuştu (Adams 1968: 136—40).

Gerek Bacon ve Galileo gibi Batılı, gerekse de islâm âlimlerinin “din ile ilim” arasında mutlak bir tevafuk olduğunu varsaymaları, aralarında daima zahirî bir ihtilâf ihtimalini öngörmelerindendir. Zira Safran (1981: 69)’ın da dikkat çektiği gibi Müslüman apolo-jetler, bilimin, statik bir bulgular manzumesinden çok bulguları ancak geçici geçerliğe sahip, sürekli sınanma ve çürütülmeye açık, aposteriorik bir araştırma süreci, kısaca bir *üründen* çok *süreç* olduğu gerçeğini gözden kaçırıyorlardı. Nitekim çağımızda K. R. Pop-per da Humecu bir şüphecilikle tümevarım yoluyla doğru bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını, bunun yerine bilimsel teorilerin ancak yanlışlanıncaya kadar geçerli olacağını savunmuştu.

Bilimsel dogmatisizme karşı çıkan Katolik septikler de aynı anlayışla, tamamlanmış, mükemmel bir bilimi, fiilî bilimsel pratiğin radikal tamamlanmamışlığına karşı konumlandırmışlardır (Al-Azmeh 1996: 427). Bu yüzden din ile bilim arasında zahirî bir ihtilâf durumunda yapılacak şey, Kutsal Kitabın âyetlerini zorlamak yerine, tam aksine onlardan alınacak ilhamla yapılacak daha ileri bilimsel araştırmalarla izafî, bilimsel bulguları gözden geçirmektir. Öbür türlü Mısır modernistlerinin yaptığı gibi, geçici geçerliğe sahip bilgilerle ebedî hakikatleri tevil etmeye kalkışmak, sonunda özellikle mucizeler konusunda olduğu gibi inancı riske atacaktı.

Dördüncüsü Abduh (1980: III/379, 422, Adams 1968: 158), peygamberlerin işlevlerini açıklarken "iki kitap" anlayışıyla çelişen "iki hakikat" anlayışını da savunur. Ona göre peygamberlerin işlevi, insanlara âhiret mutluluğuna giden yolu göstermektir. Bu dünyada kazanç ve rahat yaşayış yollarını gösterecek bilim ve pratikleri geliştirmek ise Allah'ın verdiği entelektüel kabiliyetlere sahip bilim adamlarının işidir. Şu halde dine düşen, engel olmak bir yana, bilimsel arayışı teşvik etmektir. Keza Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın Hıristiyanları kasd eden "Allah'ın yarattığı (âlem) hakkında düşünün; onun zatı hakkında düşünmeyin, yoksa helak olursunuz" (Müttakî 2004: III/47) mealindeki hadisini pozitivizm doğrultusunda yorumlayan Abduh, "vahiy-din" ile "akıl-bilim"in hükümranlık alanlarını metafiziksel ile fiziksel olarak ayırıyordu.

Abduh, bilim/din ilişkisi konusunda *beşinci* ve kritik adımı *sün-netullâh* kavramıyla atarak ortaçağ islâm dünyasının merkezî tartışma konularından birini tekrar gündeme getirir. ibni Sînâ (980— 1037), insan hayatına yön verecek "son felsefe" olarak doğal ve sosyal bilimlerin dayanacağı "ilk felsefe" olarak Tanrı/âlem ilişkisi hakkında bir varlık felsefesi geliştirmeye çalışmıştır. Âlemin ebediyeti anlayışına dayalı Aristo felsefesini Tanrı fikriyle birleştiren ibni Sînâ'ya göre Allah, inayet-i ezeliyesiyle Vâcibü'l-Vücud ve ilk illet olarak âlemi yarattıktan sonra onu, deyim yerindeyse kendi haline bırakmıştır. Böylece insan, bir sebep-sonuç ilişkisine göre işleyen bu özerk tabiat düzeninin dayandığı yasaları aklıyla keşfe-debilecektir.

Bir kere yarattıktan sonra Allah'ın özerk tabiat düzenine müdahale ihtimalini bertaraf ederek mutlak ilâhî irade ve kudreti sınırlayan bu *tabiî determinizm*, daha sonra Batı tarihinde görüldüğü gibi deizm ve ateizme yol

açacaktı. Thomas Aquinas ibni Rüşd'ün pekiştirdiği determinizmin bu riskini önlemek için "Tanrı'nın mutlak ve takdirî kudreti" *(potentia dei absoluta et ordinata)* arasında bir ayırıma, tevile giderek determinizm ile okezyonalizm[190] arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştı. Bu ayırıma göre, Tanrı mutlak kudretiyle varlık düzenini değiştirebileceği halde, takdir kudretiyle, kendine özgü yasalarla özerk bir tarzda işleyen bu tabiat düzenine nezaret etmeyi tercih etmiştir (Ferngren 2002: 125, 137, 139, 151).

190 Determinizmin zıddı olarak okezyonalizm'i *(occasionalism)*Türkçede *vesilecilik* ile karşılayabiliriz. Bu terim, Tanrı'nın mutlak kudretini savunanlarıntabiî olayları, bir "sonuç"a yol açacak "sebep" yerine Tanrı'nın iradesini gösterdiği, eylemde bulunduğu bir "vesile" saymasından kaynaklanır.

Ancak islâm dünyasında ibni Sînâcı determinizme karşı Batı tarihinde çok da işe yaramadığı anlaşılan böyle bir Thomist tevil yerine, Eş'arî kelamcılarından, özellikle Bâkıllânî ve nihayet Gazâlî (1993: 169—72)'den güçlü bir tepki yükseldi[191] Ona göre, ikincil, doğrudan, tabiî sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu, eşzamanlı bir ilişki kurmak zincirleme olarak âlemin kıdemi sonucuna varır. Hâlbuki *hâdis* âlemde sebep diye gördüğümüz şeylerle sonuçlar arasındaki ilişki, *zorunlu* olmaktan çok *mümkün* bir ilişkidir.

191 islâm felsefesi perspektifinden "tabiat kânunları" kavramının özlü bir açıklaması için, izmirli 1981: 153—9.

Örneğin ateşle temas eden pamuğun yanması, insanın gözlemine göre pamuğun ateş *sayesinde* değil, sadece ateş değdiği *sırada* yandığını gösterir. Bu *tevafuk* (denk gelme), *tefaul* (etkileşim) anlamına gelmez. Dolayısıyla ateşin, yanma eyleminin gerçek sebebi olduğunu söylemek, saf tecrübenin ötesine geçen boş bir iddia olur. Eylemin gerçek, mutlak faili, doğrudan veya melekleri sayesinde dolaylı olarak Allah'tır; *sebep* diye gördüğümüz canlı ve cansız varlıklar sadece vesiledir; bu yüzden ateş pamuğu yakabilir de yakmayabilir de; pamuk, ateş gibi bir vesile olmadan görünüşte kendi kendine de yanabilir. Her an hüküm sürdüğü hâdis âlemde Allah' ın ateşin odunu yakması veya yakmaması gibi iki *mümkün* şıktan

birini, insanların bileceği bir “tabiat kânunu” olarak *zorunlu* hale getirmesi, rububiyetin şanını ihlal edeceği için caiz olmaz.

Ancak *hikmet* kavramının da anlattığı gibi âlem tamamıyla bir düzenden mahrum olduğu takdirde beşerî bilgi arayışının da anlamı kalmaz. Dolayısıyla Allah, âlemi, ilmî araştırmaya müsait belli bir düzene göre yaratmıştır; ancak bu, tabiî, *deterministik* olmaktan çok, *âdetullâh* kavramının da anlattığı gibi, insan zihninin alıştığı *konvansiyonalistik* bir düzendir. ibni Rüşd’ün (Leaman 2002: 106) Gazâlî’de oldukça karışık bulduğu *adet*, Allah’ın, çoğunlukla gözlem sonucu insan zihninde uyandırdığı, eylem tarzının öyle olduğu izlenimidir. Gazâlî (1993: 173)’ye göre ilâhî iradenin ürünü sebep-sonuç ilişkisine dair gözlemin sürekliliği, “patolojik adet[192] deyiminin de anlattığı gibi alışkanlığın insan zihninde yer tutmasına yol açar. Mucizeler için kullanılan *fevkal-’âde (extra-ordinary)* kelimesinde görüldüğü gibi *âdet* “alışılagelmiş, olağan, nizamî” *(ordinary)* olarak alınabilir.[193]Bu ise Allah için *zorunlu* değil, sadece *mümkün*dür. Örneğin buğday tohumundan hep buğday olması veya deve-den hep deve doğması, Allah’a zorunluluğun değil, sadece bu zihnî alışkanlığın eseridir. Aslında buğday tohumundan arpa, deveden koyun doğabilir; bunların hepsi Allah’ın iradesine göre mümkündür. Nitekim o, gerektiğinde mucizeler vesilesiyle bu alışılan se-bep-sonuç ilişkisini altüst ederek mutlak iradesini göstermektedir.

192 Gazâlî’nin burada bahsettiği “patolojik âdet” *(el-’âdetul-maraziyye)* tabiri,örneğin sigara alışkanlığı gibi, iptila, tiryakilik anlamına gelmektedir. O,bununla aslında anormal bir şeyin normal hale gelmesini kastetmektedir.

193 Arapça “âdî (âdete göre)” kavramına karşılık olarak ingilizce *customary*veya Türkçeye olağan olarak aktardığımız *ordinary* uygun düşmektedir. Latince kökenli bu kelime, *order*’dan gelmektedir. Arapçada “nizam”, Türkçedeise “düzen” ile karşıladığımız *order* ise orijinalde, gerek fizikî, gerekse debeşerî dünyada geçerli bir hiyerarşik düzeni ifade eder. Buna göre “ordinary”nin esas anlamı Türkçede kullanılan “nizamî”, yani “kâinatın bu genel düzenine uygun”dur. ingilizce sözlüklerdeki tanımlara göre ise, “ordinary”ninbuna bağlı, “*â*det”e daha yakın yan anlamı “olayların

alışılagelen seyri” *(theusual course of events)*dir. Nitekim mucizeler için kullanılan “hârikul-âde” kavramı, lâfzen “olağanı aşan”, “fevkal-âde” *(extraordinary)* de “olağanüstü”, yaniaslında “gayri nizamî” anlamına gelmektedir. Bu, ilahî mucizelerin, fizikî vebeşerî boyutlarıyla kâinatın normal düzenini aşan yönünü, “normal” fenomenlerden farkını gösterir. Nitekim *Shorter Oxford Dictionarynin* verdiği1656 yılındaki “fazl-ı ilahînin olağanüstü *(extraordinary)* etkisi” şeklindekiifade de *ordinary ve extraordinary* kavramlarının Avrupa zihninin henüz tamamen sekülerleşmediği bir dönemde geçerli bu orijinal anlamlarını gösterir.Kanaatimizce bu “order” ve *ordinary* kavramlarının yerini daha sonra mekanistik evren tasavvurunun ürünü *system* ve *law* kavramları almıştır.
Kur’ân’da da geçtiği gibi, Allah’ın emriyle ateş, Hz. ibrahim’i yak-mamıştır.

Buna karşı çıkarak determinizmi savunan ibni Rüşd’ün tezi yerine islâm dünyasında Gazâlî’nin görüşü tutmasından dolayı o, “felsefî düşünceyi boğmak”la itham edilmiştir. Hâlbuki çağımızda yapılan araştırmaların da gösterdiği gibi Avrupa’da pozitivizmin mübeşşiri sayılan David Hume de Gazâlî gibi, tabiatta olup-biten-lerin zorunlu ilişkilerden çok deneyim ürünü, zihnin alıştığı ilişkiler olduğunu vurgulayarak antik ve erken modern dünyagörüşünün karakteristiği natüralizmi sarsmıştı. Hume’un bu konuda Maleb-ranche vasıtasıyla Gazâlî’nin görüşünden etkilendiği bugün anlaşıl-mıştır (Groarke 1991: 661).

Ancak ikisi natüralizmi ve dolayısıyla determinizmi yıkmada birleşseler de bu yıkım, geleneklerine göre zıt sonuçlar vermişti. Determinizmin reddi, onun için *okezyonalizm*, Hume içinse *kon-vansiyonalizm* demekti. Gazâlî gibi islâm âlimleri, yarattığı âlem üzerinde daimî nezaret eden Allah’ın buyurma hakkının mutlak sahibi olduğu inancıyla Yaratıcı Allah (God *the Creator)* veya ilk Muharrik ve illet yerine Rab Allah (God *the Author)* (Lewis 1967: 143) kavramını benimsemişlerdi. indeterminizmle Gazâlî, tabiatın üstünde mutlak ilâhî irade ve kudreti, rububiyeti, Hume, insanın tabiat ve ötesi sayesinde hakikat arayışının imkânsızlığını vurguluyordu. Gazâlî’nin öğretisi, islâm’ın dogmatik temelini daha da güçlendirmeye, Hume’unki ise Batılıları nihaî hakikat fikrinden daha da uzaklaştırmaya yaradı.

Hem geleneksel, hem de modern dünyadaki öneminden dolayı bu konuya nisbeten daha geniş bir yer ayırdık. Batı'yı akliyete dayalı bir medeniyet olarak algılamalarından dolayı Mısır düşünürlerinin "tabiat kânunları" fikrini yeniden gündeme getirmeleri tabiiydi. Abduh, üstadı Afgânî sayesinde, onun ana kaynakları Fârâbî ve ibni Sînâ'dan etkilenmişti (Adams 1968: 166, Hourani 1993: 132, 142). Ancak o, bu konuda ibni Sînâ'dan çok mutlak ilâhî irade ile tabiatın otonomisi görüşlerini uzlaştırmaya çalıştan Aquinas'ı izler. Ona göre kâinatın yaratıcısının kadir ve özerk olduğuna inanıldıktan sonra, ezelî ilmiyle takdir ederek olayları bir sebep-sonuç ilişkisiyle belli bir düzende yaratabileceği kolayca anlaşılır. islâm, doğal ve beşerî dünyada olup bitenlere ârız olan şeylerdeki, sebep ve sonuçlardaki belirsizlik perdesini insan aklından kaldırmış, âlemin yaratılışında görülen Allah'ın büyük âyetlerinin, ancak Allah'ın ezelî ilminde takdir ettiği ilâhî yasalara *(sünen)* göre cereyan ettiğini bildirmiştir. Bunları cüz'î, arızî şeylerden hiçbiri değiştiremez; ancak Allah'ın onlardan habersiz olması da şanına yakışmaz.

Görüldüğü gibi Abduh (1980: III/283—5, 401), modern bilimle islâmî inancı uzlaştırmak için *sünnetullâh* kavramını, bilimsel nedensellik tarzında yeniden yorumladı. Buna göre Allah, kâinatın mütemadi yaratıcısı olmakla birlikte, bu faaliyetinde, yasalar *(sünen)* şeklinde araştırılıp formüle edilmeye müsait, sabit ve düzenli bir tarz izler (Safran 1981: 68). Kur'ân'da geçen *sünnetullâh* (Allah' ın sünneti) kavramı ise tarihî-beşerî alanda geçerli ilâhî imtihan diyalektiğine işaret eder (Siddiqi 1993: 46). Nitekim ibni Haldun'un sosyolojik metodunu izleyen Ahmed Cevdet (Meriç 1979: 18) ile Tunuslu (1986: 98) Hayreddîn Paşalar, Kur'ân'da geçmeyen Allah' ın âdeti *(âdetullâh)* kavramını, toplulukların mukadderatını değerlendirmeye yarayacak bir ilâhî kânun olarak alır (Tafsilat, Gencer 2011a: 99—108.).

Sünnetullâh, aslında Augustine'in formüle ettiği, ilâhî inayetle kâinatın yönetildiği, nüfuz edilemez *ebedî yasaya* tekabül eder ki bunun modern tabiî kânunlarla alakası yoktur (Zilsel 1942: 256). Hâlbuki *sünnetullâh*ı "doğal ve toplumsal yasaların" birleştiği bir kavram olarak alan Abduh (1980: III/283—5, 425), kavramla ilgili âyetleri zikrettikten sonra şöyle der: "Bu âyetlerde Kitap, açıkça bildiriyor ki, Allah, uluslarda ve kâinatta

değişmez yasalar (sünen) yaratmıştır. Sünen ise işlerin cereyan ettiği sabit yollardır ki bunlara göre eserler (sonuçlar) olur. Bunlar, şerâyi' (şeriatlar), nevâmîs (nomoslar), diye adlandırılan şeylerdir ki bir kavim (Avrupalılar) onlara kânunlar tabirini veriyor."

Zikrettiği *sünnetullâh* ile ilgili âyetler açıkça beşerî alanla ilgili olduğu Abduh, *kânun* anlamını verdiği *sünneti* tabiatta gözlenen düzene uygular; tabiat ve astronomi hakkında tartışmalarda bu yasalar, bilimsel olgulara ilişkin hususlar olarak ele alınır (Adams 1968: 141). Müslümanların gerilemesini Kur'ân'da zikredilen bu toplumsal yasalara riayetsizliğe bağlayan Abduh, diğer taraftan bazı âyetleri oldukça zorlayarak bilimsel yasalar olarak aldığı biyolojik evrimci kavramlara uyarlar. Örneğin, "Eğer Allah'ın insanları birbirleriyle gidermesi olmasaydı muhakkak yeryüzü fesada uğramıştı" (Bakara/251) âyetini şöyle yorumlar: "Allah'ın bazılarını bazılarına karşı çıkararak insanları kayıtlaması onun genel kânunlarının *(sünen)* bir parçasıdır ki buna günümüzde "varlık mücadelesi" denmektedir." Ayetteki "muhakkak yeryüzü fesada uğramıştı" ifadesini de evrimci "tabiî seçilme" ve "en uygunun hayatta kalması" deyimleriyle açıklar (Adams 1968: 140—3, Al-Azmeh 1996: 398—9).

Abduh, sözde tabiat kânunlarına meydan okuyan mucizeler konusunu da genelde yaptığı gibi teville geçiştirir. Ona göre mucizeler, mantıken imkânsız değildir. Bunun, muhakkak diğer bir tabiat kânununa tâbi' olması gerektiği itirazı karşısında ise Abduh (1980: III/401, Adams 1968: 159—60) şöyle der: "Kânunu (nomos) koyan kâinatın yaratıcısıdır; dolayısıyla gerçekte bilmediğimiz bir şeyi amaçlayarak harikulade şeylere özgü kânunlar koyması imkânsızdan değildir." Biz ne olduklarını bilmesek de Allah'ın tarafından bir nimetle kendilerine tahsis ettiği kişilerin -peygamberlerin- vasıtasıyla mucizelerin tezahürlerini görüyoruz. O, zaten sözde tabiat kânunlarına meydan okuyarak Allah'ın mutlak kudretini gösteren mucizeleri de gene bir kânuna dayandırır. Fakhry (1983: 344)'ye göre o, mucizelerin akıldışı *(irrational)* değil, fakat akıl-üstü *(preterrational)* olduğunu vurgulamaktadır.

Hindistan'da ise daha radikal bir tutumla modern bilimin keşfettiği tabiat kânunlarını bir inancın geçerliğinin değerlendirileceği kriter olarak alan Seyyid Ahmed Han'a göre Kur'ân tabiat kânunla-rıyla tam bir uyum halinde olduğu için islâm, dünyanın en rasyonel dinidir (Fazlur Rahman 1984: 51—2). Bu konuda iki düşünüre karşı Namık Kemal ise Gazâlî çizgisine döner. Onun din/bilim ilişkisi konusundaki tutumu şöyle özetlenebilirdi: O, geleneksel Sünnî-Eş'arî paradigma uyarınca vahyin önceliğini, vicdan, akıl, duyu ve deney gibi bütün beşerî fakültelerin vahyin kılavuzluğu olmaksızın tek başına hakikî bilgiye ulaşmada aciz kalacağını, bilimin dayanacağı tabiî kânunlar diye bir şeyin olmadığını, deneysel bilimin, sonuçları ancak yanlışlanıncaya kadar geçerli bir *süreç* olduğunu, dinlekesin bilimin çelişemeyeceğini, bilginin amacının dünyevî faydadan ibaret olmadığını, hakikî ilmin, insanın kendisini ve Rabbini tanıyarak ebedî mutluluğu kazanmasını sağlayacak *marifet* ve *hikmet* olduğunu vurguladı.

Namık Kemal (1326: 47), *Renan Müdâfa'anâmesinde,* Renan'ın Tahtâvî'ye yönelik ithamlarını aktarır: " … Paris'de uzun süre oturmuş olan Şeyh Rifâ'a, dönüşünden sonra yazdığı kitapta Avrupa' nın gücünü özellikle tabiî kânunların ebediyeti ilkesine dayandığı için baştan aşağı dine aykırı sayar. Şeyhin ise islâm bakış açısından tamamıyla haksız olmadığını itiraf lazımdır. Çünkü vahiy üzerine kurulu bir din, inançlarının tersini gösterebilecek hür araştırmalara daima engel olur…. islâm, bilimi ve bilimle beraber kendini mahvetmiş ve diğer milletlerden daima aşağı kalmaya mahkûm olmuştur" (sadeleştirerek, ayrıca Newman 2004: 88—89). O, bu ithama karşı şöyle der: "Şeyh Rifâ'a haklıdır çünkü kânun-ı tabiatın ebediyetini ispat eder dünyada hiçbir delil yoktur. Bu kavânîn-i tabiat madem ki şimdiye kadar zeval ve tagayyürden mâsûn kalmıştır, bundan böyle de mâsûn kalacaktır demenin mantığa tevafuk edebilecek bir kıyas olmadığını ise tarif iktiza etmez."

Böylece o, Gazâlî gibi, tabiat olayları arasındaki ilişkilerin zihnî alışkanlık sayesinde şimdiye kadar değişmemiş, kânunlar olarak görüldüğünü, hâlbuki Allah'ın mutlak iradesiyle bunları her zaman değiştirebileceğini ima eder.

Doğal yasaların değişmezliğini kimse ispat edemeyeceği için onların ebediyetine inanmaya hiçbir sebep yoktur. Nitekim “yeni fizik” başlığı altında toplayabileceğimiz A. Einstein’ın izafiyet teorisi, M. Planck’ın kuantum fiziği ve W. He-isenberg’in atom-altı fiziği, uzay, zaman, madde, sebep ve sonuç gibi klasik Newton fiziğinin temel kavramlarını kökten değiştirmiştir (Oosterhoff 2001: 232—37). Determinizm ve doğal-bilimsel yasa fikrini sarsan çağdaş bilimdeki bu gelişmeler, Namık Kemal’in de katıldığı okezyonalizmi teyit eder. Diğer taraftan o, “Kavânîn-i tabiatın ebediyetini Şeyh Rifâ’a’nın hilâf-ı din bileceğinde şüphe etmeyiz. Fakat Avrupa’da mevcut olan maârifi bu kavânînin ebediyetine müstenit ve binaenaleyh ahkâm-ı dîniyeye mugâyir addedeceğine bir türlü inanamayız” der.

Onun bu sözünden iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, Avrupa bilim ve medeniyeti, değişmez tabiî kânunlara değil, deneysel araştırmaya dayalıdır. Abduh, genelde dinin, otorite aldığı modern bilime uyumunu göstermeye çalışmak şeklindeki apolojetik yolu izliyordu. Renan’ın temsil ettiği bilimsel dogmatisizme karşı septik bir tavır benimseyen Kemal (2005: 212) ise, Fazlur Rahman (1984: 51)’ın da belirttiği gibi çağdaş bilimin deneysel olarak ispatlanmış olanlarının ötesindeki iddialarını kabul etmez: “Ve Avrupa’da ulemâya tesadüf olur ki, kamerde olan enhârın ‘umkunu tayin ederler ve iddialarını fennen ispata muktedir olurlar, fakat gene Avrupa’ nın içinde bulunan Meriç nehrinin halini tamamıyla bilemeyecek kadar gaflette bulunurlar.” O, bilimin iddialarını, inancın gereklerine tâbi’ kıldığından Sünnî çizgiye Abduh ve Seyyid Ahmed Han’ dan çok daha yakın düşer.

Kemal (2005: 519—20)’in Tahtâvî’yi itham eden Renan’a itirazından çıkarılan ikinci sonuç, deneysel olarak kanıtlanmış bilimin dinî hükümlere aykırı olamayacağıdır. Böylece o, tam aksine Batıcılar yerine mutaassıp dindarlara karşı din ile bilimin uyumunu savunur. Hatta “iki kitap” anlayışının ötesinde ilmi, çeşitli disiplinlerden müteşekkil bir “marifet zübdesi” olan diyanetin bir parçası kabul eder. Ancak bu noktada Renan’ın islâm’ın ilk asrında Müslümanlar arasında bilimin yaygın olmadığını iddiasına karşılık “hangi ilim?” sorusu gündeme gelir. Namık Kemal (1326: 14—21; 2005: 516—21)’e göre eğer ilimden murat, yalnız sayısal ve doğal bilimler ise gerçekte bu asırda Müslümanlar arasında bilim yoktu.

Onun “marifet ve hikmet” dediği deneysel bilimden daha yüksek ilim, kendisini ve Allah’ı tanımak suretiyle insanı dünya ve âhi-ret saadetine götüren bilgidir. Kemal (2005: 519—20)’in yaptığı *ilim/marifet* ayırımı, kanaatimizce Augustine’in *scientia/sapientia* ayırımına tekabül eder.[194] Onun sıkça kullandığı *maârif* ise insanı “marifete götürecek edebi” kapsar. Nitekim *encyclo+paedia* olarak Yunanca iki kelimeden oluşan *encyclopaedia* kavramı Arapçaya *dâiretül-maârif* olarak çevrilmiştir ki buradaki asıl Yunanca *paedia* kavramı, Arapça edeb’in karşılığıdır. *Hikmet* ise ona göre aklen kavranabilir her şeyi kapsayan bir ilimdir. Böylece *hikmeti (sophia)* bir meta-bilim almada Afgânî ile Kemal’in buluştuğu görülür.

194 *Sapientia,* islâm’da hikmet-i nazariye veya doğrudan ilim denen Yunanca *sophia*’nın Latince karşılığıdır. Ancak Augustine, bunu hikmet-i nazariyenin islâm’da *irfan* denen, Allah’ı tanımayı hedefleyen hikmet-i zevkiye kısmına hasr eder. Buna göre *sapientia (irfan),* muhakeme ve deney gibi yollar yerine sezgi sayesinde Allah’ı tanımakla ulaşılan bilgi veya bilgeliktir. Buna karşılık Augustine’e göre *scientia (bilim),* hem duyulardan, hem de tümellerin aklî sezgisinden çıkarılan teorik ve görgül karakterde bilgidir (Tafsilat, Tillich 1968). Bu ayırım, daha sonra Kant’ın epistemolojisinde *sezgisel (intuitive)* karşı *gidimli (discursive)* anlayış olarak karşımıza çıkacaktır. Augustine’e göre marifetin kılavuzluk ettiği ilim, hayırlı bir gaye tarafından yönlendirilen, tele-olojik karakterde bilimdir. Buna karşılık iyi bir bilimin bilgeliğin önermelerini anlatamayacağı cihetle ilim, marifete yol gösteremez. Yani pozitivistik ayırımla söylenirse olgular, değerleri belirleyemez.

“Hangi ilim?” sorusuna cevap, aynı zamanda “niçin ilim?” sorusuna da cevap sağlar. Kemal (1326: 14, 16—7)’e göre, *tabiîyat* ve *riyaziyat* denen deneysel ve sayısal bilimlerle uğraşmak, Müslümanları *bedîhiyata*[195] ulaştırarak imanlarını kuvvetlendirir. Ona göre “Marifet, bir nazenin-i dilrubâdır ki mübtelaları yalnız neyl-i visa-liçün ifnâ-yı ömür eder. ilmi vesile-i istifade etmek için istihsâle çalışanların hiç bir vakit malûmatça bir mevki-i imtiyaz ve kemale vasıl olduğu bilinmez.” Aristokrasi dışında bir

sınıfın imtiyaz ve güce sahip olamadığı ortaçağlar Fransa'sında Descartes, Pascal, Kopernik, Galileo, kudret ve ikbâle nail olmaktan çok hakikate ulaşma amacıyla marifet türleriyle nefislerini süsleyen bilgelerdi. Ancak bilahare Batı, "bilgiyi kudret olarak" gören Bacon'ın zihni-yetince bu bilgiyi teknoloji ve maddî güce dönüştürerek bir iktidar aracı haline getirmişti. Kemal, "ilim, mücerret kudret ve ikbâle nail olmak için mi tahsil olunur?" diyerek bu anlayışı eleştirir.

195 Aksiyomatik bilimlerin dayandığı, aklın kendilerine yönelmesiyle doğruluğunu anladığı, birbirlerini açıklayan temel ilkelerdir; "bir şey hem var hem yok olamaz, parça bütününden küçüktür, dört sayısı çifttir" gibi.

Tabii Hukuk

Organizma simülasyonunca din, insanları dünya ve âhiret hayatında mutluluğa götürecek *beden,* başlıca emir ve yasaklar şeklindeki hükümlerden oluşan *hukuk-yasa* ise bu bedenin *iskeleti* anlamına gelir. Bu iskelet, Yahudilik, islâm gibi semavî dinlerde *halakha* ve *şeriat,* tabiî dinlerde *ise tabiî hukuk (nomos)* adını alır. W. C. Smith (1991: 98—102)'in kavramsal araştırmasının gösterdiği gibi, dinin iskeletini oluşturduğu için hukuk, geleneksel dünyada neredeyse *din* ile özdeş sayılmıştır; birbirlerinin yerine kullanılan *İslâm şeriatı* ve *İslâm dini* tabirlerinin gösterdiği gibi. En eski devirlerden beri yürürlükteki pozitif hukukun üstünde yer alan, adaleti tecessüm ettirecek ideal bir hukuk, yasa-yapıcılara ilham kaynağı olarak alınmıştır. "Tabiî hukuk", tabiatta yattığı varsayılan düzenliliklere tekabül eden hukukî düsturlardan oluşur; o, "tabiata uygun iyi hayat" ın bir örüntüsü kadar doğruyla yanlışın nihaî ölçüsü olarak tasavvur edilmiştir. Beşerî hayata yön verecek şaşmaz düstur olarak tabiî hukuk, d'Entreves (1972: 13, 19)'in de ifade ettiği gibi, tarih boyunca hukuk ve siyaset felsefesinin ana konusunu oluşturur.

Bu bakımdan insanlık tarihi boyunca gerek semavî dinlerden uzak, gerekse de Avrupa gibi zamanla sekülerleşmeyle semavî dinlerinin aslından uzaklaşmış topluluklar, tabiî hukuk arayışından hiçbir zaman kesilmemiştir. Avrupa'da sekülerleşme sürecinde dünyanın parçalanmasıyla hem *tabiat,* hem de *kânun* kavramlarının anlamı değişmiştir. Geleneksel olarak hem organik, hem inorganik varlık dünyasını, insan ve evreni kapsayan bütüncül anlamının parçalanmasıyla *tabiat (nature)* kavramı, inorganik varlık alanına indirgenmiş, böylece *doğal* ve *sosyal bilim* ayrışması ortaya çıkmıştır. *İkincisi,* deneysel, doğal bilimlerin gelişmesiyle *law* kavramı da normatiften deskriptif bir anlama, Türkçe *hukuk'tan kânuna* indirgenmiştir (Zilsel 1942). Böylece bir taraftan *doğal* ile *sosyal yasa (lar)* kavramları, diğer taraftan tüzel bir kişi olarak devletin zuhu-ruyla *tabiî* ile *pozitif hukuk* arasında ayrışma ortaya çıkmıştır. Batı' da sekülerleşmenin zirveye çıktığı XIX. asır pozitivizm çağında *hukuk,* tüzel kişiliğe sahip devletin koyduğu mevzuata, pozitif hukuka indirgenirken, tabiî hukuk, doğal bilimlerin başardığı gibi beşerî alanda geçerli kesin yasaları bulacak sosyolojiye (sosyal bilime) dönüşmüştür.

Bununla birlikte klasik anlamda tabiî hukuk meselesi, asla gündemden tamamıyla düşmemiştir. Kaderin cilvesidir ki sekülerleş-menin zirveye çıktığı XIX. asır Avrupa'sında tabiî hukuk, pozitif hukuk ve sosyolojinin yükselişiyle gündemden düşerken akültüras-yon sonucu "din/bilim çatışması" gibi yabancı bir problem olarak islâm dünyasına aktarılmıştır. Zira "tabiî hukuk", adı üstünde "tabiî din" denen pagan dinlere özgüdür; bu yüzden Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm gibi iskeletini oluşturan bir ana-yasa ile gönderilmiş vahy edilmiş dinlerde bu kavramın yeri yoktur.[196] Örneğin islâm filozofları Batı'da zamanla "tabiî hukuk" anlamını kazanan Yunanca *nomosun* Arapçalaştırılmış versiyonu *nâmûsu* "Allah'ın koyduğu şer'" olarak tanımlar (Cürcânî 2003: 328). Şu halde kritik soru, ilâhî yasasını koruyan islâm'a karşılık kısmen Yahudiliğin ve özellikle Hıristiyanlığın niçin tabiî hukuk problemiyle yüzleşmek zorunda kaldığıdır.

196 Doğrudan "islâm ve tabiî hukuk" başlığını taşıyan çalışmalar olarak Khalifa Abdul Hâkim (1951), Kerr (1957) ve Ezzati (2002)'ye bakılabilir. Bu konuda Batı-merkezciye karşı islâmî geleneği de içeren mukayeseli bir perspektif için

Rentto (1994).

Hıristiyan Batı, zamanla Yahudi ve Müslüman dünyaya yabancı şu kritik soruyla yüz yüze gelmişti: Tabiî hukuk, evrenin işleyişine kesintisiz nezaret eden Tanrı'nın peygamberlerine vahiyle mi bildirilmiş, yoksa O'nun ilk illet olarak belli bir düzende yarattıktan sonra özerk kıldığı tabiattan beşerî aklın keşfine mi bırakılmıştı? Hıristiyan Batı'nın tabiî hukuk problemiyle yüzleşmesi, dinin Yahudi kurucusu Paul'un evrensellik adına Yahudiliğin tikelci legaliz-minden kurtulma isteğinden kaynaklandı.

Paul, ilâhî yasa yerine bütün insanların kurtuluşunu sağlayacak Stoacı tabiî hukuk kavramını benimsedi. Ona göre tabiî hukuk, Sina Dağı'nda vahy edilmiş ilâhî yasaya sahip olmayan müşriklerin kalbine nakşedilmiş ve onlara vicdanları yoluyla bildirilmiştir. insanın özünü oluşturan tabiatta temellendiğinden o, hem kâfirler, hem de Yahudiler için geçerlidir. Ortaçağ Hıristiyan teologu Tho-mas Aquinas (1225—1274), Aristocu tabiî hukuk kavramıyla Hıristiyan teolojiyi uzlaştırmaya çalıştı. Ona göre sayesinde doğru eylem ve amaçlara tabiî eğilimi keşfettiği, Tanrı'nın kâinatı yönettiği ilahî Hikmeti temsil eden ebedî hukuk insana tab' edilmiştir. Kitap yerine Hikmet'in verildiği Eflatun ve Aristo gibi kadim Yunan filozofları, tabiî hukuk konusunda neredeyse hakikati yakalamışlardı. Ancak Yahudi-Hıristiyan Batı, *orijinal* ve *türevsel* günah anlayışının yol açtığı eskatolojik gerilimin etkisiyle zamanla hem Kitabı, hem Hikmeti kaybederek onulmaz bir hukuk krizine düştü.

Anlaşılacağı gibi tabiî hukuk kavramı nedensellik ve determinizm kavramıyla doğrudan bağlantılıdır; dolayısıyla islâm dünyasında tabiî hukuk, doğrudan veya dolaylı olarak alternatif meşrûiyet arayışında olan Kindî, Fârâbî ve ibni Sînâ gibi filozoflar tarafından ancak gündeme getirilecektir. Fârâbî ile ibni Sînâ'nın tabiî hukuk anlayışları arasında görülen fark, aslında Eflatun ve Aristo' ya giden toplum vizyonları arasındaki farktan kaynaklanıyordu. Fâ-râbî, Eflatun'dan mülhem faziletli şehir vizyonunca Paul'da olduğu gibi *idealistik* denebilecek bir tabiî hukuk öngörmüştü. Hâlbuki ibni Sînâ, Aristo'dan mülhem âdil şehir vizyonunca nedenselliğe dayalı, *natüralistik* bir tabiî hukuk öngörmüştü (Khadduri 2002: 78—105, Mahdi 2001: 158). Gazâlî, bu filozofların savundukları

nedensellik kavramını çürütmek suretiyle tabiî kânun ve hukuk fikrine de darbe vurmuştu. Bu mesele, asırlar sonra ancak XIX. asırda tekrar Müslüman aydınların gündemine gelecekti.

Pagan topluluklarda Aristo gibi filozofların amacı, tabiî hukuku keşfetmek iken, Aquinas, Montesquieu, Burke gibi filozoflarda görüldüğü gibi Hıristiyan ve Müslüman dünyadaki bilginlerin amacı, Paul gibi ilâhî ile tabiî hukukun denkliğini göstermeye çalışmak olmuştur; Aquinas'ın Augustine'den aldığı *ebedî yasa* deyiminin de gösterdiği gibi (Zilsel 1942: 256). XIX. asırda Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin tabiî hukuk konusundaki tavırları, bu denkliği gösterme tarzlarına göre değişti. Tahtâvî, ilâhî ile tabiî hukuk arasında denklik tezini savunan Mısır modernistlerinin öncülüğünü yaptı.

O, kendi ifadesine göre Paris'teki tahsili sırasında isviçreli filozof Jean-Jacques Burlamaqui (1694—1748)'nin[197] eserini tercüme etmiş ve kavramıştı. Ona göre tabiî hukuk disiplini, *maruf* ve *mün-ker* sayılan şeylerin akla uygun açıklamasını içerir (Newman 2004: 292). Tabiî hukuk kuralları, şer'î hükümlere takaddüm etse de çoğu onlarla ihtilâf halinde değildir. Paris'de iken tabiat kânunlarının ebediyeti görüşünü reddînden dolayı Renan'ın eleştirisine uğrayan Tahtâvî'nin zaman içinde düşüncesindeki sekülerleşme burada görülebiliyordu. Onun bu, şeriatın evrenselliği ile değişime dayalı tabiat kânunu arasındaki denklik görüşü, ibni Bâdis'de de görüldüğü gibi, çağdaş islâm dünyasında standart bir tez haline gelmiştir

197 Bu eserin yakınlarda yeni ingilizce yayını yapılmıştır: Jean-Jacques Burla-maqui, *The Principles of NaturalandPolitic Law,* Petter Korkman (ed.) (Indi-anapolis: Liberty Fund, 2006).

(Al-Azmeh 1996: 408—9).

Abduh (1980: I/285—6), 1881 tarihli "el-Kânûn ve'l-Kuvvet" başlıklı yazısında Montesquieu'nun ünlü "En kapsamlı anlamınca kânun, eşyanın tabiatından çıkan zorunlu bağlardır" şeklindeki tanımı uyarınca, hem doğal ve toplumsal yasa, hem de tabiî ve pozitif hukuku kapsayacak şekilde kânunu en geniş anlamda kullanır. Uzaydaki yıldızlardan dünyadaki bitki ve hayvanlara uzanan varlık âlemine bakıldığında hepsinin kendine özgü bir kânuna uyarak hareket ettiği görülür. Herhangi biri bundan saptığı

takdirde, baskın ilâhî irade onu yokluğa mahkûm eder. Bu görüşünde o, "Tanrı' nın mutlak ve takdirî kudreti" ayırımıyla Augustine'in *ebedî yasa* kavramında ilâhî ve tabiî hukuk kavramlarını birleştirmeye çalışan Thomas Aquinas'ı izler. Ona göre muhteşem ilâhî hikmetin eseridir ki tabiî gibi beşerî dünya için de standartlar koymuştur. Bunlar, bireysel veya toplumsal yaşayışında insanın davranışını düzenleyen şeriatlar, kânun ve kurallardır. ilahî şeriatların beyan etmesinden sonra âlim ve filozoflar, bunları insan eğitimine ilişkin kitaplarda derlemişlerdir. Abduh, bu kaçamak ifadeyle, ilâhî yasanın aslında insan aklıyla da bulunabileceğini savunur.

Pozitivistik bir tutumla *sünnetullâh* kavramını bilimsel nedenselliğe göre yorumlayan Abduh (1980: I/281)'un esas amacı, XIX. asırda tabiî hukukun yerini alan sosyal bilimsel yasaların keşfiydi. Ona göre kânun, toplumların genel ilişkileri, özel durumları ve psikolojik bünyelerinde tâbi' olduğu gerçek yasa (nomos)dır. Kânun, ülkeler için iç ve dış politikayı düzenleyen örfî veya Aristo ahlakında olduğu gibi ev idaresi için belirlenmiş ahlakî kurallardan daha genel, toplum bilimsel yasalardır. Bununla o, geleneksel normatif yerine pür pozitif yasaları kasd eder. Son asırlarda tabiatın sırlarını çözerek teknolojide atılım yapan Batı medeniyetinde olduğu gibi, ancak kânun hükümlerine uymayı başaran insanlar, gerçek huzur ve refaha kavuşurlar. Tarihin çok kez tanıklık ettiği gibi, bu hakikatlerin dışına çıkan uluslar ise kaçınılmaz inkıraza uğrarlar. "Çünkü kânun (sosyal bilimsel yasalar), hayatın sırrı, milletlerin mutluluğunun temelidir. Kuvvet, ancak şeriata ve aydınların uyulmasını zorunlu gördükleri genel kânuna uymakla desteklendiği takdirde gerçek meyvesini verir" (vurgu, BG).

Onun "toplumun bir hak ve sorumluluklar sistemi" olduğu yolundaki görüşü, şeriatta temellense de, aynı zamanda faydacılık kadar Avrupa tabiî hukuk teorisinden ilham alıyordu (Hourani 1993: 148). Tabiat kânunlarıyla tabiî hukukun birleştiği, aklî keşfe açık bir hukuk görüşü, en açık talebesi Reşîd Rıza (1996: 229)'da bulunacaktı: "Ey din adamları! Şundan emin olun ki, din kânunları ile tabiat kânunlarını bağdaştıracak dinî reformu acilen yapmadığınız takdirde bunu er-geç hükümetler yapacaklardır. Zira Allahü Teala, tabiat kânunlarını bize rağmen vaz' etmiş, şeriat kurallarını vaz' etmeyi ise bizim irade ve seçimimize bırakmıştır. O yüzden eğer biz kendi seçimimizle bu iki yasalar dizisini bağdaştırmazsak muhakkak cebrî

(tabiat) kânunları ihtiyarî (şeriat) ahkâmının yerini alacaktır" (Al-Azmeh 1996: 408).

Montesquieu, uçsal *natüralistik* ve *pozitivistik* hukuk anlayışları arasında orta yol bulan *kültüralistik* denebilecek milli karakteri yansıtan hukuk anlayışıyla Avrupa hukukun sekülerleşmesine zemin hazırlamıştı. Şaheserinin başlığı *Kânunların Ruhuna* yansıdığı gibi kuşatıcı bir *kânun* fikri, teolojik bir ton taşıyordu. Ancak tabiî hukuk anlayışında Locke'tan çok Hobbes'a yakın düşen Montesquieu' nun asıl katkısı, tabiî hukuk merkezli hukuk felsefesinden çok hukuk sosyolojisi ve mukayeseli hukuk alanında idi. O, hukukun oluşumunda sosyo-kültürel ortamın etkisini vurguladı ve Hobbes ile başlayan hukukî pozitivizmle birleşen bu rölativizmiyle hukukun sekülerleşmesine zemin hazırladı. Gene Paris'teki tahsili sırasında tanıştığı Montesquieu'nun eserinin Mısır'da kabulünde de Tahtâvî öncülük yaptı. Tahtâvî, onun fikirleriyle Fransız düzeni hakkındaki gözlemlerini birleştirerek hem deskriptif, hem normatif tespitler yaptı. Ona göre Fransızlar, hukukî hükümlerini ilâhî kitaplardan değil, büyük ölçüde politikadan çıkarırlar. Aralarında geçerli hakları ifade eden, şer'î hukuktan tamamıyla farklı bu yasaya "Fransız yasası" denir. Belli bir zaman ve mekânda iyi olan yasalar, diğerlerinde iyi olmayabileceği için durumlara göre değişmelidir (New-man 2004: 213, 292, Hourani 1993: 70, 77).

Abduh (1980: I/309—15, Kerr 1966: 133, 140) da Montesquieu' nun hukukî rölativizmine dayanarak savunduğu pozitif hukuk fikriyle sekülerizme kayar. Ona göre kânunlar, milletlere göre değişiklik gösterir. Her millet, fertlerinin davranışlarını düzenleyecek kânunlar yapmaya ihtiyaç duyar. Sosyal gerçekliğe uyacağı için kânunlar, vücut buldukları ve hitap ettikleri milletlerin kültürel düzeyini yansıtır. Bu yüzden bir toplumun kültür derecesi değişik bir diğer topluluk adına kânun koyması uygun olmaz. Ancak yakından bakıldığında onun bu görüşünün Montesquieu'ya takaddüm eden Fârâbî'den geldiği görülür (Mahdi 2001: 138, 141—43) *İkinci* olarak Abduh'a göre kânunların yaptırım gücü milletlerin mizacına göre ayarlanmalıdır. Milletler arasındaki kültür ve mizaç farklılığına bağlı olarak hukukî rölativizmin Abduh'un açıklamasından çıkarabileceğimiz *üçüncü* bir sebebi, ihtiyaçların farklılığıdır. Kânunların gözeteceği şahsî maslahatlar ve umumî menfaatler de milletlere göre değişir. Onun dile getirdiği bu üç sebep, hukukî pozitivizm ve sekülerizme zemin hazırlar.

Namık Kemal, bu pozitivistik hukuk anlayışını, Türkçeye çevrilen Pradier-Fodere'nin eserinin değinisinde eleştirir. XIX. asır hukukçularından Pradier-Fodere,[198] Avrupa'nın artık tabiî hukuk arayışından kesildiği pozitivizm asrında pozitif hukuk görüşünü savunmak üzere yazdığı *Prencipes Generaux de Droit de Politique et de Legislation* adlı eserini 1869 yılında Paris'de yayınlamıştır. Yeni Osmanlılar grubundan daha sonra ayrılan Kânî Paşâ-zâde Ahmed Rifat (1844—1891), Paris'de kendisinden hukuk okuduğu Pradier-Fodere'nin kitabını *Hukûk-ı 'Umûmiye* adıyla iki cilt halinde Türk-çeye tercüme ederek 1873'de yayınlamıştır. Mütercim doğal olarak hocası olan yazarı gibi pozitif bir hukuk görüşünü savunduğu için başına uzun bir Mukaddime ekleyerek eseri çevirmişti (Tansel 1967: IV/629—50).

198 Fransız kamu ve uluslararası hukukçu Paul Louis Ernest Pradier-Fodere (1827—1904), bugün, Osmanlıcaya çevrilen söz konusu eserinden çok, *Cours de Droit Diplomatique* (1881), *Precis du Droit Administrif* (1872) gibi uluslararası hukuk ve idare hukuk alanındaki çalışmalarıyla ve özellikle Hugo Groti-us'un *De jure belli acpacis* adlı eserinin Fransızca tercümesiyle (Le *Droit de la Guerre et de la Paix,* D. Alland et S. Goyard-fabre, P.U.F., Leviathan, 1999) tanınmaktadır.

Namık Kemal, Ebuzziya Tevfik'e yazdığı 29 Mart 1875 tarihli mektubunda eserin hem ilmî seviyesi ve temel tezlerini, hem de tercüme kalitesini eleştirir. En başta Kemal, kitaptaki *kânun (law)* kavramının tarif ve kullanılışına ilişkin yanlışlık ve çelişkilere dikkat çekmekte ve bu arada bunların hem aslını, hem de tercümesini eleştirmektedir. Montesquieu'nun tabiî hukuk anlayışını yansıtan ünlü kânun tarifini aktaran Kemal, yazarın pozitif hukuk anlayışını yansıtan kânun *(statute)* tanımını eleştirir. Pradier-Fodere, eserinde tabiî hukukun imkânsızlığını ve Montesquieu gibi millî karaktere uygun pozitif hukuk fikrini savunur. Ona göre eğer tabiî hukuk orijinal haliyle her ülkede yürürlükte olsaydı bütün dünya yalnızca bir türlü kânuna tâbi' olurdu. Hâlbuki her ülkenin hukuku, millî karakterine göre değişmekte, her bir ulus, genel kurallar, aklî önermeler ve millî adetlerle siyasî rejiminin gereklerini iyi bir şekilde bağdaştırmak suretiyle hukukunu oluşturmaktadır.

Namık Kemal, bu görüşe şiddetle itiraz eder. Eğer insan toplulukları arasında hukukî rölativizm ve pozitivizm kabul edilirse, güçlü bir millet, kendi kânununa dayanarak başka bir millete zulmetme yetkisi kazanır. Diğer taraftan o, pozitif kânunların iğretiliğini vurgular. Ona göre mevzû kânunların hükmü, neşirlerinden ilgaya kadardır. Pradier-Fodere'nin de ifade ettiği gibi, bunların geçerliğinin insanlara tebliğine bağlı olması, öyle "kanûn-ı tâbiî, yani ilâhî" dışında sırf insanların koydukları kânunlardan, mevzuattan bazı ahkâmın yüzde-bir kavim arasında icra kabiliyetinden mahrum olduğunu çok kolay ispat eder. Kemal, burada açıkça görüldüğü gibi tabiî kânunu, ilâhî olanla özdeşleştirir.

O, tabiî hukukun amacı olarak "ihkâk-ı hakk" (hakkı yerine getirme) olarak tarif edilen adaleti görmektedir. Nitekim Fransızcada *droit* kelimesinin hem *hak*, hem de *vazife* anlamına gelmesinden dolayı, kendi hakkından feragat şeklindeki bir hareket, Aristocu adaletin ötesinde Platonik fazilet ahlakına girmektedir (Tansel 1967: IV/645—47). Ona göre, aralarında bir dağ, bir dil veya talî birtakım batıl inançlardan başka bir fark bulunmayan iki milletin çoğu hükmü birbiriyle çelişen iki kânuna tâbi' olmasına, Allah'ın birliğinden sonra insanoğullarının bir istikamet merkezinde birleştirmeye yönelik ilâhî iradeyle dünyayı aydınlatan tertemiz şeriat asla izin vermez. Kemal'e göre bu pozitivistik yaklaşım, islâm âlimlerinin belirledikleri yasama usulüne aykırıdır. Çünkü diyanetin insana yüklediği vazife, bir Yaratıcıya ibadet ile onun adalet hükümlerine bağlılık olduğundan, daima siyaset diyanete tâbi' ve diyanetin dünya işleriyle ilgili olan aslî adalet hükümleri ise icabet ve davet topluluğunun geneline şâmildir.

Namık Kemal'de diğer bazı konularda olduğu gibi tabiî hukuk konusunda da *ilkeli* ve *stratejik* olarak iki tür tutum görürüz. Erken modern Avrupa'da deneysel bilimlerin zuhuruyla *nature* ile birlikte *lawın* anlamı da normatif ve deskriptif, *hukuk* ve *kânun* olarak bölünmüş, böylece *natural lawın* iki anlamı, Arap ve Osmanlı yazarları tarafından *kavânîn-i tabîiye* ile *kânun-ı tabiî* veya *hukûk-ı tabîiye* deyimleriyle ayrıştırılmıştı. *Renan Müdâfa'anâmesi'nde* olduğu gibi modern bilimin dayandığı *kavanîn-i tabiîye* fikrini reddetmekte tereddüt etmeyen Kemal, aynı tavrı *kânun-ı tabiî* veya *hukûk-ı tabiîye* için göstermedi. Onun bu konudaki apolojetik tavrı,

aslında Batı ile hesaplaşmaya yönelik aktivizmi yansıtıyordu. Çünkü Mısır aydınları, Batı medeniyetini *tabiî kânuna* dayalı maddî bir başarı, Osmanlı aydınları ise *tabiî hukuka* dayalı manevî bir başarı olarak görüyordu.[199]

199 Kemal, hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta insanın nihaî hedefleriolarak mutluluk ile adalet arasındaki ilişkiyi anlattıktan sonra şöyle der:"Adalet meselesine ta'lik-i nazar etmek isteyenler için hikmeten her şeydenevvel hukûk-ı beşerin mebnâsını taharrî etmek lazım gelir" (Kaplan 1974:II/206). Nitekim Şerif Mardin (1991: 61) de daha sonraki bir çalışmasındaYeni Osmanlıların hedefinin, Osmanlı dünyasında tabiî hukukun eşdeğerinibulmak olduğunu belirtir.

Yeni Osmanlı aydınlarını tabiî hukuk kavramıyla hesaplaşmaya iten gelişmeler arasında Batı'dan yapılan tercümeler de vardı. Hoca Tahsin, XVIII. yüzyıl Fransız düşünürlerinden Volney (1757— 1820)'nin[200] ingilizceye de çevrilen tabiî hukuk ile ilgili Fransızca eserini *Nevâmis-i Tabîiye* adıyla Türkçeye çevirmiş, ancak gelebilecek tepkiler yüzünden bastıramamıştı. ilginçtir ki 1862'de Türkçeye tercüme edilerek *Tasvîr-i Efkârda* tefrika edilmeye başlayan Emerich de Vattel (1714—1769)'in ingilizceye *The Law of Nations or Principles of the Law of Nature* (1758) adıyla çevrilen Fransızca eseri de yayınlanmadan kalmıştır (Hayta 2002: 263).

200 Constantin-François de Chassebeuf de Volney, *The Ruins or, Meditationon the Revolutions of Empires and The Law of Nature* (New York: TwentiethCentury, 1890).

Tabiî hukuk, dar ve geniş veya hakikî ve mecâzî iki anlamda kullanılmaktadır. Dar, hakikî anlamıyla tabiî hukuk, doğada varsayılan nedensel ilişkilere dayalı hukuktur. Geniş, mecâzî anlamıyla ise ilâhî veya beşerî, ideal hukuku belirtir. Nitekim bu, Roma'da geçerli üçlü hukuk ayırımından da (Pollock 1901: 15) anlaşılabilir: *Ius naturale, ius gentium* ve *ius civile*. Burada en üstte gelen *ius na-turale* ile Romalılar, tüm canlılar dünyasında geçerli ideal hukuku kasd ediyordu. Ali Süavi ve Namık Kemal (1326: 47) gibi Osmanlı aydınlarının bu konuya üç yaklaşımı tarzları öne çıkarılabilir. *Birincisi* onlar, şeriatı doğrudan ideal hukuk olarak savunurlar. *İkinci*si, Kemal'in "kânun-ı tabiî, yani ilâhî" sözünde olduğu gibi şer'î ile tabiî hukuku, aynı ideal hukukun değişik adları olarak alırlar (Çelik 1994:

595, Sungu 1940: 803, Tansel 1967: IV/645). *Üçüncüsü,* ilâhî ile tabiî hukukun denkliğini savunurlar.

Namık Kemal (2005: 40; 1327: 128)'in çoğu kez şeriatı doğrudan ideal hukuk olarak savunduğu görülür: "istikbâlimiz emindir, çünkü devletimizin bünye-i asliyesini, adl-i ilahinin hariçte zuhurundan ibaret olduğu için, ezeliyet ve ebediyet, levâzım-ı zarûriye-sinden olan şeriat-ı garrâ terkib ediyor." *İkincisi* Kemal, şer'î ile tabiî hukuku, aynı ideal hukukun değişik adları olarak alır. insanları bir arada tutacak bağ, şer'dir ki, topluluk fertlerini tek veya toplu olarak koruma ve yönetmeye yarayan siyasî hükümlerdir. Onun pratiğini ümmetin toplu görüşü belirler; fakat temeli, tabiî hukuka dayanır, ona göre: "Bizde o hukûk-ı tabiîye 'ayn-ı 'adl-i ilâhîdir ki Kur'ân-ı Kerim tayin etmiştir. Nâm-ı ehadiyetin sâye-i himâyesin-de bulunduğu için en büyük mütegallipler bile onu tatil eder, tağyir edemez. Yine bekamızı, devamımızı o esasa riayette aramalıyız" (Sungu 1940: 803).

Bir yazısında ise bu görüşü temellendirmeye çalışır. *Kültüralistik* hukuk tasavvuruyla uçsal *natüralistik* ve *pozitivistik* hukuk mefhumlarını bağdaştıran Montesquieu'ya göre kânunların ruhu, milletlerin ruhunda mündemiçti. Çeşitli yazılarında onun ünlü *kânun* tanımını[201] zikreden Namık Kemal (2005: 52—55) *Hukuk* başlıklı yazısında olduğu gibi, deyim yerindeyse bu sentezi islâmîleştirdi. O, çeşitli zaman ve mekânlarda, farklı topluluklardaki çelişkili hukukî anlayış ve uygulamaları sıraladıktan sonra sorar: Hukukta gözlenen bu ihtilâf, -*vahdet içinde kesret* diyalektiğince- bir hakikat ışığının bunca çeşitli kabiliyete yansıdığı farklı renkleri mi temsil etmektedir? Yoksa dünyada bir hakikat mevcut olmadığından çeşitli hukukî pratikler, sırf insanların icadı mıdır? Diğer bir deyişle hukuk, özünde diyalektik, plüralistik bir monizme mi, yoksa rölati-vizm ve pozitivizme mi dayanmaktadır?

201 "En kapsamlı anlamınca kânun, eşyanın tabiatından çıkan zorunlu bağlardır" (Tansel 1967: IV/643). ("Laws are the necessary relations arising from the nature of things." Hallowell 1950: 141)

Kemal, tabiî hukuk teorisi için *kânun* tanımını benimsemekle birlikte, Mardin (1996: 348, 353)'in de belirttiği gibi, Montesquieu'nun hukukî

rölativizmini yansıtan ikinci şıkkı asla kabul edemezdi. Gazâlî gibi islâm âlimlerinin de benimsediği klasik Aristo mantığınca muhakeme yapan Kemal'e göre cüz'î insana oranla apaçık küllî olan tabiatta bir ilk prensip bulunmadığı takdirde insanda ihtiyar ve iktidar da olamaz. Acaba hukukun kaynağı, kâinatta aranan ilk prensipte mi, yoksa insan ihtiyarında mıdır? Diğer bir deyişle, varlık ile bilgi öznesinden veya antik Yunan'da birbirlerine zıt olarak alınan tabiat *(physis)* ile kânun *(nomos*)dan hangisindedir?

ikinci şık da kendi içinde iki şık barındırır. insanlar ihtiyarlarında mutlak hür oldukları takdirde birbirlerinin koyduğu kurallara uymayacaklarından anarşi kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda doğru şık, insanın ihtiyarında kayıtlı hür olduğudur, bu kayıt ise mutlak ilâhî iradedir: "(O kayıt) bizim itikadımızca hâkim-i kudretin ta-biat-ı külliyede halk ettiği hüsn ve kubhtan ibarettir. Binaenaleyh hukuk, "tabayi-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revâbıt-ı zarûriyeye" denilir."[202] Dikkat edileceği gibi Kemal, bu tanımında birincisi, Montesquieu'daki "eşyanın tabiatı" yerine "beşer tabiatı", ikincisi "soyut güzelliklere uygun olarak" kayıtlarını kullanır. Böylece *physis* ile *nomos*u birleştirmek suretiyle islâmî öğretiyle Montesquieu'nun hukuk kavramını, diğer bir deyişle ilâhî ile tabiî hukuk tanımlarını birleştirir.

202 Bugünkü Türkçeyle: "Bizim inancımıza göre, kudret sahibi hâkim Allah'ın küllî tabiatta yarattığı güzellik ve çirkinlikten ibarettir. Bundan dolayı hukuk: "insan doğasından soyut güzelliklere uygun olarak çıkarılan zorunlu bağlara" denilir."

Üçüncüsü, Kemal gibi Osmanlı aydınları, ilâhî ile tabiî hukukun denkliğini savunurlar. Örneğin Sava Paşa (1996: I/8)'ya göre islâm' ın evrensel kânunu *fıkıh*, vahye dayalı bir pozitif hukuk olup, tabiî hukuka mutlak surette uyarak tek bir kânun altında çeşitli adlarda-ki çağdaş hukukları toplamıştır. Kemal'e göre de Avrupalı aydınlar, mevcut kânunlarının temellerini *(tabiî hukuku)* akıl ile tabiatın küllî kaidelerinden ve pratik hükümlerini *(pozitif hukuku)* o kaidelerin sosyal münasebetler ve zamanın gereklerine uygulamasından çıkarmışlardır. islâm âlimleri de *fıkhı* o şekilde tedvin etmiş, fakat tabiî kaideler, ilâhî emirler ile peygamberin

hadislerinde verildiği için felsefî tümevarımlara mecbur olmaksızın onlardan temel ilkeleri çıkarmışlardır (Sungu 1940: 802).

Burada görüldüğü gibi Kemal, akılla bulunabilecek *tabiî hukuk* ile vahiyle bildirilen *ilâhî hukukun* ve pozitif hukuk ile *fıkhın* denkliğini kabul eder. Esas, tabiî hukukun ilâhîliği görüşüyle çelişen bu stratejik tavrı, kanaatimizce iki sebeple açıklanabilir. Birincisi, genelde, Pradier-Fodere örneğinde görüldüğü gibi pozitif hukuka teslim olan XIX. asır Avrupa'sında aydınları ideal bir hukuk arayışını sürdürmeye çağırmaktır. ikincisi, özelde, "tabiî ile şer'î hukukun" özünde uyuşamayacağı yolundaki tezlere karşı şeriatı savunma niyetidir.

Hukuk-Değer ilişkisi

Toplumsal hayatı düzenlemeye yarayacak siyasî ilkeler, hukukî hükümlere, bunlar ise ahlakî düsturların içerdiği ahlakî değerlere dayanır. ilahî veya beşerî dinlerin nihaî hedefi, ontoloji, aksiyoloji ve epistemolojinin konu aldığı varlık, değerler ve hükümler arasında bağ kurmak suretiyle ontolojik düzeyde eşyadaki güzelliği beşerî davranışa yansıtmak, çirkinlikten uzak tutmaktır. Bunun için geleneksel dünyada kavram olarak olsa da terim olarak *değer (kıymet)* kelimesine rastlanmaz. Geleneksel dünyada adeta zarfın içindeki mazruf gibi *değerler, edeplerde*, edepler de *hükümlerde*, yani "fazilet ve reziletlerden" ibaret pratik ahlakta ve ahlak, hukukta gömülü sayılmıştır.

Kadim dünyada, kelam kitaplarında "hüsn ü kubh" bahsinde geçen modern anlamda tek bir değer vardır: hüsn=güzellik. Onun altında toplanan adalet gibi tüm kavramlar, modern anlamda *değer* değil, birer *edeptir.* "Bir dereden bile abdest alırken israf etmemek" gibi somut bir edep olarak adaletin ölçüsünü veren ise sünnettir. Nitekim din sosyolojisi perspektifinden yapılan çalışmalar da Müslüman gibi geleneksel

topluluklarda değerlerden çok normların önem taşıdığını gösterir (Mardin 1983: 60). Ahlakın teorik-değer-sel ve pratik-davranışsal boyutlarının birleştiği *erdem* kavramının tekrar, Alasdair MacIntyre gibi filozofların başını çektiği postmo-dern ahlakın temel meselesi haline gelmesi, bu bakımdan tesadüf değildir (Seung 1991).

Ahlakın "değer" yerine hukukî hükümlerde tecessüm ettirilen "erdem" üzerine bina edildiği bu geleneksel dünyagörüşünü Namık Kemal, Türkçeye çevrilen Pradier-Fodere'nin kitabının eleştirisi vesilesiyle net olarak ifade eder. Pradier-Fodere, ahlakı "doğru ve yanlış *(hak ve nâ-hak)* ilmi" olarak tanımlar. Oysa Kemal'e göre "doğru ve yanlış", islâm inancınca spekülasyon konusu değerlerden çok şer'î hükümlerdir, yani felsefî ahlakın değil, hukukun konusudur. Ahlak, nefsin arınmasına hizmet edecek, davranışların öncelik ve üstünlüklerine, yani erdeme ilişkin birtakım felsefî tasavvurlardır. O, böylece geleneksel dünyagörüşü uyarınca "fazilet"in aracı olarak "ahlak"ı, "adalet"in aracı olarak "hukuk"ta mütecessim görür.

Ona göre ahlak sayesinde doğru ve yanlışı öğrenmeye insanın gücü yetse ilâhî hukuka ihtiyacı kalır mıydı? Doğru ve yanlışı bildiren, ona göre, filozofların mülahazaları değil, dinî ilhamlar, yani vahiydir (Tansel 1967: IV/639). Doğru ve yanlışın ilâhî hukuk tarafından kesin tayini, insanları usandıran, boş spekülasyonlardan, şüphecilik batağından kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda, sosyal düzen ve meşrûiyet için de sağlam bir temel sağlar. ilahî kökenli bir hukuk, yaratılışı gereği hemcinslerinin yaptığı kânunlara uymaya, kula kulluğa tenezzül etmeyecek insanların itaatini çok daha iyi sağlar (Sungu 1940: 802).

Namık Kemal örneğinde görülen islâm aydınlarının bu tutumuna karşılık Hıristiyanlığın kurucusu Paul'un evrensel bir kurtuluş adına Yahudiliğin karakteristiği saydığı ilâhî hukuku korumak yerine tabiî hukukla uzlaşma arayışına girmesi, Hıristiyan aydınları da çetin, değerlerin keşfi teorik meselesiyle karşı karşıya bıraktı. Teodise probleminin daha da ağırlaştırdığı, orijinal hukukî temelini kaybetmiş bir dinin dünyayı sürdürmekte zorlanmasından kaynaklanan meşrûiyet krizi, değerlerin keşfi meselesinin spekülasyona boğulmasına yol açtı. Bu yüzden Hume'un açtığı çığırı izleyen Comte gibi pozitivistler, kendi kendine işleyen "dünya makinesi"n-de yeri kalmayan metafiziksel değerleri, objektiflik adına bilimsel araştırma alanından çıkararak olgular konumuna indirgedi.

Ahlakın teorik-değersel ve pratik-davranışsal boyutlarının birleştiği *erdem* kavramının parçalanmasıyla ortaya çıkan *değer,* Bent-ham gibi filozoflar için “olmalı”yı ifade eden anlamsız bir kavram haline gelmişti (Shaw 1901, Himmelfarb 1995). Mutlak ahlakî değerleri öğretmesi beklenen Hıristiyanlığa ve sonuçta bir bütün olarak dine inancın çözüldüğü bir asırda nihilizm ve anarşiyi önlemek için yeni bir ahlakın bulunmasına acil ihtiyaç vardı. Değerler bunalımı sonucu mutlak ahlak konusunda agnostik kalan Comte’ un hedefi, toplumsal düzeni sağlamak içi sağduyu ve bilime daya-narak konvansiyonel bir ahlak bulmaktı (Chadwick 2000: 232—37).

Durkheim da onu izleyerek değerleri “ahlakî olgular” olarak bilimsel araştırma nesnesi haline getirdi. O, Ziya Gökalp’ın *ma’şerî vicdan* deyimiyle dilimize çevirdiği *collective conscience* ile iyiyi kötüden ayırmak için insana verilmiş bir fakülte sayılan vicdanı, şuura indirgedi; intihar olgusunu, beşerî davranışlara yön veren sübjektif saiklar, manevî değerler yerine *anomi* gibi gözlenebilir, nesnel toplumsal olgularla açıklamaya yöneldi. Epistemolojik mutlakıyetçilik anlamında Katolisizmi sürdüren Fransız pozitivizmine tepki, irade ve değerlerin nihaî belirleyiciliğini savunan Protestan Alman dünyasından geldi. Değerlerin temel sübjektifliğini savunan Nietzsche ile tam aksine ekonomik temelde objektifliğini vurgulayan Marx’ın yanında Dilthey, Rickert, Weber ve Habermas gibi Alman filozofları değer arayışını sürdürmüştür. Değerlerin normlarla ilişkisinin yeniden keşfi, postmodern entelektüel gündemin en önemli maddelerinden birini oluşturmaktadır (Joas 2000).

Batı’da sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan onto-teolojik kriz, “değer” kavramının çoğullaşarak anlamını kaybetmesine yol açtı. Günümüzde kullanılan “ahlakî değerler” tabiri, bir “galat-ı meşhur” olarak görülebilir; zira geleneksel dünyaya göre “değerler”den ziyade bir ana değerden söz edilebilir: *güzellik?*[203] Uç ibrahimî dinin de kabul ettiği gibi, Allah, insanı kendi suretinde *(imago dei), ah-sen-i takvîm* üzere yaratmıştı. “islâm, huy güzelliğidir” (Müttakî 2004: III/9) hadisinin de belirttiği gibi, dinin özünü oluşturan hukukun ve hukukun özünü oluşturan ahlakın gayesi, insanda bu *yaratılış (halk)* ile *huy (hulk)* güzelliğini bütünleştirmekti. Platonik “şiirsel adalet” deyiminin de anlattığı gibi, *adalet* gibi diğer ana değerler, *güzelliğin* türeviydi (Schwartz 1987). Ancak Eflatun’da olduğu gibi geleneksel

dünyada ve islâm'da çağdaş estetik kavramlarıyla "güzellik/çirkinlik" *(hüsn ü kubh)* olarak ifade edilen bu değerler, büyüsünü kaybeden modern dünyada etik "iyilik/kötülük" kavramlarıyla ifade edilir hale gelmiştir (Harris 1930).

203 *Hakikat* kavramının türediği ve aynı zamanda Cenab-ı Hakk'ın ismini oluşturan *Hakk,* 'âlem-i emr veya *makûlât (intelligible)* denen âlemde, *Hüsn* ise 'âlem-i halk veya *mahsûsat (sensible)* denen mevcut âlemde ana değerdir. Nitekim Arapçada iki harfi ortak ('h-s) *hüsn* ile *hiss* kelimeleri arasındaki iştikak da *mahsûsat*/duyular âlemi denen dünyamızda *hüsnün* ana değer olduğunu açıkça gösterir.

A. Güzel'den Yararlı'ya

Değerler meselesi, Hıristiyanlığın yanında evrenselleşme sürecinde *teodise* problemiyle karşı karşıya kalan islâm gibi dinlerin aydınlarının gündemine de farklı bir şekilde geldi. Fiiller, güzel veya çirkin olduğu için mi yasaklanmakta veya emredilmekte, yoksa tam tersine, yasaklandığı veya emredildiği için mi güzel ve çirkin olmaktadır?

Bu konuda islâm'da iki ehl-i sünnet mezhebi Eş'ariye ve Mâtü-rîdiye ile Mu'tezile olmak üzere başlıca üç taraf vardır. Mâtürîdiye, bu konuda karşıt kutupları teşkil eden Eş'ariye ile Mu'tezile arasında orta yolu temsil eder görünür. Allah'ın mutlak otoritesini esas alan Eş'ariye nezdinde *hüsn ü kubh*, emir ve yasaklar şeklindeki hükümlerin sonucudur; bir şey, bizzat değil, ancak ilâhî emir ve yasaklar üzerine güzel veya çirkin vasfını kazanır (izmirli 1981: 72, Tehânevî 1998: I/524—7). Bu yüzden ancak şâri'in hükmünü anlamaya araç olan akıl, mutlak alanına giren bu değerlerin mahiyetini belirleyemez. Metafiziksel alana ait olduğu için akılla kavranması mümkün olmayan bu iki temel ahlakî değer kategorisi, şâri' tarafından insanlara bildirilmiş, bunun dışında kalan talî değer ve hü-

kümlerin tayini ise, hayatta ortaya çıkacak durumları bu genel standartlara uygulayacak müçtehitlere bırakılmıştı (Sava Paşa 1996:

I/207).

Mu’tezile nezdinde ise tam aksine *hüsn ü kubh*, emir ve yasağın sebebidir, bir şey bizzat güzel veya çirkin olduğu için emredilir veya yasaklanır. Bunların güzelliğine hükmeden akıldır, dolayısıyla güzellik/çirkinlik değerleri şer’î öğreti olmaksızın doğrudan akılla da kavranabilir. Şeriat ise emredilen bazı şeylerde akla gizli, kapalı kalan güzelliği açığa vurarak daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu iki görüş arasında orta yolu temsil eden Mâtürîdiye için de Mu’tezile için olduğu gibi *hüsn ü kubh*, emir ve yasağın sebebidir, bir şey bizzat güzel veya çirkin olduğu için emredilir veya yasaklanır. Cenab-ı Hak, hikmet sahibi olarak haddizatında güzel olmayan bir şeyi emretmeyeceğinden bu değerler, akılla kavranabilir. Ancak Mâtürîdîliğin Mu’tezileden ayrıldığı nokta şudur ki, akıl, ancak şer’in bildirmesinden sonra hükümlerin arkasındaki değerleri kavrayabilir, dolayısıyla bunların güzellik veya çirkinliğine doğrudan hükme-demez; çünkü hükümleri koyan Cenab-ı Hak’tır; akıl, bunların âhirete uzanan sonuçlarını kestiremez (Bilmen 1967: I/55).

Abduh’un ilgili görüşlerini daha iyi anlamak için *hüsn ü kubh* kavramını biraz daha açmak gerekir. Hayatın karmaşıklığını daha tam yansıtmak için hukuk usulünde “güzel ve çirkin” fiiller *li-ayni-hî* (kendinden, *intrinsic)* ve *li-gayrihî* (dışından, *extrinsic)* olarak iki ana kategoriye ve bunlar da kendi içinde ikişer alt-kategoriye ayrılmıştır. Bu tür bir ayırım, eski çağlardan beri ahlak teorisinde yer alır (Picard 1939). Önce “kendinden güzel” fiiller “hakikaten ve hükmen güzel” olarak ikiye ayrılır. Örneğin Allah’a iman, dışından güzele hiç benzemeyen, hakikaten *kendinden* güzel bir fiildir. Diğeri, *dışından* güzele benzeyen, “hükmen kendinden güzel”dir. Örneğin, oruç, normalde insanı zorladığından dolayı çirkin göründüğü halde olumlu bir amaca yönelik olarak şâri’in hükmüyle *güzel* vasfını kazanmıştır. *Dışından* güzel de ikiye ayrılır. Sonuçları itibariyle güzel ve araçsal olarak güzel. Örneğin aslında olumsuz bir fiil olan gaza, insanları doğru yola getirmeye matuf olduğu için sonucu bakımından güzeldir. Abdest de namaz

gibi başka güzel bir fiile hizmet ettiği için araçsal olarak güzel ayılmıştır.[204]

204 Bilmen 1967: I/57. Benzer şekilde “kubh”un alt bölümleri hakkında, Sava Paşa 1996: I/210—1.

Batı’da dinî şüpheciliğin ürünü modern “metafiziksel/fiziksel” ayırımı, “ontoloji/epistemoloji” yanında “etik/estetik” olarak diğer bir disipliner bölünmeye de vücut verecekti. Alman filozof Alexan-der G. Baumgarten (1714—1762) sayesinde *güzelliğin* etikten estetik bir terime indirgenmesinin, Adam Smith (1723—1790) gibi iskoç ekonomi politikçileri sayesinde yararlığın ana değer haline gelişine denk gelmesi tesadüf değildi (Guyer 2002). Aynı şekilde Muhammed Abduh (1980: III/390) da pozitivistik ontolojik ayırım uyarınca Arapçada güzelliğin nüanslarını belirten *hüsn* ile *cemâl* kavramlarından birincisini, *etik* bir değer olarak *yararlık* anlamı yüklenecek *estetik* bir değer olarak ikincisinden ayırır.

Metafiziksel/fiziksel olarak yaptığı ontolojik ayırıma karşılık olarak dini, *uhrevî/dünyevî* olarak ikiye ayıran Abduh, âhirete tahsis ettiği “akâit-ibâdât”ı *vahyin*, dünyaya tahsis ettiği “muamelât-ukû-bât”ı ise *aklın* rehberliğine bırakır. Bu ayırımı ise *makûlât (intelli-gible)* ile *mahsûsat (sensible)* arasındaki geleneksel, Platonik ayırıma dayandırır. Geleneksel dünyagörüşüne göre bu, epistemolojik olduğu halde modernler için ontolojik bir ayırımı belirtir, bu yüzden onlar, rasyonalizmin geniş anlamınca epistemolojik bir fakülte olarak duyular yanında aklın da *mahsûsat* alanında işlerliğini kabul ederler. Abduh’a göre şeriat, realiteyi açıklamak üzere gelmiştir; o, bu yüzden güzeli *ihdas* değil, *teyit* eder. Mâtürîdîliğin öngördüğü gibi insan aklı, Allah’ın varlığı gibi nihaî hakikatlere tek başına ulaşmaya muktedirdir. Vahyin amacı, Eş’arî doktrinin öne sürdüğü gibi, eylemleri rasgele “güzel ve çirkin” olarak vasıflandırmak değil, fakat eylemlerden bazılarını *yararlık* ilkesince “güzel ve çirkin” ola-rak tanımlamak suretiyle eksik akla yardım etmektir.

Örneğin Allah’ı tanımanın şer’î öğretiye bağlı olması, insanın aklıyla Allah’ı tanımasını bizzat güzel olmaktan çıkarmaz, şer’î öğreti, sadece insan psikolojisinin ihtiyaç duyduğu ikna ve tatmini

sağlar (Abduh 1980: III/398). Abduh (1980: III/390—93)'a göre makûlat dünyasında Allah'a iman, latif ruhlar, beşerî nefislerin sıfatları gibi şeyler bizatihi güzeldir; diğer taraftan akıl noksanlığının çirkin olduğunu kim inkâr edebilir? Bu bakımdan vahyin taşıyıcısı peygamberler, özellikle teolojik ve eskatolojik hakikatleri bilmede insan aklına *yardımcılık işlevi* görür. Burada o, Mâtürîdî doktrin uyarınca peygamberleri akla *rehber* yerine *yardımcı (mu'în)* olarak tanımlar. Allah'ı tanıma ve âhiret hayatında insanları nelerin beklediğine ilişkin *gayb* âlemi yanında, ibadetle ilgili amellerin fayda yönünü de akıl tek başına bilemez. Namaz rekâtlarının sayısı, haccın bazı uygulamaları gibi ibadetlerin şekillerindeki fayda, ancak vahiyle bilinir; ona göre (Vurgular, BG).

O, böylece mutlak güzel ve çirkini öğretecek dinin alanını akâit ve ibadetlerle sınırlar, teolojik ve eskatolojik hususlarda dogmati-sizm ile agnostisizm karışımı bir tutum benimser. Buna karşılık fiziksel *mahsûsat* dünyasında güzel ve çirkini ayırt etmenin mümkün olduğunu söyleyerek nomotetik (yasa-koyucu) bir tutum benimser. Ona göre "(bireysel) zevkler değişse de eşyada güzellik ve çirkinlik vardır." Örneğin bir kadının güzelliğinin değerlendirilmesinde bireysel zevkler değişse de çiçeklerin renklerinin güzelliğinin kabulünde ihtilâf görülmez. Böylece o, fiziksel güzel ve çirkinin değerlendirilmesinde ortak akıl ve duyuyu merci olarak alarak Kantgil sübjektif evrenselcilik, yani zevkin normativitesi anlayışına yaklaşır (Chignell 2007). Eşyadaki güzelliğe ilişkin açıklamalarında güzel ile çirkin arasındaki temyize binaen Batılı bilim, teknoloji ve endüstrinin gelişerek bugünkü seviyesine ulaştığını belirten Abduh (1980: III/390), böylece Batılı insanın, tabiî hukuk gibi akıl ve duyularıyla keşfettiği değerler sayesinde ilerlediğini öngörür.

Abduh (1980: III/392—93, 396), duyu ve akıl ile algılanabilir fiziksel varlıklardaki güzelliğin *(cemal)* Arapçada *amel* denen ihtiyarî fiiller *(voluntary acts)* alanında da algılanabileceğini *(hüsn)* savunarak Kant gibi estetikten etiğe geçer. Ona göre ihtiyarî fiillerin bazılarının ya *bizzat* veya özel ve genel *sonuçları* bakımından *güzellik* ve *çirkinliği* söz konusudur. His ve akıl, vahye bağlı olmaksızın bu fiillerden güzel ve çirkin olanlarını ayırmaya muktedirdir. Ona göre çocukların ve hayvanların davranışlarında olduğu kadar, vahyin gelmediği insan topluluklarının gözlemi de bu tezi

doğrular. insanlardan akıl ve duyuları sağlam olanlar (yani filozoflar) vardır ki bu konuda doğruyu bulabilirler. Bunlar ittifak ederler ki halen olumsuz gibi görünse de güzel, faydası sürekli olan şeydir ve çirkin de, şu andaki tadı ne kadar büyük de olsa bir kişiye özgü veya onu ve onunla ilgili kişileri kapsayan düzenin bozulmasına yol açacak şeydir.

Bu ifadesinden anlaşılacağı gibi Abduh, fiillerin "güzel/çirkin" olarak değerlendirilmesinde başlıca iki ölçüt alır: Elem/haz ile fayda/zarar. Birinci ölçütte Abduh, David Hume gibi iskoç filozoflarının *zevkin (taste)* normativitesini tespitteki görgül psikolojik yaklaşımlarını benimser. Burada Augustine'in ünlü sorusu bakımından Kant ile Hume'un iki ayrı uca düştüğü görülebilir: Bir şey, zevk verdiği için mi güzeldir yoksa güzel olduğu için mi zevk verir? Bu sorunun Hume, birinci, Kant ise ikinci şıkkını benimser (Kulen-
kampff 1990: 102). Abduh (1980: III/392) da Hume'ın yararcı
anlayışını savunur.

ihtiyarî fiiller içinde bizzat güzel olanların yanında yol açtığı elemden dolayı çirkin olanlar ve sağladığı haz veya giderdiği elemden dolayı güzel olanlar vardır. Vurma ve yaralama gibi insana acı veren bütün ameller çirkin, acıkınca yemek, susayınca içmek gibi insana haz veren veya elemi gideren bütün eylemler de güzel kategorisine girer. Buna göre *güzel*, haz, *çirkin* de elem veren şey anlamına gelir. Diğer taraftan elem veya haz verici sonuçları itibariyle güzel ve çirkin olan fiiller de vardır. Örneğin yemek ve içmek, haddizatında insana haz veren güzel fiillerden olduğu halde aşırısı sağlığı bozduğu için çirkin sayılır. Keza çalışma veya savaş da aslında insana cefa verdiği halde hayatını kazanma veya öz savunmayı sağladığı için güzeldir.

insanların elem/haz algılamasınca yaptığı güzel/çirkin ayırımı, gelişmiş hayvanlarınkinden pek de farklı değildir. Ancak hayvandan farklı olarak fikir ve vicdan gibi fakülteler sayesinde insana "yarar/zarar" kriterine göre de güzel ile çirkini ayırt etme gücü verilmiştir: "ihtiyarî fiillerden sağladıkları fayda bakımından güzel ve yol açtıkları zarar bakımından çirkin olanlar vardır. En mükemmel yönlerinden birisi olarak alındığında bu anlamda güzel ile çirkin arasındaki temyiz, insana münhasırdır. Zira bazı eylemler haddizatında hoşa gitse de zararlı sonuçları itibariyle çirkin addedilir" (Ab-duh 1980: III/392).

Abduh (1980: III/393)’un güzelliği etikten estetik bir terime dönüştürmesinin sonucu, Batı’da olduğu gibi “güzellik/çirkinlik” terimlerinin yerini “iyilik/kötülük”ün almasıdır. Ona göre insan aklı sonuçları bakımından beşerî fiilleri bilerek “zararlı ile yararlı” arasında ayırım yaptı ve birincisini *şer,* ikincisini de *hayır* eylemi olarak adlandırdı. Bu ayırım, *fazilet ve reziletler* arasındaki ayırımın da kaynağını oluşturur. Filozoflar, entelektüel seviyelerindeki farklılıktan dolayı spekülasyon yoluyla farklı düzeylerde onları tanımladı. Onlar, medeniyetin kuruluş ve çözülüşünü, ulusların üstünlük ve aşağılığı, güç ya da zaafı kadar bu hayattaki beşeri mutluluk ve mutsuzluğu da bu değerlerde temellendirdi; bunu tanımlayan ve bu tanımda doğruya yaklaşanlar, aydın insanlar arasında az bir kesimi teşkil etse de. Ona göre bunlar, hiçbir din ve felsefe bilgininin *(millî* ve *filozof)* ihtilâf etmediği apriorik aklî ilkelerdendir. Görüldüğü gibi Abduh, burada isim vermeden Bentham ve Mill gibi filozofların yararcı teorisini dile getirir. O, muhtemelen XIX. asırda Arapçaya çevrilen iki filozofun eserlerini okumuştu.

B. “Yararlı”nın Çıkmazı

Avrupa’da rasyonalizm, romantisizm, empirisizm gibi ekoller, daha çok Fransa, Almanya ve ingiltere gibi ülkelerin kültürlerini yansıtıyordu. Ancak sekülerleşme denen yeni bir normativite arayışında bu ana paradigmalara özgü farklı teoriler arasında eklektisizm, daha doğrusu sentez arayışı da doğaldı. ilk bakışta Kantçılık ile yararcılık, “akıl” ve “fayda” gibi sübjektif ve objektif ölçütlere dayalı rakip ahlak anlayışlarını temsil ediyordu. Hâlbuki yakından incelendiğinde aralarında az-çok ortak bir zemin bulunabilirdi (Wilde 1894). Batı düşüncesinin kaynaklarına inmek için Fransızca ve ingilizce öğrenen Abduh da, özellikle Comte pozitivizminden derinden etkilenmişti (Kerr 1966: 138, Hourani 1993: 138). Ancak bu, daha çok geleneksel paradigmadan kopuşu sağlayan epistemo-lojik bir etkilenmeydi. iş, bu perspektifin sosyal-siyasal meselelere uygulanmasına gelince Abduh’un eklektik bir tutumla Comte’dan çok Spencer’ınki gibi pragmatik-yönelişli Anglo-Amerikan pozitivizminden etkilendiği görülebilirdi.

Yararcılığa kaysa da Abduh (1980: III/333—34, 391—96, 425)’un tutarlı bir ahlak görüşü geliştirebildiğini söylemek zordu. O, Sünnî paradigmaya aykırı bir yararcı tutumla “yararlı/zararlı”ya indirgediği “güzel/çirkin”in tayininde eklektik bir tutumla Kant gibi “bireysel ve ortak akıl ve duyu” yanında psikolojik süreçlere indirgeyerek akılla nihaî uyum halinde saydığı vicdanı da merci olarak alır. Bütün olarak bakıldığında onun birçok konuda olduğu gibi bu konudaki fikirlerinin de belli bir Batılı ekol kadar, Eş’ariye ve Mâtürîdi-ye gibi ortodoks ve Mu’tezile gibi heterodoks olanlar dâhil, herhangi bir geleneksel, islâmî ekole de uymadığı görülür.

Mu’tezile ile sözde yeni-Mu’tezile’yi temsil eden Mısır moder-nizmi arasında diğer temel teorik konularda olduğu gibi bu konuda da görülen farklılık, pozitivistik üç-hal yasası bakımından, *epistemoloji/ontoloji*

ayırımına tekabül eden, yaşadıkları çağın hâkim felsefeleri *rasyonalizm* ile *pozitivizmin* etkisiyle açıklanabilir. Mu'tezi-le, *tahsin/takbih* denen *hüsn ü kubh* değerlerinin metafiziksel temel-lendirmesine çalışırken, Mısır modernistleri, Batı'da olduğu gibi teo-ontolojik olarak değerlerin geçerlik alanlarını ayırıyor ve dünyevî alanda aşkın niteliğinden soyutlanan değerleri araçsallaştırı-yordu.

Diğer taraftan Abduh'un görüşü Mâtürîdîlikle de bağdaşmaz. Zira Mâtürîdiye, aklın şer'in bildirmesinden sonra hükümlerin arkasındaki değerleri kavrayabileceğini öngörür. Ancak bu konuda Abduh gibi ne dinî *(akâit-ibâdât)/dünyevî (muamelât-ukûbât)* alanlar ayırımı yapar, ne de güzel ve çirkinin değerlendirilmesinde *yararlığı* kriter alır. Abduh (1980: III/398—99)'a göre insan aklı, peygamberlerin bildirmesi üzerine inanç ve ibadetlere ilişkin emir ve yasakların güzel ve çirkin, daha doğrusu yararlı ve zararlı yönlerini kavrayabilir. Diğer taraftan o (1980: III/396), gene bildik kelime oyunlarıyla dünyevî alanda yararcı, aklî bir ahlakı savunur. Ona göre insan aklı tek başına sahibini bu dünyada mutluluğa ulaştıra-maz. Ancak onun buradaki kastı, sıradan insanların aklıdır. Zira hemen arkasından tarihin kayd ettiği bazı üstün insanlar, yani filozofların bu hükümden müstesna olduğunu ekler.

Abduh, bölümün sonunda pozitivizm çağına özgü bildik agnostik tavrını göstermekten geri durmaz. Ona göre, son olarak dinde güzellik ve çirkinliğini kavrayamadığımız emredilen ve yasaklanan eylemler vardır. Bu tür amellerin güzelliği, emredilmiş olmalarından, çirkinlikleri de yasaklanmış olmalarından kaynaklanır. Yani emredildikleri için güzel, yasaklandıkları için de çirkindirler. "Doğrusunu Allah bilir." Onun esas aklî, yararcı görüşünün arkasından dile getirdiği bu yuvarlak görüş, elbette ilkesel bir Eş'arî tutumu yansıtmaz.

Abduh'u islâm'daki geleneksel, "kendinden ve dışından güzel" ayırımından hareketle yararcı bir ahlak görüşüne sevk eden "kendinden ve dışından değerler," bugün belki de değerler konusunun en karmaşık yönü olarak tartışılmaktadır (Picard 1939, Harold 2005). Ancak kanaatimizce mesele, özünde basittir. Öncelikle John Dewey'in de dikkat çektiği gibi değerleme *(valuing)*, yani *güzelliğin* tespitiyle buna dayalı değerlendirmeyi *(evaluating)*, yani *güzelin* tespitini birbirinden ayırmak gerekir (Picard

1939: 257). Kant'ın öngördüğü ve Abduh (1980: III/390)'un da "(ferdî) zevkler değişse de eşyada güzellik ve çirkinlik vardır" sözüyle anlattığı gibi, *güzellik* değeri, mutlak olarak kullanıldığında *kendinden* ve *objektiftir.* Buna göre güzeli değerlendirmede aslında gene objektif olduğu halde sübjektif görünen *kendinden/dışından* ayırımı meydana çıkar.

Ancak vahyî veya felsefî, değerin metafiziksel araştırmasından ümidin kesildiği modern çağda haz veya yararlığın değerlerin tespitinde kriter olarak alınması sonucu "değerli" kadar "değer"in kendisi de "kendinden/dışından" ayırımına uğramıştır. Geleneksel dünyada olduğu gibi islâm'da da sadece "kendinden ve dışından güzel" ayırımı olduğu halde Abduh (1980: III/392-93, 396)'un ihtiyarî fiillerin "kendinden ve dışından güzellik ve çirkinlik"inden bahsetmesi, bunun içindir. Bu değişimin belki de en vahim sonucu hiyerarşik değer monizminin kaybolmasıdır. Bilinen insanlık tarihinde iki bin yıl boyunca siyasî teori *adalet* teması etrafında dönerken, modern dünyada XVI. yüzyıldan Machiavelli ve Hobbes'tan itibaren siyasî teoriyi *adalet* gibi tek bir değere dayandırma girişimleri başarısız kalmıştır (Deutsch 1970: 12). *Adaletin* ise zirve değer *güzelliğin* türevi olduğunu söylemiştik. Modern dünyadaki değer çoğulluğunun yol açtığı kriz, özellikle çevre tasavvurunda görülmektedir (Harold 2005: 93).

Mekanistik dünyagörüşüne dayalı bir "tabiî ekonomi" tasarlayan Adam Smith'in "görünmez el" kavramının sembolize ettiği gibi klasik ekonomi-politikçiler, bireysel çıkarların sınırsız takibi sayesinde nicel mutluluğa, refaha dayalı bir sosyal düzenin kendiliğinden oluşacağını öngörüyordu. Ancak E. Hobsbawm (1980: 288)'ın da ifade ettiği gibi yarar ve çıkar, Batı tarihinde yapıcıdan çok yıkıcı değerler olarak işlemişti: "(…) Yararcılık, bu gibi sebeplerden dolayı asla orta sınıfın liberal ideolojisini tekeline alamadı. "Bu akılcı mı, yararlı mı, en büyük sayının en büyük mutluluğuna katkıda bulunacak mı?"şeklindeki can alıcı soruları cevaplandırmaktan aciz yararcılık, geleneksel kurumları budayıp devirmek için amansız bir balta sağladı."

Namık Kemal (2005: 54, 55, 105, 106), tabiat kânunları ve tabiî hukuk konusunda olduğu gibi *hüsn ü kubh* değerlerinin kaynağı konusunda da Sünnî, Eş'arî paradigmaya bağlı kalır: "(Hukukun kaynağı) Bizim itikadımızca hâkim-i kudretin tabiat-i külliyede halk ettiği hüsn ve kubuh'tan ibarettir. (…) Bizde hüsn ü kubhu şeriat tayin eder. Ebnâ-yı

vatan arasında revâbıtın hüsn-i mücerrede muvafakatı ise yine vukuatın o mehakk-ı adalete tatbikiyle bilinir.” Ali Süavi de konuya temelde Kemal gibi yaklaşır (Çelik 1994: 593). Bu arada konuya seküleristik yaklaşan Yeni Osmanlılar grubunun aykırı üyesi ibrahim Şinasî (2005: 10) ise bir şiirinde *hüsn ü kubh*un aklın ışığıyla ayırt edildiğini dile getirir.

Yükselen Batı karşısında özgürlük arayışında yararcı bir islâm anlayışına kayan Mısırlı islâm modernistlerine karşılık genel olarak Osmanlı aydınları geleneksel islâmî, Eş’arî paradigmayı sürdürdü. Namık Kemal (2005: 54, 147, 219) için yararlığın, değer ölçütü haline gelmesi, insanın kendi kendisini inkâr demekti. Ona göre, umum veya çoğunluk iradesi, değerlerin tayininde değil, ancak korunmasında bir merci olabilir: “Umum veya ekseriyet, hakkı icada değil, fakat muhafazaya vasıtadır (…) Cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zannolunmasın ki, ekseriyet her neye mail olursa ve yahut her nede fayda görürse adalet ondadır. Âlemde gelmiş, ne kadar mahlûk var ise bir yere toplanarak en aciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsâl etmeksizin başından bir kıl koparmaya teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir adamın ifnaya kalkışması gibi bir zulm-i sarih olur ve bu iki fiilin arasında olan fark, fiillerinin kesret ve kılletinde değil, yalnız zulmün hıffet ve şiddetinde kalır.” O, ahlakî alan bir yana, bilimin bile teknik ürünleriyle sırf faydacı bir açıdan algılanmasına karşıdır: “ilmi vesile-i istifade etmek için istihsâle çalışanların hiç bir vakit malûmatça bir mevki-i imtiyaz ve kemale vasıl olduğu bilinmez”
(Namık Kemal 1326: 16-7).

Yeni İslâm

Buraya kadar Osmanlı düşünürleriyle mukayeseli olarak Mısır düşünürlerinin dinde nakil/akıl dengesini nasıl değiştirdiklerini, akıl, bilim ve değerler konusunda gelenekselden modern paradigmaya nasıl geçtiklerini

gördük. Şimdi de onların bu paradigma değişikliği ışığında bizzat islâm'ı ve kaynaklarını nasıl yeniden kavramsal-laştırdıklarını görelim.

Abduh'un islâm anlayışı, temelde iki isim, Cemâleddîn Afgânî ve Wilfrid S. Blunt tarafından etkilenmişti. Blunt (2002)'un kitabının temel tezi, beşerî aklın gereklerine uygun temel bir öğretisel yapıya dayalı olarak içtihat kapısının açılmasıyla islâm hukukunun çağdaş dünyanın şartlarına uyacak ve Avrupa ahlakının olumlu yönlerini özümseyecek şekilde yeniden yorumlanmasıydı. Blunt'ın, kitabında dile getirdiği görüşlerin büyük ölçüde Abduh'unkileri yansıttığı iddiası, Hourani (1993: 155)'nin de belirttiği gibi, bir noktaya kadar doğru kabul edilebilirdi. Aslında yansıtma iddiasına karşılık Blunt'un bizzat Abduh'un fikirleri arkasındaki ilham kaynağı olduğu söylenebilirdi. Zira Blunt'un islâm'ın reformuyla ilgili fikirlerinde, Katolik bir modernist tarafından Hıristiyanlık'ta reformu arayışının izdüşümünü görmek mümkündü. Blunt, Darwin okuyarak inancını kaybetmiş bir Katolikti, fakat hayatı boyunca inanabileceği bir "evrimci Hıristiyanlık"a olan özlemini korudu. ingiltere'de Katolik modernizmin lideri sayılan Cizvit rahip Geor-ge Tyrell (1861—1909) ile de ilişkisi olan Blunt, Strauss, Renan ve Tolstoy gibi yazarlar tarafından "gerçek isa" ile Paul ve Kilise'nin sunduğu "tarihî isa" arasında yapılan ayırımdan etkilenmişti.

Muhammed Abduh'a göre son vahiyden sonra yolunu bulabilmesi için insanın elinde iki kaynak (Kitap ve Sünnet) ile aklı vardır; dünya hayatının düzenlenmesi için bu ikisi yeterlidir. Din, "insan/Allah" *(akâit-ibâdât)* ve "insan/insan" *(muamelât-ukûbât)* olmak üzere temelde iki ilişki alanı hakkında hükümlerden oluşur. islâm, teolojik ve eskatolojik alanda varlığın nihaî soruları hakkında temel bazı inançlar ile insan davranışına ilişkin genel bazı ahlakî prensipler içeren basit bir öğretisel yapıya sahiptir. Kur'ân ve Sünnet, inanç ve ibadetler hususunda özgül hükümler koyarken, beşerî ilişkiler alanında, özel ve kamu hukukuna dair sadece genel prensipler getirmiş, bunların içtihat yoluyla hayatın tüm durumlarına uygulanmasını ise insan aklına bırakmıştır (Hallaq 2002: 217, Hourani 1993: 147—8).

Abduh tarafından saf islâm'a dönüş çağrısı, doğal olarak fıkhın dayandığı kaynakların reddîni gerektirecekti. Fıkıh usûlünde fakih-lerin hüküm çıkaracağı dört kaynak kabul edilmiştir: Kitabullâh, Sünnet-i Nebeviye, icmâ-yı Ümmet, Kıyâs-ı Fukahâ. islâm âlimlerinin ittifakıyla içtihadın

üçüncü kaynağı sayılan, çağdaş müçte-hitlerin şer'î bir hüküm üzerinde ittifakı anlamına gelen icmâ-yı Ümmet, Roma hukukundaki *communis opinio doctoruma* tekabül ediyordu. Bunun yerine Abduh, evrensel akla dayalı kamuoyunu kabul eder. Ona göre icmâ', belli bir nesildeki tüm Müslüman topluluğun mutabakatı anlamına gelir (Kerr 1966: 143—45, Hasan
2003: 242—48).

Mısır modernistlerinin islâm ve islâm'ın iki temel kaynağı Kur' ân ve Hadis anlayışları, XIX. yüzyılda daha sonra Protestan, Cizvit ve Yahudi oryantalistler tarafından islâm'a yöneltilen Hıristiyanlığı eleştiri tarzı tarafından belirlendi. Geiger'den Muir ve Lammens'e, Margoliouth'dan Wellhausen'e genelde Strauss ve Renan çizgisinde filolojik, yüksek eleştiriyle "tarihî Isa"ya karşılık "tarihî Muhammed" imajı yaratmayı amaçlayan oryantalistlerin esas hedefi, islâm' ın Yahudi ve Hıristiyan dininin yoz bir kopyası olduğunu göstermekti. Bu arada Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm olmak üzere üç dinin de peygamberini ve kökenlerini sorgulayan Abraham Geiger (1810—1874) ve Julius Wellhausen (1844—1918) gibi teologlar çıktı.

Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın şahsında ilk dönem islâm tarihi üzerine yoğunlaşan bu eserlere karşılık daha sonra Alois Sprenger (1813—1893)'in 1856'da hadisleri sorgulayan makaleleri ve Theodor Nöldeke (1836—1930)'nin 1860'da çıkardığı *Kur' ân Tarihi* adlı eseriyle oryantalist ilgi, doğrudan islâm'ın kaynakları Kur'ân ve Sünnet'e yöneldi. Ignaz Goldziher (1850—1921) ve daha sonra Joseph Schacht (1902—1969), onların açtığı bu çığırda ilerlediler. Goldziher gibi oryantalistler, Tevrat ve incil'den farklı olarak metinsel otantisite şüphesinden uzak olan Kur'ân ve özellikle Sün-net'i, Sprenger ve Nöldeke'nin açtığı çığırda filolojik hermenötik metodunu uygulayarak türevselleştirmeye ve çürütmeye çalıştılar.

Bu çabanın özellikle Sünnet'e yönelmesi tesadüf değildi. Önceki semavî kitaplardan farklı olarak Kur'ân, bir kez yerine, sosyal olayların akışına paralel olarak yirmi üç senede indiği için vahyin alıcısı Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünneti ile bütünleşmişti. O 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "yürüyen Kur'ân"dı; Kur' ân'da kısaca bildirilen dinin

hükümleri Sünnet ile açılarak norma dönüşmüştü. Bu bakımdan hadisi dinî ilimlerin temeli sayan Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1992: 20), onu, Kur'ân gibi, hatta daha fazlası olarak nitelendirir. Bu tespit, "bana Kitap ile birlikte benzeri verildi" hadis-i şerifine dayanır (Müttakî 2004: I/100). Kur'ân ile Sünnet tabir caizse "et ile tırnak" gibi birbirlerine bağlı olduklarından hadislerin çürütülmesi otomatik olarak Kur'ân'ı da çürütecek, Sünnet ortadan kalktıktan sonra, deyim yerindeyse Kur'ân da muallâk kalacaktı. Şeriatın normunu oluşturan sünnetin reddi, tâ dinin reddi anlamına geldiği için, hadislere yıkıcı eleştiriler yönelten Reşîd Rıza ve diğer modernistlerin Goldziher'in takdirlerini kazanması (Adams 1968: 180) düşündürücüydü.

Klasik dönemde islâm âlimleri ilâhî koruma altına alınmış Kur' ân'ın zaptı kadar sofistike bir eleştiri metoduyla hadisleri sıhhat derecelerine göre tasnif için olağanüstü bir gayret göstermişlerdi. Sadece bir râvinin ve dolayısıyla hadisin kalitesinin tespiti için Bu-hârî'nin çektiği zahmet, efsane gibi anlatılmıştır. Böylece *muhaddis* denen islâm âlimlerinin uydurmadan zayıf ve mütevatire kadar bütün hadisleri tasnifiyle metinsel hadis eleştirisi devri kapanmış ve çalışmalar, hadislerin içerik analizi ve telif tarzı üzerine yoğunlaşmıştı. Goldziher de bu yüzden hadislerin metinsel sağlamlığını sağlayan *senedinden* çok hermenötik yaklaşımla *metinlerini* eleştiriye yönelir. Ona göre mevcut hadislerin neredeyse tamamı, Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve ashabının orijinal sözlerinden çok, *tâbı'în ve tebe-i tâbi"în* denen, ikinci ve üçüncü Müslüman nesil arasındaki dinî mücadeleleri yansıtır. Onlar kendi tezlerini meşrûlaştırmak için Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve ashabının fiilî pratiğini normatif kılıfına sokmuşlardır (Fazlur Rahman 1979: 44). Hadislerin metinsel sağlamlığını sağlayan *rical* (raviler) hakkında muhaddislerce belirlenen eleştiri ölçütlerini bir kenara iten Goldziher, kendi bakış açısına göre değil iki sahîh Bu-hârî ve Müslim'deki mütevatir hadisleri bile reddetmekten çekinmez.

Mısır modernistleri de oryantalistleri izleyerek sünneti bilkuvve redde yöneldi. Fıkıhta hükümlerin dayandığı asıl kaynak, klasik dönemde titizlikle derlenen sahîh hadislerdi. Sahabe ve izleyen iki nesilden yalan üzerine ittifakları imkânsız sayıda çok insan tarafından rivâyet edilen az sayıdaki *mütevâtir* hadis dışında sahîh hadislerin çoğu, tevâtür mertebesine

ulaşamayan *âhâd* hadisler kategorisinde yer alıyordu. Ancak Abduh'un getirdiği yeni tanımla sahîh hadislerin neredeyse tamamı hükümsüz kaldı. Ona göre ancak üç temel vasfı haiz hadisler sahîh sayılabilirdi. Birincisi, hadislerin *mütevatir,* ikincisi, *pozitif* (duyularla çelişmeyen) ve üçüncüsü de *ahkâmla* ilgili olması (Abduh 1980: III/427—438, Hatiboğlu 2010, Siddiqi 1982: 67, Adams 1976b, Brown 1996: 37). Bazı muhad-dislerin tespitine göre mütevâtir hadislerin sayısı ancak 180 kadar idi. Abduh'un diğer iki şartı da uygulandığı takdirde ortada sahîh hadis ve dolayısıyla bunların dayandığı din kalmıyordu. Diğer taraftan Fahr-ı Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın nübüvvet misyonunun gerektirdiği *ismet* (yanılmazlık) vasfını, ilâhî mesajın tebliği süreciyle sınırlandıran Abduh, bunun dışında onu, beşerî hata ve kusurlara açık bir figür olarak alıyordu.

Reşîd Rıza, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da üstadı Abduh'un görüşünü tafsil işini üstlendi. Ona göre hadislerin geçerliği, üstadını izleyerek yaptığı "dinî ve dünyevî", "ibadetler ve hukuk" kategorilerine göre değişiyordu. Sahîh hadislerin geçerliği, sırf dinî işlerde, yani akâit ve ibadetler alanında idi. Ancak idare (siyaset) ve yargı (kaza), yani özel ve kamu hukuku *(muamelât* ve *ukûbât)* alanının "kamu yararı" ilkesince düzenlenmesi, ülü'l-emrin yetki alanına giriyordu (Kerr 1966: 189—91, 199). Rıza (1996: 301), bu alanlara ilişkin sahîh hadisleri, ancak kamu yararına uygun olduğu takdirde bağlayıcı sayıyor, aksi takdirde onları Kur'ân ve pratik Sünnet tarafından ortaya koyulan genel prensipler ile çelişen, zannî görüşler olarak kabul ediyordu. Ona göre bu prensipler, bu hadislerden önce geliyordu (Adams 1968: 191). Bu itibarla hatta o, Kur'ân'dan sonra en muteber kaynak kabul edilen Sahîh-i Buhari'deki bazı hadislerin sıhhat ve geçerliğine bile itiraz ediyordu (Al-Azmeh 1996: 414—8). Asırlar önce bizzat Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın bir hadisinde modernistlerin bu tavırlarının tasvirini bulmak irkilticiydi.[205]

205 "Dikkat edin! Bana Kitap ile birlikte benzeri verildi. Dikkat edin! Tok bir adamın koltuğuna kurulup şöyle ahkâm keseceği günler uzakta değildir: Size düşen bu Kur'ân'dır ki onda helal namına bulduğunuz şeyi helal sayın ve haram namına bulduğunuz şeyi de haram sayın…" (Müttakî 2004: I/100).

Bu konuda yeni-modernizmin önde gelen ismi Fazlur Rahman (1995: 69—84; 1979: 44—49)'ın görüşüne de değinmek uygun olur. O, *islam* adlı kitabında Goldziher'in hadis konusundaki görüşlerini eleştirirken gelenekten ayrılır. Onun bu konuda Goldziher'e eleştiri olarak dile getirdiği görüşlerini üç noktada özetleyebiliriz. Öncelikle o, sünneti Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma ait özel, Nebevî Sünnet ile onun izinden giden cemaatin pratiğini kapsayan genel, Yaşayan Sünnet olarak ikiye ayırır. "Ehl-i sünnet ve cemaat" deyiminin delâletince birincisini büyük harfle *Sünnet,* ikincisini ise küçük harfle *sünnet* olarak ayırabiliriz. *Birincisi,* Fazlur Rahman'a göre *sünnet,* genelde *hadis* kavramıyla anlatılan Fahr-ı Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma ait *söz* kadar *amelleri* de kapsar. *ikincisi,* bu bakımdan Goldziher'in zannettiği gibi, *sünnet* ile *hadis* veya *fiilî* ile *normatif* çelişmez. *Üçüncüsü,* Fazlur Rahman'a göre -Luther'in "lafız/ruh" ayırımınca- Goldziher'in sonraki nesiller tarafından uydurulduğunu iddia ettiği hadisler, *lâfzen* değilse de *mânen* Fahr-ı Âlem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma aittir.

O, böylece açıkça hadislerin lâfzen Fahr-ı Kâinat 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma aidiyetini reddederek islâmî doktrinden sapar. Hadislerin lâfzen Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma aidiyetini reddeden o ve oryantalistler, "bana cevâmi'ul-kelim (sözlerin özlüleri) verildi" (Müttakî 2004: XI/199) hadisini görmezlikten gelirler. Fazlur Rahman'ın bu radikal tezinin amacı, "yaşayan sünnet"in "nebevî sünnet"e uydurulması, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnetinin çağdaş şartlara göre yeniden formülasyonudur.

Ona göre bunun adı "hadis uydurma" değil, "yeniden formülasyon" dur.

Oryantalistlerin ve islâm modernistlerin buluştuğu bu yıkıcı sünnet eleştirisine karşı islâm dünyası sessiz kalmamıştır. Özellikle ünlü âlim Muhammed Ebû Zehra'nın "XIV. hicri asrın müced-did"i olarak tanıttığı Türk âlim M. Zâhid Kevserî (2008: 11), XX. yüzyılda sünnet müdafaasında başı çekmiştir. ittihat ve Terakkî iktidarından sonra siyasî ortamın ısınmasından dolayı 1922 yılında Türkiye'den Mısır'a göçmek zorunda kalan Kevserî (1879—1952), aynı kaderi paylaştığı yakın arkadaşı Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile birlikte verdikleri Arapça eserlerle çağdaş

islâm dünyasında mo-dernizmin eleştirisi ve sünnetin savunmasında başı çekmişlerdir. Bir taraftan pek çok klasik Arapça eserin eleştirel yayını, diğer taraftan hadis ve fıkıh alanlarındaki eleştirel ve analitik çalışmalarıyla Kevserî, Ebû Zehra'nın da vurguladığı gibi islâmî ilimlerin yenilenmesine büyük katkıda bulunmuştur.[206] Onun yanında çağımızda M. Zekeriya Kandehlevî, Mustafa Sibaî, M. Mustafa A'zamî, Fuat Sezgin, Nabia Abbott gibi araştırmacılar, sünnet hakkındaki modern şüpheciliğe karşı başarılı çalışmalar yapmışlardır.

206 Aynı zamanda sayısız talebe yetiştiren Kevseri'nin Kahire'de bulunduğu sırada Goldziher gibi oryantalistler de kendisinden yararlanmıştır (Aktaran, Yılmaz 1996: 50).

Bu şekilde modernistler tarafından dört şer'î kaynaktan icmâ ve Sünnet'in reddînden sonra geriye ana kaynak olarak Kur'ân kalacaktı. Oryantalistlerin amacı da zaten buydu. Örneğin William Muir'e göre Kur'ân, islâm'ın kökeni ve kurucusunun kariyeri hakkında yegâne güvenilir kaynağı oluşturur (Brown 1996: 35). Çağımızda dinin esas kaynağı Sünnetin reddi anlamına gelen "Kur'ân'a dönüş" (Siddiqi 1982: 41) sloganının, Kur'ân'ın tarihselliği fikrinin ve bilimsel ve entelektüel tefsiri eğiliminin öncüsü Afgânî idi. O, bu konudaki ilhamını da Luther'den alıyordu (Mağribî 1948: 96—
100).

Luther'e göre Kilise'nin akideleri, yorumu, Kitabı anlaşılır kılacağına bizzat onun yerini almıştı. *Sola scriptura* (yalnızca Kitap) sloganından hareket eden Luther'in amacı, müminler ile Allah arasına giren Kilise ve ruhbanın otoritesi yerine doğrudan incil'in otoritesini kaim kılmaktı (Chau 1995). Şu halde *yalnızca Kitap* sloganı aslında dinde *imam* işlevi gören peygamber, halife ve ulemânın otoritesini, Sünnet ve sünneti reddetmenin stratejisiydi. Bunu en açık, Reşîd Rıza'nın *el-Menâr*'ın ilk sayısında yayınlanacak başyazısında derginin amaçları arasında imamet hakkını zikretmesine itiraz ederken Muhammed Abduh (1980: I/734) dile getirir: "Muhakkak bugün Müslümanlar için Kur'ân'dan başka imam yoktur. Şu anda imamet hakkında söz, zararından korkulan ve faydası umulmayan bir fitne vesilesidir."[207]

207 Abduh, talebesinden bu hususu, derginin amaçları arasından çıkarmasını istemiş ve Rıza da buna uyarak çıkarmıştır.

Şî'îlik, zaten Hz. Ali dışındaki Ebubekir, Osman ve Ömer gibi diğer halifelerin rivâyetlerine dayandığı için, dinî hükümlerin dayanağını oluşturan Kütüb-i Sitte (Altı Kitab) denen altı temel hadis kitabını reddediyordu (Momen 1987: 173). Afgânî, "Kur'ân'a dönüş" çağrısıyla Şî'îlerin kabul ettiği hadis kaynaklarını bile reddetti. Abdülkadir Mağribî (1948: 96—100), Afgânî'nin dinî hareketinin, sadece Kur'ân'a dönerek serbest ve doğru bir şekilde anlamaya dayandığını söyler. islâm tarihi boyunca Müslümanlar, -fıkıh mezheplerine bağlanarak- Kur'ân'ın emirlerine karşı gelmişlerdir, Afgânî'ye göre (Mahzûmî 1980: 149). Ona göre Müslümanlara dünya ve âhiret saadetinin sırlarını sağlayacak sonsuz bir deniz olan Kur'ân, modern bilim ve teknolojiyle olduğu kadar siyasî ve iktisadî teoriyle de uyumludur. Görünüşte bir uyumsuzluk çıktığı takdirde yapılması gereken, Şî'î gelenekte önemli bir yer tutan, Kur'ân âyetlerinin teviline, yani bâtınî yorumuna başvurmaktır.

Afgânî'nin başlattığı Kur'ân'ı tarihî okuyuş çığırını (Mahzûmî 1980: 145) müridi Abduh (1980: I/589) daha ileri götürecekti: "Kur'ân'ı okumaya ve emir ve yasaklarını, uyarılarını anlamaya devam et, tıpkı vahiy zamanında mümin ve kâfirlerin önünde okunu-yormuş gibi" (Al-Azmeh 1996: 403). Böylece Mısır modernistleri, "şimdi ve burası" esprisine dayalı sekülerizmin ürünü "tarihsellik/ evrensellik" gerilimini islâm ve Kur'ân'a yansıttılar. Tarihsellik, "Kur'ân'ın içerdiği anlatı ve hükümlerin atıf yaptığı zaman ve mekâna bağlılığı, tarihî geçerliği" olarak tanımlanabilirdi. Bu tezin başlıca dayanağı, Kur'ân'ın önceki kutsal kitaplardan farklı olarak yirmi üç senede olayların akışına paralel olarak inmesidir. Oysa bu tedricî vahyin sebebi, evrensel ile tikel, mutlak ile izafî, ideal ile reel arasında optimal dengeyi kurarak evrenselliği getirmekti.

Literal olarak alındığında tarihî görünen, Kur'ân'da anlatılan, Hz. Yusuf hakkındaki gibi kıssalardı; ancak amaç, bu tarihî anlatılardan evrensel dersler çıkarmaktı. Keza Kur'ân'daki hükümler de vücut buldukları tikel bağlamların ötesinde evrensel geçerliğe sahipti. Ancak Mısır modernistleri bunu tam tersine çevirdiler. Ab-duh ve Rıza, ahlakî konulara ilişkin Kur'ân âyetlerini evrensel olarak alırken, çağdaş realiteye uymayan hüküm ile ilgili

âyetleri tarihsel veya bağlayıcı, talimî *(prescriptive)* olmaktan çok genel, irşadî *(guiding)* âyetler olarak aldılar (Siddiqi 1982: 41, Al-Azmeh 1996: 418—22). Bu, Kur'ân'ın tarihselliği iddiası, XX. asırda Abduh'un izinden giden Fazlur Rahman gibi Pakistanlı ve günümüzde Ankara ilahiyat Fakültesi çevresindeki Türk teologlar tarafından da savunulmuştur (Körner 2005).

Yeni Hukuk

Böylece Mısırlı modernistler tarafından dört şer'î kaynaktan icmâ ile Sünnetle birlikte geleneksel fıkıh pratiği *(fürû-ı fıkıh),* fiilen iptal edildikten sonra geriye Kur'ân'dan *maslahat* ilkesince çağdaş dünyaya uygun hükümleri çıkarmak için içtihat konusu *kıyas* kalıyordu. Afgânî ve Abduh, içtihat kapısının fiilen kapandığını öngören ümmetin icmâsına meydan okudular. Glaudell (1996)'in incelemesi, sünnî islâm'da *içtihat* kapısının kapanmasına karşı çıkan Afgânî'nin vizyonunun, *içtihat* kapısının daima açık olduğu Şî'îlik-ten kaynaklandığını açıkça gösterir. Afgânî'ye göre eğer dört mezhep imamı bugün yaşasaydı, çağdaş bilimlere ve zamanın ihtiyaçlarına göre *içtihat* yapmaya devam ederlerdi. Onların çıkardıkları hükümler, Kitap ve sünnetten çıkarılabilecek hükümlerin yanında denizden bir damlaya benzer (Mahzûmî 1980: 165—208). Abduh (1980: III/286) ise, en yüksek kapasitedeki âlimler bir yana, asgarî entelektüel vasıflara sahip her Müslüman'da doğrudan Kitap ve Sünnet'ten dinin hükümlerini çıkarma yetkisi görür.

Çağdaş islâm dünyasının en tartışmalı konusu *içtihat* hakkında bir kanaate varmak için öncelikle Sava Paşa'nın yaptığı gibi, terimin dar ve geniş anlamlarını ayırt etmek gerekir.[208] islâm dünyasında dar, sistematik anlamda *içtihat* kapısı hükmen açık, ancak fiilen kapalıydı (Hallaq 1984).

Bunun *birinci* ve *asıl* sebebi, şeriatın dünyayı ebediyen sürdürecek fıkha dönüştürülmesinden sonra sistematik bir içtihada ihtiyacın kalmamasıydı. *ikincisi*, zamanla bir taraftan ilimlerin nicel artışı ve diğer taraftan ahlakî ve entelektüel kalitedeki düşüşten dolayı belli bir tarihten sonra *kıyas-içtihat* seviyesine çıkabilecek âlimlerin kalmamasıydı.

208 *İçtihat:* Dar anlamda, islâm'ın iki ana kaynağı Kitap ve Sünnet'in açık birhüküm getirmediği meseleler hakkında, dört mezhep imamının yaptığı gibisistematik hüküm çıkarma, istinbat işlemini ifade eder. *Mecelle*'nin "mevrid-inasda ictihada mesağ yoktur" kaidesi, *kıyas* da denen bu teknik anlamda içtihadı ifade eder. Bu anlamda içtihadın, X. asırdan sonra son bulduğu, butarihten sonra içtihat kapısının hükmen açık olsa da fiilen kapandığı kabuledilmiştir. Genelde *iftâ* denen geniş anlamda *içtihat* ise, geleneksel fıkıh pratiği ve teorisi çerçevesinde yeni meselelere çözüm bulmaya yönelik tüm entelektüel gayretleri kapsar (Sava Paşa 1955: I/114—115, II/16).

Meşrûiyet, amelin öğretiye, "olan"ın "olmalı"ya uygunluğu anlamına gelir. Bu bakımdan şer'î hükümler, *olana* karşılık vermek kadar aynı zamanda onu *olmalı* istikametinde dönüştürerek ideal ile reel, ilâhî ile beşerî arasında optimal bir denge kurmaya yöneldi; klasik dönemde dört mezhebin kurumsallaşmasıyla bu optimal denge kuruldu. Zamanla toplumsal değişmeyle hükme bağlanacak yeni problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdı. *Mecelle*'nin başında derlenen küllî kaideler arasında Abduh (1980: I/355) gibi moder-nistlerin şeriatı seküler açıdan yeniden yorumlama girişimine dayanak aldıkları bir ilke vardır: "Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz."

Oysa bu kaide tarafından kasd edilen, zamanla değişime açık hükümler, Kitap ve Sünnet gibi ana dinî metinlerle düzenlenmemiş, örf ve âdete dayalı ayrıntı kabilinden hükümlerdir;[209] Namık Kemal (2005: 40)'in de vurguladığı gibi: "islâm âlimlerinin tayin ettikleri teşrî' usulüne (…) göre, zamanın değişmesiyle değişen ve durumun bazı gereklerine uydurulan meseleler, tamamıyla ikincil ve istisnaî hükümlerden"dir. islâm'da fıkıh âlimlerinin *içtihat* yoluyla yaptıkları yasama, toplumun düzen ve gelişimini bir üstün otoritenin düzenli himâyesi altında bulundurmak için, ilâhî adalet

hükümlerini insan kapasitesinin yettiği oranda nakil ve akıldan çıkararak tedvin etmekten ibarettir (Tansel 1967: IV/647).

209 Örneğin, vaktiyle iyi insanlar çoğunlukta bulunduğundan şahitlerin ayrıcatezkiyelerine gerek görülmemişti. Ancak iki imam zamanında insanların halleri değiştiğinden şahitlerin açıkça ve gizlice tezkiyelerinin gerekliliği görüşüne varılmıştı (Bilmen 1967: I/199, 267, ayrıca, Kevserî 2008: 77, 81).

Bu bakımdan klasik fıkıhta hükme bağlanmayan yeni problemler karşısında yapılacak şey, öncelikle usûl-i fıkıh bakımından *bid'at* ölçütüyle sorgulanacak problemin kabulünden sonra mevcut fıkıh külliyatı içinde geniş anlamda *içtihatl*a çözüm bulmaktır. Mevcut dört mezhebin içerdiği metot, kaide ve hükümlerin tüm zaman ve mekânların ihtiyacını karşılamaya yeterli olduğunu belirten Sava Paşa (1996: I/110—115) ve islâm âlimleri, ancak geniş, bu mevcut birikimin etkin kullanımı, *iftâ* anlamında içtihadı savunuyordu. Örneğin Osmanlı tarihinde de Şeyh Ebu'l-Vefâ, Hoca-zâde Mus-lihuddîn ve Ebus-Suud gibi yüksek seviyede âlimler bu geniş anlamda içtihatta bulunmuşlardı. Fakat bu konuda dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır. *Birincisi* onlar, yalnızca geleneksel fıkıh tarafından hükme bağlanmayan bazı yeni, münferit meselelerde *içtihat* yapmışlardı. *İkincisi,* namazda besmelenin açıktan okunması gibi ibadetlere dair bazı meselelerde yaptıkları bireysel *içtihatları* kamusallaştırmamışlardı.

Şu halde sistematik içtihat kapısının fiilen kapanmasının birincil sebebi, kıyas yapabilecek âlimler neslinin tükenmesinden çok buna aslî ihtiyacın kalmamasıydı. Bu yüzden radikal bir yaklaşımla fıkhı yeniden formüle etme tutumunun kabul edilemezliğini vurgulayan Sava Paşa, dinde reform, bid'at ve ihtilal anlamına gelen bu eğilimlere karşı içtihat kapısının ebediyen kapalı olduğunu belirtir. Bu anlamda içtihat kapısının kapanmasını, islâm âlimlerin-deki istikrar ve sürekliliği öngören sünnet bilincine bağlayan Paşa, yeterli içtihat kapasitelerine karşılık mevcut mezheplere bağlılıklarını sürdüren Gazâlî ile Sadru'ş-Şeri'a'nın tutumlarını buna örnek verir.[210] Onlar, *fürû'-ı fıkha* yönelerek bizzat hükümlerin yeterliğini sorgulamak yerine *usûl-i fıkıh*'a yönelerek hükümlerin atıf

yaptığı beşerî pratiğin, hükümlerin arkasında yatan ana değer *hüsn*e uygun olup olmadığını *ahlaken* sorgulamışlardı. Zira fıkhî hükümlerin yeterliği, izafîydi; mesele, Weber'in *değer-akliyeti* dediği *hüsn* ana değerine dayalı *meşrûiyet* açısından hükümlerin "ne"ye ve "niçin" yeterli olup olmadığının *ahlaken* sorgulanmasıydı.

210 Sava Paşa 1955: I/110—115. Ayrıca bu konuda, Hallaq 2002: 143—6.

A. Maslahattan Yararlığa

Muhammed Abduh gibi islâm modernistlerinin islâm'ı yararcı bakımdan yeniden yorumlamaları sürecinin birinci aşaması, yukarıda nisbeten geniş bir şekilde gördüğümüz gibi, Batı'daki duruma benzer şekilde geleneksel ana değer *güzelliğin* estetik, pozitif bir değere dönüştürülmesiyle *güzelin yararlıya* indirgenmesiydi. Yararcı islâm yorumunun ikinci aşaması ise geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavram olan *maslahata* merkezî bir değer olarak *yararlık* anlamı yüklemekti. Bunun tespiti ise *fıkıh usûlü* denen islâm hukuk metodolojisine ilişkin daha teknik bir tartışmaya girilmesini gerektirir.

Muhammed Abduh (1980: I/309—15), Montesquieu'ya uyarak kânunların milletlere göre değişiklik gösterdiği gibi, kânunların gözeteceği şahsî maslahatlar ve umumî menfaatlerin de milletlere göre değiştiğini savunur. O ve takipçileri, böylece *maslahat* gibi geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavramı, anlamını modern-leştirerek *yararlığa* dönüştürerek merkeze geçirir. Böylece bir uçtan bir uca, Mısır modernistleri ve fundamentalistlerinin geçmişte veya gelecekte aradıkları "ideal islâm" tamamıyla "reel Islâm"a, bir *külte* dönüşecekti. Batı'daki gibi *reformasyon* anlamını kazanan *içtihat* ile dinin gövdesini oluşturan fıkhın radikal revizyonuna giden yol açılacaktı. Oyle ki bu girişim, Abduh (1980: III/195)

tarafından namaz gibi ibadetlerin şekillerinin bile gözden geçirilmesi gibi keyfî yorumlara kadar varacaktı.

Fıkhı çağdaş dünyaya uyarlamak için yapılacak *içtihat*, Abduh'a göre iki prensibe dayanıyordu; *maslahat* ve *telfik. Maslahat*, Mısır modernistlerinin benimsediği dinî yararcılığın köşe-taşı kavramdı. Usûl-i fıkıhta dört kaynak dışında kıyasın uzantısı kılavuz ilkelerden sayılan *maslahat (benefit)*, özellikle Malikî fakihler tarafından geliştirilmiştir. Bu ilke, Allah'ın vahiyden amacının insanların maslahatını, onlar için iyiliğe vesile olan durumları gözetmek olduğu varsayımıyla hukukçuların naslardan hüküm çıkarırken bu amaca en iyi hizmet edecek yorumu seçmesini öngörür. Reşîd Rıza (1986: 236)'nın da takdir ettiği Şâh Veliyyullâh Dihlevî (1992: I/39), ünlü eseri *Huccetullâhi'l-Bâliğa'nın* telif gerekçelerinden birinin, sahîh hadislerin şer'î maslahatlara uygunluğunu göstermek olduğunu belirtir. Malikîler gibi fakihlerden bir grup, bir hadisin her yönden kıyasa aykırı olması durumunda reddedilebileceğini sanmışlardır. Reşîd Rıza (1986: 285, 298) da sahîh hadisin mutlak anlamda kıyasa üstünlüğünü savunur. Ancak konunun teknik detaylarına girildiğinde onun gibi modernistlerin düştükleri vahim çelişkiler açıkça görülür.

Birincisi, Şâtıbî ve Dihlevî gibi âlimlerin bahsettiği *maslahat,* Mısır modernistlerinin kasd ettiği gibi, sadece beşerî ilişkiler alanında geçerli modern bir *yararlık* ilkesi anlamına gelmez. ilk önce Gazâlî tarafından tanımlandıktan sonra Şâtıbî tarafından geliştirilen "şeriatın maksatları", fertlerin beş temel emniyetini içerir: can, mal, akıl, din ve nesil emniyeti (Hallaq 2002: 112). Reşîd Rıza (1996: 232—3), bunları Avrupa kökenli tabiî haklara benzer "dinin genel prensipleri" olarak sunar. Böylece şeriatın maksatları "hayatın ve malın korunması ve adaletin lüzumu, edep, dürüstlük, hilenin gayr-i meşrûluğu" gibi fazilet ahlakının bazı genel düsturlarına indirgeniyordu. Ancak modernistler, bu genel düsturların dünya toplumlarının çoğunda bulunan emsallerinden hangi yönlerden ayrıldığı, fıkıh tarafından özgül olarak nasıl tanımlandığı sorusunu karşılıksız bırakıyorlardı (Ibrahim 2004; 2007, Al-Azmeh 1996: 409—13).

Onlara göre maslahat, sosyal ahlakın genel düsturlarından hükümler çıkarmaya yarayan temel bir ilkeydi. Allah, sadece böyle genel prensipler vaz' ederek bunların sosyal hayatın özgül problemlerine uygulanmasını insan aklına bırakmıştır. Bu problemler değiştiği için uygulama da

değişmelidir ki bu konuda herhangi bir zamandaki kılavuz kural, o zamanki insanlığın genel refahıdır.[211] Diğer taraftan Abduh ve Rıza, islâm'da özellikle kadınları mağdur edici hükümler içerdiğini varsaydıkları *ukûbat* denen ceza hukukunu "hadler" denen belli suçlara özgü sabit şer'î cezalara indirgi-yordular.

211 Tafsilat, Opwis 2005: 198—201, Kerr 1966: 187—200, Hallaq 2002: 214—20.

Modernistlere göre muameleler gibi alanlarda yasama, maslahat ilkesine dayanır; bu yüzden çeliştiklerinde dinî metin yerine maslahat gözetilir. Hâlbuki asrın allâmesi Zâhid Kevserî (2008: 79—83, 197—202)'ye göre islâm'da kasd edilen, dünyevî değil, şer'î maslahattır; zira geçici beşerî şartlardan aldanan akıl, çoğu zaman mefse-deti maslahat sanır. Modernistler, muameleler alanında maslahatı dinî metinlere tercihleriyle, sanki Allah'ın bu alanda kulların maslahatını bilmediğini varsaymakta, *hüsn* gibi *maslahat*ın da insan aklı tarafından keşfedebileceğini iddia etmektedirler. Hatta Kevserî, Mu'tezile âlimi Ebu'l-Hasen Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eserinden alıntılar yaparak, dinde aklı hâkim kılan bu mezhebin bile mo-dernistler gibi dinî hükümleri dünyevî bir maslahat ilkesine dayandırmaya cüret etmediğini belirtir. Reşîd Rıza'nın da kaynak aldığı Necmeddîn Tûfî ve ibni Kayyım gibi Hanbelî âlimleri, Hz. Omer zamanında maslahat gereği uygulamaları yanlış yorumladıkları gerekçesiyle eleştiren Kevserî, maslahat-ı mürselenin geçerliği hakkında islâm âlimleri arasında oybirliği olmadığını belirtir.

Çoğu âlim, dinî naslar tarafından düzenlenmediği için tartışmalı olan maslahat-ı mürseleye, ancak belli bir durumda gözetilen kamu maslahatı, ya hukukun evrensel bir ilkesine veya dinî nassın belli bir parçasına uygun *(münasip)* ve geçerli *(muteber)* olduğu takdirde onay vermiştir. Gazâlî gibi âlimler ise hükmün, şeriatın beş maksadından herhangi birine hizmet edeceği ve kesin ve küllî olduğu anlaşıldığı takdirde ancak maslahat ilkesine geçerlik tanır (Hallaq 2002: 112, Bilmen 1967: I/199—203). *el-Muvâfakât* isimli usul klasiğinde bir içtihat prensibi olarak *maslahat* kavramını te-mellendiren ünlü Endülüslü âlim Şâtıbî (1997b; 1997a: 395) diğer taraftan *el-İ'tisâm* isimli eserinde *maslahat-ı mürsele* ile *istihsanın*

bid'atten ince farkını ortaya koymaya özen göstermişti. Ancak onun usul eserine dayanarak *maslahata, yararlık* şeklinde modern bir anlam yükleyen Reşîd Rıza gibi islâm modernistleri, nedense *el-İ'tisâm'ı* görmezlikten gelmiştir.

İkincisi, modernistlerin vahim bir çelişkisi, hadisin kıyasa üstünlüğü iddialarını bizzat çiğnemeleriydi. Onlar, Muhammed b. Ab-dülvehhâb'ı izleyerek hem müçtehitler, hem de onlara uyan mukallitlerin sahîh hadise uymaları gerektiği iddiasıyla kıyası kullanan geleneksel fıkhı reddettikleri halde daha sonra kendileri modern, yararcı bir anlayışla Sünnetin aleyhine keyfî bir kıyasın yolunu açmışlardı. Bundan, modernistlerin kıyasa karşı Sünnet taraftarlığının, aslında geleneksel fıkhın itibarını sarsma stratejisinin bir parçası olduğu sonucu çıkıyordu. Nitekim bizzat Reşîd Rıza (1986: 300—01), kabul ettiği bu çelişkisini dinde yaptığı keyfî ayırımla tevile çalışır. O, hadislerin geçerliğini ibadetler alanına özgü saydığı *taabbüdî* (kulluk gereği, nedensel-olmayan) hükümler, maslahat ilkesinin geçerliğini ise muameleler alanına özgü saydığı *ta'lilî* (nedensel) hükümlerle sınırlandırır. Hâlbuki *maslahat, hüsn* gibi, hem ibadetler, hem de muameleler alanını kapsayan genel bir ilke olduğu gibi namazlar kadar örneğin had cezalarıyla ilgili hükümler de taabbüdîdir. Hatta çoğunlukla Eş'arî islâm âlimlerine göre naslar-da taabbüd asıldır (Bilmen 1967: I/177).

Üçüncüsü, Reşîd Rıza (1996: 300—03) hadis konusundaki çelişkisini tevil için Hanefî mezhebinin *istihsan* kaidesini örnek verir (Kerr 1966: 190). Ona göre Hanefîler, kamu maslahatı ilkesince benimsedikleri *istihsan*ı, celî (açık) kıyasa ve âhâd hadise[212] tercih etmişlerdir. Bu iddiasıyla o, *istihsan*ın Hanefî fıkıh teorisi ile pratiğinde değişen iki anlamını göz ardı eder. *İstihsan,* usulde *hafi (gizli) kıyas,* fıkıhta ise *celî kıyasa* karşı genel bir delil anlamına gelir; bu bakımdan her hafî kıyas *istihsan* ise de, her *istihsan* bir hafî kıyas değildir (Bilmen 1967: I/17, 174). Hanefî fıkhında *celî kıyasa* karşı istihsan, bir âyet, hadis, icmâ' veya bir zaruret gibi *hafî kıyas*ı da içerebilir. Buna göre Hanefîler, Rıza'nın sandığı gibi kıyası âhâd hadise tercih etmemişlerdir. Gerek Hanefîler, gerekse de Şâfi'îler, belli şartları karşılayarak sıhhat kazandığı takdirde âhâd hadislerin dinî bir nas olarak alınabileceğini savunmuşlardır. Hanefîler, fıkıh ve

içtihat, hatta asgarî zabt ve adalet vasıflarına sahip bir ravinin rivâyet ettiği vâhid hadisi genel olarak kıyasa tercih etmişlerdir

212 Hadis usulü terminolojisinde “mütevatir olmayan haber” şeklinde genel bir anlamda kullanılan *âhâd haber/hadis,* “birer kişi tarafından rivâyet edilmiş haber/hadis” anlamına gelir. Daha ileri bir ayırımla bu tanım *vâhid haber*’e tahsis edilirken, *âhâd haber* “aziz ve meşhur” gibi adlar da alan iki ve üç kişinin rivâyet ettiği haberler anlamında kullanılmaktadır.

(Bilmen 1967: I/374). Oysa Reşîd Rıza (1996: 301), kesinlik taşımadığı gerekçesiyle, muameleler alanında maslahat ilkesine aykırı olduğu takdirde vâhid hadislerin terkinin Sünnetin terki anlamına gelmeyeceğini iddia eder.

Vâhid hadislerin dinî metin olarak kabulüne ilk kez Mu’tezile itiraz etmişti. Mu’tezile âlimleri, dinin inanç temelleri, *usulü’d-dîn* alanında bir hadisin sahîh sayılması için her tabakada en az iki âdil ravi tarafından rivâyetini şart koştu. Dolayısıyla Reşîd Rıza gibi modernistler, fıkıhta muamelât alanına ilişkin vâhid hadislerin geçerliğine itiraz etmekle Mu’tezileden bile daha ileri gitmişlerdi. Buharî ve Müslim gibi hadis imamlarının sıhhati üzerinde ittifak ederek “Sahîh” başlıklı kitaplarına aldıkları birçok hadis, tek isnatla rivâyet edilmiştir. imam Şâfi’î’nin islâm’ın üçte birine denk saydığı ve 70 fıkıh babını ihtiva ettiğini söylediği ünlü “Ameller, niyetlere göredir” hadisi bunun en iyi örneğidir. Abduh ve Rıza gibi moder-nistler bu şekilde birbirlerine bağlı iki açıdan dinin kaynaklarını zorluyordu. Birincisi, muameleler alanında seküler bir *yararlık* kavramını sahîh dinî naslara tercih ediyorlar, ikincisi, bu tercihlerini meşrûlaştırmak için aynı zamanda Goldziher gibi oryantalistler gibi bizzat bu nasların sıhhatine de meydan okuyorlardı.

B. Hukukî Eklektisizm

Maslahatın yanında Mısırlı modernistlerin fıkhı çağdaş dünyaya uyarlamak için savundukları ikinci prensip, farklı mezheplerin görüşleri arasında eklestisizm anlamına gelen *telfik* idi. Birbirine bağlı *içtihat* ve *telfik* fikrinin arkasında da gene Afgânî vardı. Afgânî ve takipçilerinin *içtihat* ve *telfik* ile siyasî ve dinî iki temel amacı gerçekleştirmek istedikleri söylenebilirdi. Birinci *siyasî* amaç, mezhep-ler-üstü bir birlik, ikinci *dinî* amaç, faydacı bir yaklaşımla mezheplerin çağdaş şartlara en uygun içtihatlarını derleyerek modern bir hukuk sistemi vücuda getirmekti.

Telfik, fiilen mevcut mezheplerin birleştirilmesi, diğer bir deyişle özgül mezheplerin ortadan kaldırılmasıyla yeni, tek bir mezhep yaratılması demekti. Afgânî, islâm'da mezhepler-üstü birlik fikrine, dinler-üstü birlik idealinden gelmişti. Şeyhî doktrininden Aydınlanma deizmine kayan Afgânî, gençliğinde felsefeye dayalı evrensel bir dünyagörüşü altında üç ibrahimî din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm'ın birliğini dört gözle beklemişti. O, Renan'a cevabında apaçık görüldüğü gibi hayatı boyunca koruduğu bu ideali, istanbul'daki sohbetlerinde ömrünün son yıllarına kadar dile getirdi.

Ona göre üç din de temel ilke ve amaçlarında birbirleriyle tam uyum halindedir; birbirlerine muhalif olmaktan çok tamamlayıcıdırlar (Mahzûmî 1980: 200). Bu üç dinin, semavî-ibrahimî dinler olarak monoteistik bir "ilâhî öz"e dayandıkları, ilk başta itiraz edilmeyecek makul bir görüş olarak görünmektedir. Fakat Kedourie (1966: 15)'nin de belirttiği gibi burada Afgânî'nin tavrı aslında, pratik bir hoşgörüden çok "ilâhî öz"de birleştikleri gerekçesiyle bu dinlerin özgül dogmatik yapılarının reddi, yani *deizm* anlamına gelmektedir. Nitekim Renan'a cevabında Afgânî, deist Muhammed b. Zekeriya Râzî gibi, islâm dâhil bütün vahy edilmiş dinleri reddediyordu (Bedevî 1993: 241—43).

Afgânî, din adamları tarafından beslenen ihtilâflardan dolayı ibrahimî dinler-arası birlik projesinin imkânsızlığını anlayınca din-içi, mezhepler-arası bir birlik fikrine kaymıştı. Bu birlik de önce *telfik* yoluyla Sünnîlik-içi dört mezhep, daha sonra da Sünnîlik ile Şî'îlik arasında olacaktı. Sünnî ve Şî'î sözlerinden nefret eden Af-gânî, sultanların ümmetin cehaletinden yararlanarak icat ettikleri bu tefrikaya gerek olmadığını savunur (Mahzûmî 1980: 165—208). Sünnî-Şî'î mezheplerinin doğuşunu *hilâf* olarak

nitelendirerek selef zamanındaki gibi bir birlik tasarlayan Abduh (1980: II/318)'ta da bu görüşü bulmak mümkündü.[213]

213 Afgânî ve Mısır modernistlerinin içtihat ve Sünnî-Şî'î birliği hakkındaki tutumları hakkında, Enayat 1982: 41—51.

islâm gibi evrensel-yönelişli vahy edilmiş dinlerin tabiatına aykırı mezhepler ve dinler-üstü birlik projesinin nihaî adresi deizmdi. islâm gibi evrensel-yönelişli vahy edilmiş dinler zamanla geliştikçe hiyerarşik bir yapı kazandı. Dinin hiyerarşik yapısı, geleneksel dünyagörüşünü karakterize eden bedene benzetilebilirdi (Barkan 1975). "Hücre, doku, organ ve sistem" olarak dört temel birimden oluşan beden gibi, ilâhî mesaj da "din, ortodoksi, mezhep, tarikat" gibi dört hiyerarşik birim halinde taazzuv etmişti; beden gibi din de ancak bu hiyerarşik yapıda işleyebilirdi. Nasıl, doku, organ ve sistemleri atlayarak doğrudan hücreleri birleştirmek mümkün değilse, özgül din ve mezhepleri atlayarak ilâhî mesajı bulmak da mümkün değildi; bunun nihaî adresi, Batı'da olduğu gibi deizm ve ateizmdi. Nitekim Batı'da önce Katolik Kilise'ye karşı başlayan tepki, antiklerikalizm, daha sonra deizme ve daha sonra da ateizme dönüşmüştü. Bunun içindir ki Mısır'da Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile modernistlere karşı duran önde gelen Türk âlimi Mehmed Zâ-hid Kevserî (2008: 98, 106—111), telfik projesini, "el-lâmezhebiyye kantaratü'l-lâdiniyye" (mezhepsizlik, dinsizliğin köprüsüdür) başlıklı makalesiyle eleştirmişti.

Bu noktada Namık Kemal'in islâm birliği anlayışını Afgânî'nin-kiyle karşılaştırmak yararlı olur. Kemal (2005: 86), değil dinler-üstü, deistik, doktrinal bir birlik, Sünnîlik ile Şî'îlik arasında bile, mezheplerin özgül doktrinal yapılarına dokunmaksızın, siyasî, işlevsel bir birliği öngörür. 1872 tarihli yazısında dile getirdiği Müslümanlar arası siyasî birlik arayışı, Sünnî kesimin ötesinde bütün islâm dünyasına uzanacaktı: "Lakin maksat ittihad-ı islâm olunca bittabi hudûd-ı Osmaniye derununa inhisar edemez ve o kadar umumî tutulacak bir arzunun bekâ ve revacı ise zann-ı âcizanemiz-ce ancak siyaset ve mezhep devâisinden bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir." Çünkü Yahudilik, Hıristiyanlık gibi büyük dinlerde olduğu gibi islâm'da da çeşitli fırkalara vücut veren görünüşteki doktrinal bölünmeler, aslında Müslümanlar içinde teodise ve meş-rûiyet krizine bağlı siyasî ihtilâflardan

doğmuştu. Hâlbuki şimdi bir bütün olarak Müslümanlara meydan okuyan modern dünya karşısında iç siyasî ihtilâfları aşarak birleşmek kaçınılmazdı.

Modernlik-öncesi dünya belki askerî yoldan bir islâm birliğine imkân veriyordu. islâm birliğinin öncüsü olarak bilinen Yavuz Se-lim'in yaptığı, daha çok Şî'îliği tasfiye yoluyla Sünnî Müslüman dünyanın birliğini sağlamaktı. Kemal'e göre Timur, Selim ve Nadir Şah gibi tabiatın ancak üç asırda bir tanesini yetiştirebildiği olağanüstü liderlerin büyük gayretleri, islâm birliği gibi yüce bir hedefi gerçekleştirmeye yetmedi. Çünkü kılıcın işi iki parçayı birbirinden ayırmaktır; hâlbuki birlik, bilgi ve bilinçli çabaya bağlıdır. Ona göre, Asya halkına temel bir kültür ve dinin inanç temelleri verilince anlaşılır ki islâm şeriatı, coğrafî veya etnik ayırımların, insanî kardeşliği veya islâm birliğini unutturmasına izin vermez. Fıkıh veya kelam, Hanefî, Hanbelî veya Şâfi'î, Malikî gibi Sünnî mezhepler ile Caferîler ve diğer islâm fırkaları arasında bölünmeyi emir ve terviç etmez.

Reşîd Rıza (1996)'nın *telfik* fikrini işleyen *Muhâverâtül-Muslihi vel-Mukallid* (Reformcuyla Mukallidin Diyalogları) isimli eseri, *el-Menâr* dergisinde tefrika edildikten sonra 1908'de yayınlandı.[214]Mısır modernistlerini izleyen Musa Cârullâh gibi Kazanlı reformcuların bazı eserleri II. Meşrûtiyet devrinde Türkçeye çevrildi. Daha sonra Diyanet işleri Reisi olacak Ahmed Hamdi Akseki tarafından Rıza'nın söz konusu eseri *Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* başlığıyla Türkçeye çevrilerek *Sebîlürreşâd* dergisinde tefrika edildikten sonra 1916 yılında yayınlandı. Daha sonra bu eser, Hayreddîn Karaman tarafından *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* adıyla sadeleştirilerek 1974 yılında Diyanet işleri Başkanlığı tarafından yeniden yayınlandı.

214 Bu eser etrafında Rıza'nın modernizminin bir incelemesi için, SkovgaardPetersen 2001.

Ayrıca Reşîd Rıza'nın öğrencisi Hasan Bennâ tarafından Mısır' da kurulan ihvân-ı Müslimîn hareketinden Seyyid Kutub gibi isimlerden 1960'lardan itibaren Türkçeye yapılan tercümelerin getirdiği "ideolojik islâm" anlayışı da bu eğilimi desteklemiştir. 1960' lardan itibaren Türkiye'de islâmî kesimde bu eğilime karşı ünlü şair Necip Fâzıl Kısakürek'in de katıldığı bir tepki dalgası yükseldi. Türkiye'de Hayreddîn Karaman gibi sempatizanlarının şahsında Mısır modernistlerine karşı

yürütülen bu kampanya, *telfik* yolunun mezhepsizlik ve sonunda dinsizliğe yol açacağı temel tezine daya-nıyordu.[215]

215 Bu konuda Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Türkçe ve Arapça, M. ZâhidKevserî (1994)'nin Arapça eserleri ve Hasib Samarraî'nin Türkçeye de çevrilen Arapça eseri *(Mezhepsizler (Efgani-Abduh-Reşîd Rıza).* Çev. Ali NarSami Özbay, istanbul: Şamil, 1981) yanında, Mısır modernistlerine karşıçoğu '70'li yıllarda Türkçe 10 eser yazıldığını tespit ettik: Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları* (istanbul: Büyük Doğu, tarihsiz); AhmedDavudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (istanbul: Bedir, 1974);Enver Baytan, *Yeni İctihad Fikri ve Müctehid Taslakları* (istanbul: Baytan,1975); Enver Baytan, *Sultan Hamidi Olmayan Maskaralıklar* (istanbul: Mevsim, 1997); Hüseyin Hilmi Işık, *Dinde Reformcular* (istanbul: Işık, 1976) (ingilizce edisyonu, *The Religion Reformers in islam,* istanbul: Işık, 1970);Sadık Albayrak, *Şeriat'tan Laikliğe* (istanbul: Sebil, 1977); Derleme, *Laikli ğin Yeşerttiği Fitne: Naylon Müctehidler* (istanbul: Sabah, 1977); Ali Bayram-M. Sadi Çöğenli, *M. Abduh ve Reşîd Rıza'nın Ehl-i Sünnet ve Cumhura Muhalif Fikirlerinin Tahlil ve Tenkidi* (Erzurum, 1977); M. Esad Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezâhibe Reddiye* (istanbul: Sebil, 1977); Mehmet Ali Demirbaş, *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler* (istanbul: Milli Fikir, 1980). Bunlara karşı ise başlıca Hayreddîn Karaman'ın *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (istanbul: iz, 2003) ile *Gerçek İslâm'da Birlik* (istanbul: Nesil, 1996) adlı eserlerini zikredebiliriz.

Standart bir tanımı bulunmayan *telfik*, en basit "farklı müçtehit veya mezheplerin hükümlerini birleştirmek, fıkhî eklestisizm" olarak görülebilirdi (Tafsilat, Krawietz 2002). Daha yakından bakıldığında telfik, "içtihat ve taklitte ile mezhep-içi ve mezhepler-arası" olarak dört kategoride mütalaa edilebilirdi. Birincisi, mez-hep-içi *içtihatta telfik*, belli bir mesele hakkındaki farklı içtihatları birleştirerek yeni bir *içtihat* ortaya çıkarmak demektir. Reşîd Rıza (1996: 260)'nın kitabında da geçen, "menkul malların vakfı" konusunda ikisi de Hanefî mezhebinin imamı Muhammed ve Ebû Yusuf'un içtihatlarıyla ilgili örnekten de çıkarılacağı gibi, ünlü Hanefî âlimi ibni 'Âbidîn, farklı mezhepler arasında değil, ancak bir mezhebin içindeki farklı içtihatlar arasında telfikin caiz olduğunu belirtmiştir. Mezhep-içi

içtihatta telfik, mezheplerin kendine özgü mantıklarını korumak için makul karşılanabilirdi. Bu bakımdan, *içtihat* devrinin kapanmasından sonraki telfik, *fetvada telfik* olarak ayrıştırabilirdi.

"Aynı meselede farklı mezheplerin içtihatlarını birleştirerek yeni bir hüküm oluşturmak" şeklinde tanımlanabilecek mezhepler-arası *fetvada telfik*, ittifakla yasaktır. Taklitte ise gene aynı meselede farklı mezheplerin hükümlerini birleştirerek amel etmek, mez-hepler-arası *telfik* yapmak ittifakla yasaktır. Bir mukallidin belli bir mezhebe bağlı kalmaksızın farklı meselelerde farklı mezheplerin hükümlerini benimsemesi, Seyfeddîn Âmidî, ibni Hâcib, ibni Hü-mâm ve Reşîd Rıza (1996: 279)'nın da andığı ibnü'l-'Izz gibi âlimler dışında çoğunlukla reddedilmiştir (Krawietz 2002: 13). Bu tür *telfik*, dinin hiyerarşik yapısını bozan bir laubalilik olarak görül-müştür. Hâlbuki Rıza, hasta olan birisinin istediği doktora danışmasının caiz olması gibi her Müslüman'ın istediği mezhebin hükmüne uymakta özgür olduğunu savunur (Adams 1968: 192).

Mısır modernistlerinin kasd ettiği ise, bu geleneksel türlerinin ötesinde tedvine *(codification)* yönelik modern bir telfikti. Abduh (1980: III/322), bunu, şer'î mahkemelerin reformuyla ilgili raporunda dile getirir: "Şer'î mahkemelerin reformuyla ilgili raporumda, Mısır'da hâkimlerin dört mezhepten her birine mensup âlimler arasından seçilmesini, bu mezheplerin birbirine yakın olduğunu, birini bilenin diğerlerini de anlayabileceğini, gerektiğinde bu mezheplerden herhangi birinin içtihadıyla hükmedilmesini teklif etmiştim, sanki dine aykırı bir teklifmiş gibi gürültüler koptu. Hâlbuki bu uygulama hem birlik ve beraberlik getirecek, hem de halka kolaylık sağlayacaktı."

Abduh ve Rıza, telfikle, diğer bir mezhepten belli bir görüşün ödünç alınmasının ötesinde, mevcut dört, hatta bugün geçerliğini kaybetmiş Zahiriye gibi mezheplerin de "çağdaş hayata uygun" hükümlerinden sistematik bir sentez yapmayı kasd ediyordu (Kra-wietz 2002: 8, Hourani 1993: 152, Al-Azmeh 1996: 412). Buna sentezden çok "kokteyl" denebilirdi. Oysa unutulmamalıdır ki Ah-med Cevdet Paşa ekibinin *Mecelle*'yi hazırlarken değil farklı mezheplerin görüşleri, Hanefî mezhebi içinde zayıf sayılan bazı farklı görüşleri alması bile zamanında ulemânın ciddî tepkisiyle karşılaşmıştı. Bu arada Namık Kemal (1327: 222)'in

savunduğu yasama tarzının, Mısır modernistlerinin savunduğu telfik türünden farkına ileride değineceğiz.

SEKİZİNCİ BÖLÜM-YENİ TOPLUM

Buraya kadar Osmanlı ve Mısır düşünürlerinin gelenek eleştirisine bağlı olarak “akıl, bilim, hukuk” konularındaki görüşlerini ele alarak geleneksel paradigmaya bağlılık derecelerini gördük. Şimdi de benimsedikleri temel paradigmayı sosyal meselelere nasıl uyguladıklarına, nasıl bir toplum tasarladıklarına bakacağız.

Adalete Çağrı

Holistik bir dünyagörüşüne sahip geleneksel çağda *adalet,* günümüzdeki hukuk ile siyaset felsefesini birbirine bağlayan tabiî hukukun dayandığı ana değerdi. Ancak dünyagörüşünün parçalanmasıyla bir taraftan *tabiî hukuk* ile *pozitif hukuk,* diğer taraftan *politik felsefe* ile *politik bilimin* konusu olarak *olgu* ile *değer,* olan ile olmalının birbirlerinden keskince ayrıldığı modern dünyada egemenlik kazanan mekanistik bir *düzen* anlayışı karşısında

adalet, dar anlamda hukuk felsefesinin teknik bir konusu haline geldi. Namık Kemal gibi Doğulu aydınlar, geleneksel dünyagörüşünce Batı medeniyetini *akliyet* değil, *meşrûiyet* bakımından bir âdil yönetim başarısı olarak algıladıkları için hedefledikleri toplumsal reformu da *adalet* değerine dayandırdılar. Temel adalet kaygılarının anlaşılmasıyladır ki Yeni Osmanlıların bazen çelişkili gibi görünen tutumlarındaki içsel insicam daha iyi görülebilecektir.

Çağımızda modernizmin tahakkümü sonucu *gelenek* ve *modernliğe* bağlı olarak *gelenekselcilik* ve *moderncilik*, birincisi olumsuz ve ikincisi olumlu anlamda *normatif* kavramlar haline getirilmiştir. Hâlbuki bu kavramlar *normatif* yerine *deskriptif* olarak alındığı takdirde Edmund Burke, Ahmed Cevdet veya Namık Kemal gibi ge-lenekselci düşünürlerin aslında reel ile ideali uzlaştırmaya yönelik realiteyi açıklama girişimlerinde sadece geleneksel paradigmadan kopuş anlamında pasif bir modernizme kayan Abduh gibi aydınla-rınkinden çok daha sağlam bir düşünce geliştirdikleri açıkça görülecektir. Hızla değişen bir dünyada *değişen* ile *değişmeyeni* bağdaştırma, diğer bir deyişle değişmeyen/olmalıyı, değişen/olanın tasallutundan koruma gereğinden dolayı Edmund Burke benzeri bütün gelenekselci aydınlar gibi Kemal de hem sosyal bilimsel formasyon sayesinde güçlü bir analitik, hem de tavizsiz bir normatif tavırla adaleti savunmuştu.

Namık Kemal'in adalet programı, islâm ve Batı düşüncesini kapsayan mukayeseli bir bakış açısından adaletin mahiyet ve işlevinin tarifinden sonra onun *kim* tarafından ve *nasıl* gerçekleştirileceği maddelerinden oluşur. Adaletin tarifi, geleneksel, islâmî dünyagö-rüşüne yeniden ziyareti gerektirirken, onun kaybının eleştirisi, Ba-tı-kaynaklı modernlik ve modernizmle esaslı bir hesaplaşmayı gerektirir. Bundan sonra Kemal, adaletin nasıl yeniden kazanılacağının araştırmasına odaklanır. Adalet arayışı, dar anlamda *hükümet sistemi* açısından bakıldığında, öncelikle tüzel kişilik kavramının eleştirisiyle devletin anonim iktidarının sınırlandırılması, bu amaçla mümkün olduğunca hukuka uygun bir yasamanın ve etkin bir yargı mekanizmasının inşasını gerektirmektedir. Yöneten ve yönetilenleri kapsayan geniş anlamda *siyasî sistem* açısından bakıldığında ise devlete karşı sivil toplum alanının genişletilmesi, halkın vatandaşlar olarak siyasî

katılımının, siyasî otorite üzerinde güçlü bir kayıt olarak kamuoyunun etkinliğinin arttırılması, Kemal'in adalet yolundaki temel hedeflerini oluşturmaktadır. Böylece onun düşüncesi, XIX. asır islâm dünyasındaki en sofistike hukuk ve siyaset felsefesi olarak belirir.

Adalet, geleneksel dünyagörüşünün dayandığı temel değer olan *güzelliğin (hüsn)* gövdesini oluşturuyordu, âdil, güzeldi. Eflatun, *fazilet* değerine dayalı olarak insan iradesinin eğitimi yoluyla kurulacak "erdemli şehri" savundu. Oysa insan gerçeğini daha yakından gözleyen Aristo, sosyal barış için *adalet* değerine dayalı yasalarla kurulacak "âdil şehre" öncelik verdi. Çünkü en basit ifadesiyle *adalet*, asıl, *fazilet* ise ekstraydı. Namık Kemal (2005: 319)'in de atıf yaptığı, Kur'ân'da *ihsan* olarak geçen, başkalarına iyilik yapmayı belirten *fazilet*, *'adiden* sonra zikredildiği gibi ancak adalet temeli üzerinde yükselebilirdi[216]

216 Namık Kemal (2005: 319)'in bir yazısının başlığını oluşturan "innellâhe ye'muru bi'l-'adli ve'l-ihsâni" âyeti "Muhakkak ki Allah, size 'adli ve ihsanı emreder" anlamına gelmektedir.

Bugün Türkiye'de mahkeme duvarlarını süsleyen "el-'Adlü esâ-sü'l-mülk ('Adl, mülkün temelidir)" sözünün de gösterdiği gibi, Namık Kemal ve Ahmed Cevdet (1986: IV/90)'in de kullandığı tabirle "ihkâk-ı hak" (hakkı yerine getirmek) olarak tanımlanan adl, kısaca kozmostaki düzenin *nomos* sayesinde yeryüzüne yansımasıydı. Kozmik anlamda adalet, doğal düzenin olduğu gibi korunması, sosyal olarak da herkese düşen hakkın *(due)* verilmesi demekti. Daha somut olarak "adalet terazisi" deyiminin de belirttiği gibi adalet, fıkıhta *denkleştirme* anlamına gelir: "'Adl ki ıstılâh-ı fıkıhta iki şeyi birbirine tercih etmeyerek tesviye eylemektir" (Namık Kemal 2005: 319, tafsilat, Nekerî 2000: II/220).

Kozmik adaletin sosyal adalete yansıması, bir durum ve değer, *kuvve* olarak *adalet* ile bir *fiil* ve hüküm olarak *'adl* arasındaki farkı gösterir. Bir durum ve değer olarak *el-'adâle (justice)* insanları olgunluğa götüren bir meleke ve vasıf, Kur'ân'da geçtiği şekliyle bir fiil ve hüküm olarak *el-'adl* ise âdil davranma, adaleti gerçekleştirme *(doing justice)*, kısaca *adaleti* "kuvveden fiile çıkarma" anlamına gelir. Arapçada *'arş/şer'*[217] kelimeleri arasında etimolojik ilişkinin gösterdiği gibi, vahyî dinlerde hükümler,

değerlerin, nomos, kozmosun, sosyal adalet, kozmik adaletin yansımasıdır. Buna göre adl, Halife Abdülmelik'in izahından anlaşılabileceği gibi bizzat ilâhî emirlere uyma anlamına gelmektedir (Khadduri 2002: 7). Aynışekilde adalet gibi değerleri şer'î hükümlerde tecessüm etmiş gören (Tansel 1967: IV/639) Namık Kemal için de mesele, Batı'da olduğu adalet değerinin keşfinden çok, hayata geçirilmesiydi.

217 Çağdaş felsefenin ana mecrası haline gelen dil felsefesi açısından bunu en net Arapçada görmek mümkündür. ismail Hakkı Bursevî (2004: 237) Arap-çada, şer' kavramının, harf sırasının tam tersinden oluşan 'arş'tan çevrildiğini belirtir: "Onunçün şer' denildi ki, 'arşın maklûbudür. Yani ahkâm-ı şer'iyye 'arşdan beri nazil olmuştur. Ve 'a'mâl-i şer'iye dahî oraya su'ûd eder."

Bu yüzden Doğu-Osmanlı ahlak ve siyaset felsefesi literatüründe adalet, soyut bir değer ve idealden çok somut sosyal bir ilke olarak ele alınmıştır. Örneğin adalet, *reelpolitike* dayalı Sasanî siyasî felsefesince hedef emperyal iktidarın istikrarını sağlamaya yarayan araçsal bir ilke olarak görülürken islâmî Yakın Doğu'da temel bir ahlakî ve sosyal ilke olarak alınır. "Allah'ın vedî'a"sı (emaneti) olan raiyyenin terfihi ("terfîh-i raiyyet", tebaanın refaha kavuşturulması), padişahların boynuna borçtur; tebaanın "refah"ı padişahın "adalet"ini gösterir. Sosyal bakımdan "tebaanın refahı" anlamına gelen adalet, mülkün (ülke düzeni) temelini oluşturur. Aristo'ya dayandırılan ünlü *dâire-i 'adliye* (adalet dâiresi), adalet ilkesinin bu sosyal anlamını formülleştirir. "'Adldir mûcib-i salâh-ı cihân / Cihan bir bağdır, divarı devlet / Devletin nâzımı şeri'atdır / Şeri'ate olamaz hiç hâris, illa mülk / Mülk zabt eyleyemez, illa leşker / Leşkeri cem' idemez illa mal / Malı cem' eyleyen ra'iyyetdir / Ra'iyyeti kul eder padişah-ı âleme, 'adl"[218]

218 Tunuslu (1986: 117) Hayreddîn'in Arapça eserinde zikrettiği gibi, aslında Aristo'ya dayanan ve XVII. yüzyıl âlimlerinden Kınalı-zâde Alâeddîn tarafından *dâire-i 'adliye* olarak ifade edilen bu formül, yönetimin dayandığı felsefenin pratik bir ifadesi olarak ortak kabul bulmuş ve XI. yüzyılda yazılmış Kutadgu Bilig'den 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar Türk siyasî literatüründe sürekli atıf yapılmıştır (inalcık 1964: 43, Mardin 1996: 115, Itzkowitz 1980: 88).

Bu formüle göre tebaanın refahı, verimliliğini, bu da hükmen padişahın mülkü sayılan ülkenin ümranını sağlar. Böylece adalet ilkesi, Batı'daki mutlakıyetçi monarşi devrinde "kameralizm" veya "aydın despotizmi" denen siyasî felsefenin temel gereği olarak belirir ki bunu tebaayı "velinimet" olarak gören Kânûnî Sultan Süleyman da bizzat ifade eder.[219] Osmanlı toplum ve siyasetinin empirik belgeleri *ıslâhâtname* ve *adaletnâmelerin* sebebi, bu emperyal terfih misyonunun ihlalidir. Özellikle çöküş dönemi ıslâhât layihaları, rüşvet, iltimas, haksız vergiler gibi uygulamalarla yöneticilerin "adalet"ten sapması sonucu reayanın "refah"ının kaybettiğini vurgularken *adaletnâmeler* ise *ıslâhâtname*lerin teşhis ettiği bu arızayı giderme teşebbüsünden doğarlar. Osmanlı sultanları, zaman zaman, kadı ve diğer görevliler tarafından reayaya mesai ya da yasal olmayan erzak tedariki dayatıldığı ya da vergi ve para cezaları oranlarının keyfî olarak arttırıldığı durumlarda yayınladıkları *adaletnâ-me* denen fermanlarla zulme müdahale ederdi (inalcık 1997: 75,

219 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, re'âyâ'nın kötü durumunu anlatırken Kânûnî' den bir anekdot rivâyet eder. Bir gün meclisinde "Âlemin velinimeti kimdir?" diye soran padişah, beklenen "Sultan hazretleridir" cevabını alınca itiraz eder: "Velinimet filhakika reayadır ki: Onlar ziraat ve çiftçilik işinde huzur ve istirahatı kendilerine haram ederek, edindikleri nimetler ile bizi doyururlar" (Aktaran, Gencer 2004c: 125).

91).

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu, aslında bu *adaletnâmeler* silsilesinin sonuncusu olarak Yeni Osmanlılar tarafından daima takdir edildi. Ancak Tanzimat'ın ikinci aşamasını başlatan Islâhât Fermanı, geleneksel adalet düzenini alt-üst etti. Bunun üzerine Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar adalet davası için bayrak açtı. Yeni Osmanlılar ve özellikle Namık Kemal'in tenkitlerinin çoğu, "adalet adına bir feryat" olarak özetlenebilirdi (Mardin 1996: 347). Niyazi Berkes (1985: 176) de Kemal'deki bu adalet vurgusunda, atalarının, geleneksel Osmanlı sisteminden gördüğü zulümlere karşı duyduğu tepkiden kaynaklanan kişisel faktörün rol oynadığını belirtir. Biz ise onun adalet konusundaki bu belirgin duyarlığının, Bektâşî kökeninden kaynaklanan mazlumiyet ve zulme direniş hissiyle mütemayiz

Şî'î politik kültürüyle açıklanabileceği kanaatindeyiz (Tansel 1967: II/348, 355).

Kemal (2005: 126, 319), öncelikle onto-teolojik açıdan adaletin mahiyet ve önemini açıklar. Ona göre *'adl*, bir ilâhî vasıftır ki ilâhî zat gibi çoğulluğunu iddia etmek sonuç olarak onun varlığını inkâr anlamına gelir. Böylece adalet, Allah'ın zatı gibi tek, değişmez ve mutlaktır; dinî ve dünyevî her türlü maslahatı bünyesinde toplayan şeriat-ı Ahmediye, ezelî ilâhî 'adli, fani âlemde teyit, yani, gökyüzündeki şaşmaz düzeni yeryüzüne yansıtmak için gelmiştir. insanın nihaî hedefleri olarak *mutluluk* ile *adalet* arasındaki ilişkiyi Kemal, hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta şöyle anlatır. "umum ne vakit bahtiyar olur? Ne vakit herkes atâyâ-yı kudretten istidadı nisbetinde nasibini alırsa… Ya bu maksadın husulüne çare nedir? Adalet…" (Kaplan 1974: II/206).

Mahiyetine bağlı olarak Kemal (2005: 261, 322), adaletin işlevini anlatır. Bu, öncelikle toplumda ahlakî gelişmenin temel dinamiğini oluşturan bir ilkedir: "Mamafih adalet bu tesirat-ı münciye-den berî olsa bile hayat-i cemiyet ve binaenaleyh bekâ-yı beşer bütün bütün ona muhtaç olmak cihetiyle yine bizatihâ a'zam-ı makâ-sıd ve ecell-i vezâif olduğu muhakkaktır (.) Murad-ı ilâhî ise mülkünün ümranına ve ibadının kemaline müteallik olarak." Diğer taraftan terakkî fikriyle mütemayiz çağdaş dünyada Kemal, adalet sayesinde ahlakî ile medeniyetsel gelişme arasındaki sıkı ilişkiyi vurgular.

Bugün yeryüzündeki ülkeler dikkatle gözlendiğinde adaletin hüküm sürdüğü her yerde saadet ve bayındırlık ve onları yayan kültür gayretinin de olduğu açıkça görülür. Ve aksine ne tarafı zulüm kaplamışsa bilgisizlik, atalet ve fakirlik ve düşkünlüğü de beraberinde getirmiştir. Gerek islâm ve Osmanlı dünyasının geçmişi, gerekse de Batı dünyasının bugünkü durumu, bu gözlemi doğrulamaya yeterdir. islâm ülkelerinin geçmişte şevket ve bayındırlıkta ulaştıkları başarılar, hep bu adalet kaideleri sayesinde hâsıl olagelmiştir. Adaletin insanî olgunluklar ve medenî terakkîler bakımından sağladığı bütünsel tesirleri ispat için delile ihtiyaç yoktur. Kemal (2005: 58, 213; 1327: 219—20), adaletin bu sosyal işlevini vurgulamakla Sadık Rifat ve Tunuslu Hayreddîn Paşaların çizgisini sürdürür.

Namık Kemal, geleneksel perspektiften adaletin mahiyet ve işlevini hatırlattıktan sonra dikkatini onu *kimin* ve *nasıl* gerçekleştireceği sorusuna

yöneltir. Geleneksel dünyagörüşüne göre “kim” sorusunun karşılığı “hükümdar”dı. Geleneksel dünyada hükümet, bir mekanizmadan çok, Allah ile insanlar arasındaki ezelî sözleşmenin uzantısı olarak hükümdar ile tebaa arasında sözleşmeye dayalı bir ahlakî, kişisel ilişkide temellenir. Buna göre siyasetin kalitesi, hükümdar ile tebaanın karşılıklı ahlakî kalitesine bağlıdır. Bir taraftan “nasılsanız öyle yönetilirsiniz” veya “insanlar layık ol-duklarınca yönetilirler” düsturuyla, -Eflatun ve modern çağlarda sözgelimi Montesquieu’nun da belirttiği gibi- iyi yönetim için eğitim yoluyla halkın ahlakî kalitesinin yükseltilmesinin önemi vurgulanır.

Diğer taraftan da “halk hükümdarlarının yolundan gider” düs-turuyla erdemli-âdil bir şehrin doğuşu için hükümdarın ahlakî kalitesinin önemi vurgulanır; “hükümdarın adaleti”, “şehrin adaleti” olarak görülür. ibni Haldun’un *Mukaddime*’sinde de vurgulanan bu geleneksel kişiselci siyaset anlayışı, çağımızda örneğin Tunuslu Hayreddîn ve hatta Ahmed Rıza gibi modern, mekanizmik siyasete eğilimli aydınlarda bile karşımıza çıkar.[220]Nitekim bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2000b), Osmanlı’daki geleneksel “din ü devlet” ikizleri, aslında kurumları değil, “dindarlık ve haşmet” anlamında hükümdara ait kişisel vasıfları belirtir. Fârâbî’nin Platonik görüşünden en fazla Tûsî, Devvânî ve Kınalı-zâde’nin eserlerinde sürdürülen “bilge-kral” imajı kalmıştır. Temel hükümdarlık vasıfları olarak Fârâbî kaynaklı “hikmet ve adalet” yerine “din ve devlet” ikizlerini geçiren Gazâlî’nin etkili olduğu Osmanlı dünyasında “bilge kral”dan çok “âdil padişah” figürü benimsenmiştir.

220 Tunuslu Hayreddîn, Sultan Abdülhamid’e sunduğu bir ıslâhât layihasında ibni Haldun’da da bulunan”en-Nâsü ‘alâ sülûki mülûkihim (Halk, hükümdarlarının yolundadır)” ifadesini kullanır (Çetin 1999: 475). Ahmed Rıza (1988: 15) da sultanın despotik rejiminde resmî basın tarafından yönlendirilen halkın herhangi bir özgürlükçü tavır ortaya koyamadığını belirtirken aynı sözü “Arapça bir atasözüne göre “insanlar, hükümdarlarının izinden giderler” diye aktarır.

Mekanizma olarak yönetim düşüncesine yabancı Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlı aydınları için de hükümet, adaletin dağıtılması demekti. Fenelon’un Tanzimat döneminde tercüme edilen *Sergüzeşt-i Telemaque* isimli eserini, Şinasî (2005: 149) “adl ü dâd ile efrâd-ı nâsı ber-

murâd etmekten ibaret bulunan tedbîr-i mülk kavâid-i külliyesini şâmil bir kanûn-ı hikemî" olarak tanımlar
(Mardin 1996: 116, 224, 253, 270—3, 382). Görüldüğü gibi Yeni Osmanlıların piri Şinasî de adaletin, daha genel "tedbir-i mülk" kavramıyla ifade edilen siyasetin amacı olarak görüldüğü geleneksel vizyonu sürdürür. Ancak Namık Kemal (2005: 49, 147, 173, 261, 550), devlet ile mütemayiz mekanizmik siyasetin baskın olduğu modern dünyada doğrudan "hükümdarın adaleti"ni savunmanın imkânsızlığını bildiğinden *hükümet* gibi yuvarlak bir tabir kullanmayı seçer.

Ona göre dünyada hükümetin varlık sebebi, adaletin icrasıdır: "Hiçbir cemiyette umum, bizzat hıfz-ı adalet vazifesini ifaya muktedir değildir (…) işte bu imkânsızlıktan dolayı dünyanın her yerinde hükümet denen hıfz-ı hukuk hizmeti, umum tarafından efrâ-dının bir veya birkaçına havale olunmuştur." "Tekrar ihtiyacından müstağnidir ki dünyada vücud-ı hükümetin illet-i asliyesi icrâ-yı adalettir." " … malûmdur ki dünyada hükümetin esasen vücuduna sebep olan ve hak veren adalettir. Vezaif-i sâirenin cümlesi, adalete nisbet ikinci derecede kalır." Aynı şekilde Ahmed Cevdet (1986: IV/90)'e göre de "Devletlerin birinci vazifesi, ihkâk-ı hukûk-ı ibâd kaziyyesi olup her asırda bu vazifenin ifasına bir suretle itina olu-nagelmiştir."

Görüldüğü gibi Cevdet, adaletin dağıtıcısı olarak "devletler" tabirini kullanırken, Kemal, adaletin dağıtılmasını yarı-kişisel, yarı-kurumsal diyebileceğimiz bir siyasete atfettiği "hükümet denen hıfz-ı hukuk hizmeti, umum tarafından efrâdının bir veya birkaçına havale olunmuştur" sözleriyle geleneksel vizyonu sürdürdüğünü gösterir. Zira adalet, insanlara özgü "hak"ta temellenen bir ideal olduğu için kişiselci siyasetten ayrı düşünülemez. Devletle karakte-rize modern, sistemik siyaset ise "adalet" yerine Newtonyen, meka-nistik evren tasavvurunun ürünü "düzen"i ideal alır. Dolayısıyla sorgulanması gereken, "hükümdarın adaleti"nden "devletin düzeni" ne geçiş süreciydi.

Hak Gâsıbı Leviathan'ın Reddi

Geçmiş çağlarda adalet mücadelesi, halkının haklarını çiğneyen yöneticilere karşı verilmişti. Hâlbuki modern dünyada devlet gibi nominal varlıklara kişilik ve hak atfı, gerçek kişilerce ihlali yerine bizzat hakkın inkârı anlamına geliyordu. Bu yüzden Namık Kemal gibi aydınlar için modern çağda hak mücadelesi, devlet ve tüzel kişilik kavramlarının arkasında yatan modern dünyagörüşüyle hesaplaşmak anlamına geldi.

Batılı sosyal bilimde modern dünyanın karakteristiği anakronizmle evrensel bir olgu olarak alınan devletin kökeni hakkında spekülasyon bitmemiştir. Düzen sağlama işlevi bakımından hükümet, insanın olduğu her yerde karşılaşılan evrensel bir olgudur,ancak Batı'da son on yıllarda yapılan tarihî, görgül çalışmaların da gösterdiği gibi bir tüzel kişi olarak devlet *(state),* modern Batı Avrupa'ya özgü siyasî modernleşmenin ürünüdür. Roma imparatorlu-ğu'nun yıkılışıyla kalıcı bir düzen imkânını kaybeden Batı'da, zamanla iktidar politikasının yol açtığı derin kaos, insanın insana tahakkümünü önleyecek bir düzen ümitlerini berhava etti. Böylece Descartes (1596—1650) ve Newton (1642—1727)'ın öngördüğü, kişilerin iradesinden bağımsız, kendi kendine işleyen mekanik bir dünya, kurmaca *tüzel kişilik* kavramını doğurdu ve Hobbes (1588— 1679) ile devlet, baş tüzel kişi olarak formüle edildi.

Böylece devlet, XIV. Louis gibi hükümdarların şahsından bağımsız bir kurmaca kişilik kazanarak bir iktidar makinesine dönüştü. Bu arada icat edilen "devlet, ulus, toplum" gibi soyut varlıklara "egemenlik, genel irade, kamu hukuku" gibi soyut nitelikler atfedildi. Hobbes'a göre bir başka insanın buyruğu altına girmektense, Kilise'nin alternatifi, Leviathan[221] adındaki bir ejderhaya benzeyen *devlet* denen makineye itaat etmek ehven-i şerreyndi. Nitekim Joseph R. Strayer (1970: 1—56) gibi bazı ortaçağ tarihçileri, Batı'da Avrupa'da ortaçağlarda Devlet'in Kilise'yi model alarak geliştiğini göstermiştir. Devlet, özellikle "tüzel kişilik, egemenlik, bürokrasi" gibi temel niteliklerini Kilise'den almış, hatta onun içinden doğ-muştu. Daha sonraki Avrupa tarihi, aslında "kilisevî devlet" *(ecclesi-asticalstate)* ile "seküler devlet" *(secular state)* arasındaki bir hâkimiyet

mücadelesiyle geçmiş ve sekülerizm (laiklik) bunların ayrılması *(separation ofchurch and state)* olarak formüle edilmiştir.

221 Tevrat'ta geçen Leviathan imgesi, Allah tarafından yaratılan ve ancak ona itaat eden, denizde yaşayan bir ejderha anlamına gelmektedir.

Bu bakımdan Devlet denen modern, nominal siyasî beden de kucağında doğduğu Kilise ile aynı mukadderat ve akıbeti paylaştı. Romalı baskı ortamında Hıristiyanlar için özgürlük sığınağı olarak doğan Kilise, zamanla bizzat bir iktidar ve baskı aracı haline geldi. Hegel gibi Almanlar, organik bir özgürlüğün aracı, seküler bir Kilise olarak gördükleri Devlet'i "pozitif hukuk, tüzel kişilik ve hukuk devleti" gibi hukukî kurgularla meşrûlaştırmışlardı. Oysa Namık Kemal gibi gelenekselci aydınlar, "hak" değerine dayanarak modern devleti gayrimeşrûlaştırmışlardı.

Onun devlete yöneltttiği eleştirilerle sadece Osmanlı ve islâm dünyasında değil, Batı dünyasında bile öne çıktığını söylemek mümkündür. Bu tespitimizin bir mübalağa olmadığı, 1880—1914 dönemi ingiliz düşünürlerinin devlet tasavvurunu ele alan Mea-dowcroft (1995)'un çalışmasıyla yapılabileceği gibi, Kemal'in, bu konuda çağdaşı ingiliz ve Fransız düşünürleriyle karşılaştırılmasından anlaşılabilir. XIX. asırda Bonald ve Lamennais gibi öncü Fransız düşünürlerin Kilise'ye karşı tereddütlü tavırları, tabiatıyla modern devlete yöneltikleri eleştirilerin gücünü azaltmıştır.

Kemal'den sonra XX. yüzyılın başlarında Harold J. Laski gibi sosyalist eğilimli düşünürlerin başını çektiği, monistik devlet aygıtına karşı alternatif demokratik kurum ve ajanların inisiyatifini savunan siyasî plüralistler (Hsiao 1927), devletin dayandığı tüzel kişilik kavramını eleştirmeye başladı. Ancak aslında bu eleştiri bile, Kilise'ye karşı olduğu gibi Devlet'e karşı verilen yasal-fiziksel özgürlük mücadelesiyle biçimlenen şeklî bir hukuk ve politika kavramı açısından yapılmıştır. Oysa Namık Kemal, bütün geleneksel dünyada olduğu gibi bir tüzel kişi olarak ne Kilise, ne de Devlet'e sahip olan islâm'ın *hak* temel değerine dayalı dünyagörüşü bakı-mından modern devleti hakkıyla eleştirebilmiştir.

Onun, "tüzel bir kişi olarak devlet" kavramına yönelik eleştirisi üç noktada toplanabilir. *Birincisi*, "hey'et-i umûmiye" (the *public body)* denen fertlerin toplamından, halktan ayrı, onun üstünde devlet ve şirket gibi

“tecridî ve itibarî” varlıkların anlamı yoktur; *ikincisi,* “hak, irade, hâkimiyet, maslahat, menfaat, haysiyet” gibi fertlere özgü nitelikler birleşmekle farklı bir mahiyet kazanamaz; *üçüncüsü,* dolayısıyla fertlere özgü bu nitelikler sözde, tüzel kişilere atfedilemez.

Namık Kemal, kişiler üzerinde görünmez bir tahakküme hizmet edeceğinden, mekanistik evren tasavvurunun ürünü *tüzel kişilik* kavramını modernizmin en tehlikeli ürünlerinden biri olarak görür. Bugün ingilizcede *tüzel kişi (hükmî şahıs, legalperson)* olarak tanımlanan devleti Hobbes, *artificial person* (sun’î şahıs), Pufendorf ise *moral person (manevî şahıs)* olarak tanımlamış, kavramı Pufen-dorf’dan alarak kullanan Rousseau (1967: 21, McAdam 1963) sayesinde Fransızcada *tüzel kişi* anlamında *manevî şahıs* tabiri yerleşmişti. Rousseau okuyan Namık Kemal gibi genelde Frankofon Osmanlı ve Türkiye’de de *manevî şahıs* tabiri yerleşmiştir.

Kemal (2005: 125), “Vâkıa Avrupa’da birtakım zaleme mu’înle-ri “devlet bir şahs-ı mânevîdir. Şu hakkı haizdir. Şu işten menfaat görür” yollu safsata-perdâzlıklar etmişlerdir” diyerek devleti tüzel kişi sayanları eleştirir. Ona göre, devlet, şirket, heyet (dernek) gibi tüzel kişiler, aslında gerçekliği olmayan “tecridî ve itibarî (soyut ve nominal) bir emirden ibaret olan mecmû’lar”dır. Ancak onun tarafından *şahs-ı manevî* tabirinin Ahmed Cevdet (1986: IV/219) gibi geleneksel ile modern kullanımları karıştırılmamalıdır. Kemal ve Cevdet, aslında bu tabirle soyut devleti değil, organik *ülke*yi kasd ederler: “Devlet, bir şahs-ı manevîdir. Kânun yapmak onun iradesi, icrâ etmek efali hükmündedir.” “Ve Şâvir-hüm fi’l-Emr” başlıklı aynı yazısında Kemal (1327: 167, 173), ülke anlamını ortaya koyar: “… Bir şahs-ı manevî hükmünde olan devletin ıslâh-ı mizâcı dahî onun eczâ-yı terkîbi bulunan halkın i’ânesine tevakkuf eder.”

Böylece Kemal (2005: 81, 95, 123, 147) XIX. asırda Koreli aydınlar gibi (Hwang 2000) *ülke* anlamında organik bir *devlet* kavramını savunarak halktan ayrı soyut bir devlet kavramına direnir. Ona göre, “Evvela bir cemiyet, gerek bir diğer cemiyete ve gerek efrâdına nisbet olunsun, hiçbir vakit kendini terkip eden âzâdan ayrı bir mevcut hükmünü bulamaz.” Bu bakımdan örneğin “filan hareket halka yararlı, fakat devlete zararlıdır” sözü “filan gıda vücuduma yararlıdır, fakat bana dokunuyor” gibi boş bir söz

olur. Olsa olsa Kemal'e göre devlete, "heyet-i idarenin *(the administrative body)* efrâdından" oluşan hükümet veya bürokrasi anlamı verilebilir. Ancak idarî heyetin geneli, mantıken ve hukuken milletten ayrı, millete tekabül edecek bir kolektivite doğuramaz.

Geleneksel dünyada, *halk (folk, people)* genelde insan topluluğunu, *ümmet (community)* kavramı ise özelde bir il=ülkede yaşayan siyasî topluluğu ifade ediyordu. Ancak Avrupa'da mekanistik siyasetin gelişmesiyle ümmet de geleneksel organik anlamını kaybetmeye başladı. Jean Bodin (1530—1596) tarafından "üstün iktidar" *(supreme power)* anlamında soyut devletin soyut vasfı "egemenlik", daha sonra da Emmanuel Sieyes (1748—1836) tarafından egemenliğin atfedileceği soyut bir siyasî topluluk olarak "ulus" *(nation)* icat edilmişti. Osmanlı'nın Tanzimat sürecinde Batılı kültürel etkiye açılmasıyla "millet"in geleneksel anlamı da değişerek "ulus" karşılığında kullanılmaya başladı.

Kemal, soyut devletin kullandığı egemenliğin dayandırılacağı, *halk* veya *ümmetten* ayrı soyut bir *ulus* kavramını kabul etmez. "Millet ve devlet"in, kendisini teşkil eden fertlerin toplamından ayrı, soyut bir varlığı olmadığını belirten Namık Kemal (2005: 76,81,94,95,123,147), bu sebeple "ve, veya" gibi bağlaçlarla "devlet, hükümet, millet ve halk" terimlerini bir arada kullanır, *ümmet* ve *millet*'i, egemenliğin atfedileceği soyut kişi yerine halkın siyasî biçimi olarak alır: "(…) Millet, bir halkın revabıt-ı siyasiyesine nazaran bulunduğu hali tarif eder bir kelime olduğu, devlet de bir halkın icraat-ı siyasiyesine nazaran bulunduğu tavrı ifade eder bir lafızdır. (…) Dünyanın her yerinde hükümet denen hıfz-ı hukuk hizmeti, umum tarafından efrâdının bir veya birkaçına havale olunmuştur. Hükümet veyahut devlet, halkın böyle bir tevkili icrâ etmek şartıyla bulunduğu tavrına denilir. Ümmet tabiri ise emr-i tevkilden kat'-ı nazarla bir hey'et-i medeniyenin mecmu'unu ifade etmek için kullanılır." Ona göre hükümet ve devlet, halkın siyasî icraatının aracı nominal varlıklardır.

İkincisi, Kemal'e göre "hak, irade, hâkimiyet, maslahat, menfaat, haysiyet" gibi fertlere özgü nitelikler birleşmekle farklı bir mahiyet kazanamaz. Bu problem, en net "özel/kamu hukuku" ayırımında görülür. *Kamu hukuku* (hukûk-ı umûmiye), Batı'da yeni çağlarda siyasetin hukuktan, diğer bir deyişle devletin koyduğu bir yasalar mecmuası olarak

pozitif hukukun, (özel) hukuktan ayrış-masıyla doğmuş bir kavramdı. “Devletin tüzel kişiliğinin üstünlüğü” ilkesine dayanan *kamu hukuku* kavramı, XIX. asır Kıta Avrupa-sı hukukunca geliştirilmişti. Bu konuda da gene iki geleneksel ülke ingiltere ile Osmanlı arasında ortaklık görmek mümkündü. Albert V. Dicey (1835—1922)’e göre ingiltere’nin kamu hukuku yoktu; anayasa hukuku, basitçe politikanın parçası olan özel hukuktan ibaretti. Lord Diplock’un 1970’te hükme bağlanan bir davada kul-lanışına kadar *kamu hukuku* kavramı, ingiliz hukukuna mal olamadı (Tafsilat, Loughlin 2003).

Namık Kemal (2005: 122—7), Kaya-zâde Reşad Bey’e dayanarak kamu hukukunu “uluslararası hukuk, anayasa ve idare hukuku”olmak üzere üç dala ayırır. Ancak ona göre söz konusu ilişkilerden özel hukuktan (hukûk-ı şahsiye) başka birtakım kaide çıkarabilmek aklen mümkün değildir; zira semantik olarak hukukun tekili olan *hak,* can ve irade sahibi insanlara, şahıslara özgüdür. Batı’da gerek Hıristiyan-öncesi, gerekse de Hıristiyan dönemde, Fransızca *droit* kavramında buluşan “hak ve hukuk” kavramları, vahiy yerine tabiatta aranmıştı. Oysa islâm’da aynı zamanda Allah’ın ismini oluşturan *hak,* ruhlar âleminde Allah ile insanlar arasında yapılan ahit ile kazanılmış, ilâhî kökenli, insandan ayrılmaz, devredilmez, özsel ve zorunlu bir hassadır.

Kemal (1327: 165; 2005: 125) “hak, efrâd-ı beşerin havâssın-dandır” diyerek klasik Aristo mantığına göre *hakkın, gülme* gibi insan nev’ine *(species)* özgü bir hassa *(property)* olduğunu vurgular (Ahmed Cevdet 1998: 21—34). Oysa cansız bir şeye, örneğin bir “masa”ya atfedilemeyeceği gibi, cansız, nominal bir varlık olan devlete de hak-hukuk atfedilemez: “Hâsılı hak, efrâd-ı beşerin havâs-sındandır. Ne şirket gibi, heyet gibi tecridî ve itibarî bir emirden ibaret olan mecmû’lara izafeti kabil olur, ne de o mecmû’ların eczâ-sına müterettib olan hukuk ictimâ’ etmekle başka bir mahiyet hâsıl edebilir.” Kemal (2005: 122—7), ilgili makalesinde kamu hukuku diye bilinen hukukî ilişkiler alanının aslında özel, şahıslar-arası hukuktan başka bir şey olmadığını teker teker göstermektedir.

Bu tespitten, çağımızdaki hayatî “insan hakları” ve “hukuk devleti” tartışmalarına da ışık tutan iki önemli sonuç çıkarılabilir. Birincisi *hak,* can ve irade sahibi varlıklara, insanlara özgü olduğu için “insan hakları”,

“bekârlar, evli olmayan erkeklerdir” veya “atlı süvari” deyimlerinde olduğu gibi bir totolojiyi ifade eder. ikincisi bu totolojik deyim, örneğin Hegel’in kullandığı “devletin hakları” deyimine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Oysa hakkın gerçek kişilere özgülüğü göz önüne alınınca, “devletin hakları” veya Roma-Cer-men hukukuna özgü “hukuk devleti” *(rechtsstaat)* gibi deyimlerin anlamsızlığı da anlaşılır. Buna göre devlet “hukuk”la değil, ancak *mevzuat* anlamında “kânun” kavramıyla bir araya gelebilir; semantik olarak “hukuk devleti” değil, ancak “kânun devleti”nden söz edilebilir. Nitekim dikkat edileceği gibi, ingilizce *state* (devlet) ile *status* (mevzuat) kelimeleri aynı kökten geldiği gibi, Osmanlı-islâm hukuku ile aynı karakterde müşterek hukukun geçerli olduğu ingiltere’de “hukuk devleti” *(rechtsstaat)* yerine “hukuk düzeni” *(rule oflaw)* kavramı kullanılır.

Kemal (2005: 98, 123, 137)’e göre, “Bir cemiyet içinde hukûk-ı müştereke vardır, fakat ferde hiç taalluku olmaksızın yalnız ictima üzerine terettüb eden bir hakk-ı umumî aklen mevcut olamaz. Çünkü hukukun mazharı insandır.” Başka bir yerde de vatandaşlar arasında “hukûk-ı mütesâviye ve menfaat-i müştereke”den bahseder. Böylece Kemal, geleneksel ile modern dünyagörüşleri arasında önemli bir farkı daha vurgular. Bu, gene klasik mantığın *tümel/tikel* (küllî/cüz’î) ayırımı bakımından anlaşılabilir. *Gülme* ve *hak* gibi insan türüne özgü hassalar, *bilkuvve* ferdî, *bilfiil* ortaktır. Nitekim ingiliz, Çin ve islâm gibi tüm geleneksel hukuklar için kullanılan “ortak hukuk” (common law) veya “ortak duyu, zevk, hayır, maslahat, menfaat, irade, görüş” *(common sense, taste, good, weal, interest, will, opinion)* deyimlerinde görüldüğü gibi geleneksel dünyagörüşü, bu tür insanî hassaları hep *ortak* olarak tanımlar. Hâlbuki geleneksel *ortaklığa* karşılık modern *genellik*, bilkuvve ve bilfiil insandan ayrılan hassaların birleşmesini var sayar; geleneksel *ortak irade (common will)* kavramına karşı Rousseau’nun kullandığı *genel irade (general will)* kavramında olduğu gibi.

Bu bakımdan *kamusal (public)* ile *genel (general)* sıfatları aynı kapıya çıktığı için Kemal, *kamu hukuku* gibi *umumî hak* kavramını da temelsiz görür. Bu eleştiri, *hak* kavramında olduğu gibi özellikle uluslararası hukuk alanında kullanılan “umumî menfaat, irade, haysiyet” gibi *umumî* ile

nitelendirilen bütün kavramlar için geçerlidir: “Devletlerin münâsebâtını tayin eden kavaid, efrâddan her birinin müşterek olduğu haysiyet ve menfaatin mukteziyâtından başka ne olabilir? Ya bu menâfi’ ve haysiyatın ictima’ı ayrıca bir menfaat veya ayrıca bir haysiyet icad edebilir mi?” Soyut kolektivi-teler olarak ulus ve devlete atfedilen “irade, hâkimiyet” gibi vasıfların yanında en çok istismar ve eleştiriye açık olan *reason of state* kavramıydı.

Bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2011a: 71—76), Arapça aynı “h-k-m” kökünden gelen kelimelerden oluşan *hikmet-i hükümet= reason of state,* geleneksel ahlakî-kişiselci siyaset anlayışında birbirlerine bağlı “hükümdarlık dirayeti” ve “hükümet disiplini” anlamlarına gelir. Hikmet-i hükümet, Platon ve Aristo’nun öngördüğü küçük ve faziletli bir şehir için geçerlidir. Ancak iran Sasânî kültürünün etkisiyle siyasetin özerk, aşkın bir alan olarak ahlaktan ayrılması, Roma ve Osmanlı gibi emperyal ülkelerde de hikmet-i hü-*kümet=reason of stateten esrâr-ı devlet=arcana imperii* anlayışına kaymaya yol açar. Şu halde hikmet-i hükümetin modern dünyada kazandığı pejoratif anlam, *reason of state* değil, Romalı Tacitus’un kullandığı *arcana imperii* teriminden kaynaklanır. Politik modernleşme sürecinin dönüm noktasına ulaştığı Rönesans Avrupa’sında yaşayan Machiavelli ve bilahare Hobbes ile politikanın ahlaktan ayrılması ve devletin tüzelleşmesiyle birlikte *hikmet-i hükümet* ile *esrâr-ı devlet* deyimleri birbirine karıştı ve geleneksel anlamını kaybeden *hikmet-i hükümet,* devletin anonim gücünü istismara yarayan tehlikeli bir ilke haline geldi.

Bu durum, John Toland gibi muhafazakâr ingiliz aydınlar kadar Namık Kemal’in de tepkisine yol açar. Namık Kemal (2005: 81, 219)’e göre Avrupa’daki zâlimlerin bazı destekçileri, “devlet bir tüzel kişidir, şu hakkı haizdir, şu işten menfaat görür” yollu safsatalar düzmüşlerdir. Hatta bu fikrî azgınlığın sonuçlarındandır ki *raison d’etat,* yani *ıztırâr-ı düvelî* denen bozuk bir kural icat olundu. Başka bir yerde de o, “menfaat-i ekseriyet ve mukteziyât-ı hükümet” yani “hükümet gerekleri” gibi kuruntuların, Avrupalı siyasal ve sosyal ahlakın yozlaşmasına yol açtığını belirtir. Kemal, böylece “reason of state”i *ıztırâr-ı düvelî,* yani ingilizce karşılığıyla *political expediency* olarak çevirir. Ona göre bunun sayesinde mahut

Napoleon, imparator olmak için insanların önünde ettiği yemini bozarak bir gece içinde yirmi beş bin değerli insanı bin türlü çirkin vasıtayla mahvetti. Gene bu fikrî azgınlığın sonucunda *mesure ad-ministrative,* yani *idarî tedbirler* namında bir bela icat olundu ki onunla Versailles hükümeti, korgeneralden çavuşuna kadar Fransa ordusunun her subayına mutlak bir delegasyon verdi.

Üçüncüsü, Namık Kemal (2005: 76, 81)'e göre, devlet ve milletin halktan ayrı bir kişiliği olmadığı için fertlere özgü hassaların bunlara atfı mümkün değildir. "Millet lafzından hâsıl olan mana, şâmil olduğu efrâdın havâss ve müterettibatından başka bir hassa veya arızaya malik olamayacağı gibi, devlet medlûlünün dahî milletten veya tabir-i diğerle umumdan hariç hassası, arızası, menfaatiyoktur." Devletin halktan ayrı bir kişiliği olmadığı için "ma'dûm üzerine avârız terettüb etmez." Namık Kemal (2005: 82, 95)'e göre soyut bir kişilikle birlikte "hak, irade, hâkimiyet, maslahat, menfaat, haysiyet" gibi fertlere özgü hassalar atfedildiğinde devlet, perde arkasındaki öznelerin, bürokratların elinde bir iktidar aygıtı haline gelecek, anonim gücü kaçınılmaz olarak istismar edilecektir. Ona göre kelam ve fıkıh kitaplarına bakıldığında imamın, vezirin, kadının, memur ve subayın şahıslarına birçok hakkın verildiği görülse de hükümet ve devlet gibi, halkın siyasî icraatının aracından ibaret nominal varlıklara hak veya vazife olarak bir şey atfedilmiş değildir.

Eğer *devlet* tabirinden idarî yapının fertleri, yani bürokratlar kasd edilirse, onların gerek umumuna, gerek bazı fertlerine ait birtakım menfaatleri olabilir. Fakat "devletin menfaatleri" diye takdim edilen bu menfaatlerin hepsi, kamunun değil, aslında onların şahsî menfaatleridir. Nitekim "devletin menfaatlerine ve kamu ahlakına aykırı bir yol tutarak onda ısrar ettiği" gerekçesiyle kapatılan *İbret* gazetesinin tekrar yayını münasebetiyle yazdığı "ifade-i Meram" başlıklı makalesinde Kemal (2005: 137), soyut "devletin menfaatleri" deyiminin nasıl kötüye kullanıldığını anlatır. Ona göre yaptıkları yayınlardaki eleştiri ve teklifler, devletin menfaatlerine değil, aslında devleti sahiplenen yönetici seçkinlerin kişisel çıkarlarına aykırıdır. "Devletin menfaatleri" gibi soyut bir tabiri nakarat haline getirerek bunun arkasına sığınanlar, aslında keyfi hareket için bütün âlemin harabına razı olurlar.

Hâkimiyet Meselesi

Osmanlı aydınlarının hâkimiyet hakkındaki siyasî düşüncelerine bakarken Batı ile Doğu'nun yaşadığı meşrûiyet krizleri arasındaki mahiyet farkına dikkat etmek gerekir. Batı'nın yaşadığı meşrûiyet krizi, *teodisi* probleminden dolayı özünde teorikti; kriz, çağımızda Hannah Arendt (1977: 121)'in de vurguladığı gibi temelde otoritenin kaybıyla ortaya çıkan "buyurma hakkının sahibinin kimliği" hakkındaki derin belirsizlikten kaynaklanıyordu. Bu yüzden *teodisi* probleminden kaynaklanan, "buyurma hakkı" veya "haklı iktidar" olarak tanımlanan otorite problemi, modern Batı'ya özgüdür. Orneğin Aristo ve islâm'da görüleceği gibi geleneksel dünyada yönetiminin haklılığı, yönetim şekline, hükümdarın dindarlık derecesi, hatta inancına bakılmaksızın adalet ölçütüne göre değerlendirilmiş, bu bakımdan hatta adil bir kâfir hükümdar, zalim bir Müslüman hükümdara tercih edilmiştir (Lambton 1962).

"Rasyonel veya ideolojik" yerine "pragmatik veya araçsal" denebilecek bu siyasî anlayış, Ali Süavi (1869a) örneğinde net olarak görülebilir. Ona göre islâm uleması, cumhuriyeti, yalnız bir rejim bakımından, bir şekil meselesi olarak düşünmediler. Hükümetin meşrûiyeti için ancak ülkenin ihtiyaçları, ahlak ve medenileşme derecesine uygunluk ile sorumluluğu gerekli şartlar olarak aldılar. Bu bakımdan Osmanlı aydınları, otoritenin kaynağı gibi Batılı siyasî felsefenin köklü meseleleriyle hesaplaşma ihtiyacı duymadılar. Islâm-Osmanlı dünyasının yaşadığı, Batı'nın etkisiyle başlayan modernleşme sürecinde ortaya çıkan otoritenin kullanılışı probleminden kaynaklanan "adaletin küsufu" idi. Namık Kemal gibi Yeni Osmanlı aydınları, modernleşme sürecinde tüzel bir kişi olarak devletin zuhuruyla adaletin ajanı hükümdarın şahsından ayrılmaya başlayan yönetimi haklılaştırmak için hâkimiyet kavramıyla hesaplaşmak zorunda kaldı.

Batı medeniyeti sayesinde seküler siyasetin egemenlik kazandığı modern dünyada, hâkimiyetin kaynağı ve kullanılış tarzı meselesi, XIX. asır Müslüman aydınlarının da gündemine geldi (Akhavi 2003, Harris 2003). Aslında islâm'ın ta ilk dönemlerine kadar geri giden bu tartışmanın canlanması, bir kez daha tarihin tekerrürünü gösteriyordu. Bu konuda fikrî

çabalarıyla öne çıkan Osmanlı aydınlarından Namık Kemal, Sünnî doktrine uygun “halkın hâkimi-yeti”ni, Ali Süavi ise Hâricî söylemine benzer “Allah’ın hâkimiyeti” ni savunarak görünüşte zıt kutuplara düşmüşlerdi. Ancak yakından bakıldığında ikisinin de temelde aynı görüşü savundukları halde hâkimiyet kavramını mutlak ve nisbî olarak farklı anlamlarda kullandıkları için görünüşte bir ihtilafa düştükleri görülecekti.

John Locke (1965: 214), bir yerde Robert Filmer’in babanın otoritesine ilişkin tezlerini eleştirirken “onların Tanrı’nın Rab *(aut-hor)* ve Hayat Verici olduğunu hatırlamadıkları”nı belirtir: “Yalnızca onun sayesindedir ki biz yaşar, eyler ve varlık buluruz.” Hobbes (1996: 107, 222)’ta da görüldüğü üzere buradan otoritenin nihaî sahibinin Allah olduğu anlaşılır. Tanrı, bütün varlığın yaratıcısı *(divinity)* olarak nihaî buyurma hakkının *(authority)* sahibidir. Otorite, iki-aşamalı bir sözleşmeyle gerçekleşir. Hâlik ile Halk veya Allah/insan arasındaki birinci *dikey* sözleşmeye *ahit (testamentum)*, Hükümdar ile Halk veya insan/insan arasındaki ikinci *yatay* sözleşmeye de *akit (pactum)* denir. Bu ikili sözleşme fikri, Yahudi ve Müslüman kadar Samuel Rutherford (1600—1661) ve Edmund Burke (1729—1797) gibi Hıristiyan-Protestan aydınlarda
da görülür (Richards 2002—2003).

Ziya Gökalp (1976: I/58)’in de ifade ettiği gibi, tasavvufî şiirde “Rûz-i ve Bezm-i Elest” olarak geçen âlem-i emrde yapılan ezelî ahitle insanlar, Allah’ı *birincil* otoritenin sahibi Rableri olarak kabul ederek *ikincil* otoritenin mercii haline gelmişler, O’nun adına üçüncü şahıslara otorite devri hakkını kazanmışlardır. Ali Süavi (1869a)’nin de hatırlattığı gibi Latince *vox populi, vox Dei*, islâm geleneğindeki ifadesiyle “halkın sesi, halikın sesidir” vecizesi, bu gerçeği belirtir. Hâkimiyeti, her insanda yaratılıştan mevcut, umuma devredilemez bir siyasî hak olarak nitelendirirken Namık Kemal (2005: 124), bu ezelî, birinci sözleşmeyle kazanılan hakkı kasd eder. islâm terminolojisinde *rububiyet* denen ilâhî otoritenin âlem-i halk denen beşerî dünyada tecellisi, ikinci, yatay bir sözleşmeyi (akit) gerektirir. Locke (1965: 187, 188, 206, 214—15)’un da belirttiği gibi Allah, yaratıcı olarak insanlar üzerinde doğrudan buyurma hakkının sahibi olduğu halde hükümdar, ancak hemcinsi yönetilenlerin onayıyla yönetim gücünü haklı kılar.

islâm gibi dinlerde ikincil otorite, peygamberler aracılığıyla hükümdarlara geçer. Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, elçisi olarak buyurma hakkını Allah’tan almakla birlikte inananlardan da Akabe biatiyle tasdik alarak birinci ikincil otoriteyi kazanmıştır. Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmdan sonra ise *imam* veya *veliyyül-emr,* ümmetin biatiyle ikinci ikincil otoriteyi kazanır. Nitekim Kur’ân’da geçen “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, rasûlü-ne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de” (Nisâ/59) ayeti, bu otorite hiyerarşisini belirtir. Ayette emir sahiplerine itaat doğrudan değil, Allah’ın rasûlüne atfen emredilmiştir. Oysa Şiî imamet felsefesine göre kendisiyle nübüvvet silsilesi son bulduktan sonra Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın işlevi, yeryüzünde ilâhî otoriteyi temsil eden masum bir imam silsilesi tarafından sürdürülür. Böylece Sünnîlikteki demokrasi anlayışına karşılık hâkimiyetin doğrudan Allah’tan geldiğini öngören teokrasi Şiîlikte görülür.

Şu halde islâm’da birincil otorite, Allah’a, ikincil otorite ise halka aittir. Nitekim Yunanca *laos* (halk) kelimesinden gelen *laiklik*, aslında ikincil otoriteyle ilgilidir ki Thomas Aquinas, bunun Batı’ da öncüsü olarak alınabilir. Avrupa’da ortaçağlarda “kralların ilâhî hakkı” deyiminin de gösterdiği gibi, yöneticilerin buyurma hakkını doğrudan Tanrı’dan aldıkları iddiasına dayanan teokrasi, meşrûiyet krizine yol açmıştır. Bu krizi gidermeyi hedefleyen Aquinas’ın Latince *vox populi, vox Dei* vecizesini yansıtan *omnis potestas a Deo per populum* (Bütün iktidar Tanrı’dan gelir, ancak halk yoluyla kullanılır) sözü, laikliğin orijinal formülü sayılabilirdi. Onun öncülük ettiği bu demokratik-laik siyaset anlayışı, başlıca vefatından tam bir yıl sonra doğan Marsilius Padua (1278—1342) tarafından sürdürülmüştü (Gencer 2010a: 327—28). ibni Sînâ ve ibni Rüşd gibi islâm filozoflarından etkilendiği bilinen Aquinas, muhtemelen islâmî otorite modelinden ilhamla bu formüle ulaşmıştı. Biz de Kânûnî-sonrası Osmanlı siyasetini bu orijinal anlamında laiklikle karakteri-ze etmiştik (Gencer 2000b).

Batı’da Katolik dünyada fazla tutunamayan Aquinas ve Padua’ ın savunduğu ikili sözleşmeye dayalı demokratik-laik siyaset anlayışı, XVI. ve XVII. yüzyıl Avrupa’sının püriten teologları tarafından savunulan misak *(covenant)* kavramıyla diriltilmişti (Gencer 2010a: 328). Ancak püriten siyasî felsefe de Batı düşüncesindeki sekülerleşmeyle otoritenin hâkimiyete

dönüşmesini önleyemedi. Otoriteden egemenliğe geçiş, ayrı çalışmaların konusu olsa da Namık Kemal ile Ali Süavi'nin ilgili fikirlerini kavramak için bu konuda bir fikir vermek elzemdir. Yaygın kanaate göre modern Batılı siyasî felsefe Machiavelli veya Hobbes ile başlar. Ancak daha derine inildiğinde teodisi problemine cevap arayışından doğan modern düşüncenin babası olarak görülebilecek William Ockham (1280— 1349), iki önemli açıdan egemenlik kavramının doğuşuna zemin hazırladı. Birincisi, volontarizmle kötülük içindeki dünyayı değiştirecek Tanrı'nın mutlak iradesi ve ikincisi mutlak kudretine vurgu yapması (Engster 2001: 4—12, 158). Brian Tierney'in Michel Vil-ley'e dayanarak yaptığı çalışmalar, bu amaçla Ockham'ın hak ve güç *(ius* and *potestas)* kavramlarını nasıl özdeşleştirdiğini ortaya koydu.

Böylece "haklı iktidar" olarak otorite, Jean Bodin sayesinde "üstün iktidar" olarak egemenliğe (hâkimiyet, sovereignty) dönüştü. Tanrı'nın hâkimiyet hakkının mutlak kudretinden çıktığını söyleyen Hobbes (1996: 237), *Leviathanda* egemenlik tasavvuru ile teo-disi probleminin ilişkisi hakkında kritik bir ipucu verir. "Aslî gü-nah"a takan Augustine'ün görüşünün aksine Hobbes'a göre çektirme hakkı, her zaman insanların günahından değil, fakat Tanrı'nın kudretinden gelir. Şu halde egemen Tanrı, Ockham'ın öngördüğü gibi kötülüğe izin verme kadar kaldırma mutlak kudretine de sahiptir. Otorite gibi önce kişisel Tanrı'ya atfedilen bu egemenlik, Eckhart gibi mistikler tarafından teslis doktrininde yapılan tadilatla gayr-i şahsî hale getirilen Tanrı'dan "incil, devlet, parlamento" gibi nominal mercilere aktarıldı. Zamanla halk yerine ulus, hâkimiyetin kaynağı, monarşi yerine devlet ise kullanıcısı olarak kurgulandı.

Otorite ile egemenlik arasındaki çelişki, Batılı düşünürler arasında en net Namık Kemal'in ana Batılı entelektüel kaynağını oluşturan Rousseau'da görülebilirdi.[222] Rousseau (1967)'nun ideali, halkın otoritesi, demokrasiydi (Sabine 1959: 575—96). Ancak monarşi ile karakterize şahsî siyasetten, devlet ile karakterize gayr-i şahsî siyasete geçiş sonucu otoritenin anlamı ve ajanı değişmiş, demokrasi idealinin gerçekleşmesi daha da zorlaşmıştı. Otorite ile egemenliği bağdaştırma teşebbüsü, Rousseau'nun siyasî felsefesini de zora sokmuştu.

222 Namık Kemal (1327: 176) "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar" başlıklı bir dizi makalesinin birincisinde Rousseau ve ünlü eseri *Sosyal*

Sözleşmeden şu şekilde bahseder: “Üdebâ-yı hükemâdan meşhur Rousseau, Şerâit-i icti-mâ’ nam kitabında (ki şimdi arkadaşlardan biri tercümesine himmet ediyor) hükümet-i gâlibâneyi tetkik ettiği sırada galibiyet, hakkı icab ederse halkın da ashâb-ı hükümetin elinden zor ile ahz-i iktidara hakkı olmak lazım gelir.”

Batı’da modern hâkimiyet kavramının doğuşu otorite krizini belirtti; zira üstünlük atfı, iktidarı aklî olsa da makul-haklı kılmaya yetmedi. Bu itibarla Namık Kemal ve Ali Süavi gibi Osmanlı aydınları, modern hâkimiyet terimini geleneksel otorite anlamında kullandılar. Onların işi, geleneksel otorite kavramına alternatif olarak hâkimiyeti kavramsallaştırmak değil, otoriteyi, egemen devlete vücut veren gayr-i şahsî siyasete uygulamaktı. XIX. asır islâm dünyasında onların başarıları, otoritenin temellük ve tasarruf tarzına ilişkin Sünnî islâmî doktrini, önce klasik, daha sonra da modern Osmanlı emperyal rejimine uyarlama kabiliyetlerinde yatıyordu.

Namık Kemal, Eylül 1868’te *Hürriyette* “Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar” başlıklı sekiz mektupluk bir makale dizisi yayınladı. Ali Süavi’nin bundan bir süre sonra Ağustos 1869’da *Ulûm* gazetesinde çıkan “el-Hâkimü Hüvellâhü” başlıklı makalesi ise Kemal’in tezlerine karşı yazılmış olduğu izlenimini uyandırdı: “Şimdi şöhret bulmuş bir tabir var: Hâkimiyet-i halk diyorlar. Bu kaziye, Fransızca’dan tercüme; aslı “souverainete du peuple.” Şimdi biz şu Fransızca kelimenin mânâsını taharrî edelim.” O, böylece kavramsal bir araştırmasına giriştiği hâkimiyetin ontik olarak iki ve siyasî olarak üç anlamını tespit eder. Ona göre mutlak anlamda hâkimiyet, bizzat irade ve buyurmayı belirtir ki bu, bütün varlığı yaratan Allah’a hastır. ikincisi, nisbî hâkimiyet, insanların birbirlerine karşı özgür ve eşit olması demektir. Hâkimiyetin üçüncü, siyasî anlamı ise “siyasî topluluğu oluşturan kişilerin hepsine hükümet” demektir.

Bu siyasî hâkimiyet, Süavi (1869a)’ye göre üçe ayrılır: *yasama*, *yürütme* ve *yargı*. Arapça’da hâkimiyet kavramının türediği hüküm kelimesi, bu anlamların üçünü de kapsasa da buyurma *(emir)* kavramımdan anlaşılabileceği gibi temelde iradeden kaynaklanan yasamayı ifade eder. Rousseau (1967: 93)’da olduğu gibi yasama, siyasî bedenin kalbine, yürütme de organlarını hareket ettiren beynine benzetilmiştir; yani birincisi, siyasî bedenin iradesi, ikincisi eylemi hükmündedir. Bu yüzden Bodin,

Locke (1965: 413—15) ve Rous-seau gibi filozoflar yasamayı egemenliğin karakteristiği olarak görür.

Bodin ve Locke (1965: 403), ilâhî hukukun tecellisini ifade eden tabiî hukuku yasamanın kaynağı olarak alır. Buna karşılık Rousseau (1967: 38—41), nihaî olarak tüm hukukun Allah'tan geldiğini kabul etse de Montesquieu gibi fiilen genel iradeyle keşfedilecek bir sivil, pozitif yasayı savunur. Süavi (1869a)'ye göre emir, itaati, dolayısıyla bir bağlılık ilişkisini gerektirir. Bu yüzden Locke (1965: 187, 194, 197, 204—05, 212) ve Süavi (1869a)'nin de belirttiği gibi insanlar, hemcinslerinden değil, bütün varlığın yaratıcısı olarak mutlak buyurma hakkının sahibi Allah'tan ancak emir alabilirler. Yeni Osmanlı aydınlarının Locke (1965: 192, 214—15, 311) ile buluştuğu bu anlayışta "kula kulluğun" kesin reddi yatar.

işte Süavi, *hâkim* kavramının fıkıh pratiği ve teorisindeki bu teknik anlamınca halkın hâkimiyeti kavramına itiraz ederek "el-Hâkimü Hüvellâhü" (Hâkim olan Allah'tır) der. Ancak Süavi (1869a)'ye göre Allah, bu hâkimiyetini papaların savunduğu teokrasi anlayışınca yeryüzünde doğrudan kullanmaz. Bu bakımdan o

ve Kemal (2005: 124; 1327: 166—173, 197, 210), otoriteyi semavî

ve dünyevî ikili sözleşme fikrinde temellendirir. Süavi'ye göre siyasî topluluk, zımnî veya sarih onayıyla bilkuvve ilâhî hâkimiyeti bilfiil imamete dönüştürür, ilâhî iradeyi kuvveden fiile çıkarır. Böylece hükümet, zımnen de olsa cemaatin ihtiyarıyla ancak buyurma hakkını kazanır. Yasayıcı ve yürütücü olarak ulema ve ümeraya ilâhî hükmü hayata geçirme yetkisi verme hakkını belirten hilâfeti haiz olduğu için halka mecazen âmir ve hâkim gibi vasıflar izafe edilir.

Bu itibarla Kemal ile Süavi'nin hâkimiyetin mertebeleri hakkındaki görüşleri arasında özünde bir farklılık bulunmaz. iki isim de beşerî-nisbî-mecazî hâkimiyeti, ilâhî-mutlak-hakikî hâkimiyetin dünyevî türevi, tecellisi olarak görürken sadece bunun kısımlarını farklı terimlerle ifade ederler. Kemal (1327: 213), hâkimiyetin halk tarafından *temellükünü tabiî hâkimiyet,* Süavi, *hilâfet,* hükümdar tarafından *tasarrufunu* ise Kemal, *fiilî hâkimiyet,* Süavi, *imamet* olarak adlandırır. Görüldüğü gibi aynı şeyi kastettikleri halde sadece Kemal, Süavi'nin kullandığı geleneksel *hilâfet/imamet* kavram çifti yerine modern *tabiî/fiilî hâkimiyet* kavramlarını kullanır.

Bu noktada Locke ile Süavi’nin tavırları arasında anlamlı bir ortaklık buluruz. Pufendorfun ünlü eseri *De Jure Naturae et Gen-tium*’i Fransızca’ya çeviren Jean Barbeyrac (1674—1744), Namık Kemal’in *tabiî* ile *fiilî* olarak ayırdığı hâkimiyeti, *hakikî* ve *fiilî* kavramlarıyla ayırır. Bizim tespit etiğimiz gibi Locke’un Barbeyrac’da olduğu gibi egemenliği hakikî ve fiilî olarak açıkça ayırmaktan kaçınması, muhtemelen konjonktürel ihtiyatından kaynaklanıyordu (Gencer 2010a: 333). O, Burlamaqui (2006: 310)’nin Barbeyrac’a Locke tarzı itirazında açıkça görüldüğü gibi, egemenliğin iki mertebesi arasındaki bu tür bir ayırımın iktidarın istismarına yol açabilecek şekilde derece farkından ziyade bir mahiyet farkını iham edebileceğinden endişe etmişti. Süavi de benzer şekilde yanlış anlaşılabileceğinden endişe ettiği için Namık Kemal’in geleneksel *hilâfet/ imamet* kavram çifti yerine *tabiî/fiilî hâkimiyet* kavramlarını kullanmasına karşı çıkıyordu.

Ali Süavi, hâkimiyet hiyerarşisi hakkında incelikli islâmî terminolojiyi kullanmada tutarlıydı. islâm terminolojisinde ruhların yaratılmasından sonra Bezm-i Elest veya ‘Adn Cenneti’nde yapılan ahitle tahakkuk eden ilâhî-mutlak-hakikî hâkimiyete, lâfzen otoritenin karşılığı olan *rububiyet,* halk=ümmet tarafından temellüküne *hilâfet,* imam=hükümdar tarafından tasarrufuna ise *imamet* denir. Kadim Batı vokabülerinde de karşılığı bulunabilecek bu incelikli terminoloji yerine hâkimiyeti “ilâhî, tabiî, fiilî” gibi birtakım vasıflarla tavsif ederek hiyerarşilendirmek karışıklık yaratacaktı.

Ancak Kemal’in aynı şeyi kasd ettiği halde Süavi’nin kullandığı geleneksel *hilâfet/imamet* yerine modern *tabiî/fiilî hâkimiyet* kavramlarını kullanması iki sebeple açıklanabilirdi. Birincisi, onun halkın nisbî hâkimiyetine mutlakmışçasına yaptığı vurgu, Allah ile yapılan ezelî sözleşmeyle kazanılmış hakkın modernizmin tahaddi-si karşısında kaybedilebileceği endişesinden kaynaklanıyordu. ikincisi, Kemal’in bu tür modern terimleri kullanması, üdebâdan biri olarak modernlik karşısında sünnetin aşınmasını önlemek için birden çok tarafı ikna etme niyetiyle benimsediği bir stratejiden, bizim tabirimizle *stilistik diskörsif modernizmden* kaynaklanıyordu.

Demek ki iki isim arasındaki bu tür ihtilaflar, dayandıkları paradigmalar arasındaki ihtilaftan veya aralarında entelektüel bir te-favütten değil, meslekleri ve meşreplerindeki ihtilafça belirlenen farklı perspektiflerden kaynaklanıyordu. Geleneksel bilgiye meydan okuyan modern dünyada ikisinde de Doğulu ve Batılı kültüre vukuf sayesinde büyük bir entelektüel performans görülecekti. Ancak Kemal, temelde üdebâdan biri olarak yeniden-gelenekselleş-meye yönelik bir tutumla gerektiğinde öğreti ile realite arasında gidiş-geliş suretiyle bir *meşrûlaştırma* öngörüyordu. Şerif Mardin (1996: 420)'in de belirttiği gibi Kemal, hükümete isyana varan bir sivil itaatsizlik teorisi geliştiren Süavi'nin radikal tutumuna prim vermiyordu. Zira o, kalemiye kökenli biri olarak devlete hizmet kültürüyle yetişmiş, yönetici sınıfın ideallerini benimsemişti.

A. Hâkimiyetin Patrimonyal Tahkimi

Hıristiyan ile seküler siyaseti uzlaştırmaya çalışan Locke (1965: 187, 377—79) gibi filozoflar, hilâfet/imamet ayırımını toplumun kuruluşunu sağlayan *pactum unionis* ile hükümetin kuruluşunu sağlayan *pactum subjectionis* olarak siyasal teoriye uyarladılar. Allah/insan arasındaki *ahit*, *dikey*, insan/insan arasındaki *akit*, *yatay* sözleşme olarak adlandırılmıştı. Buna göre dünyevî-beşerî açıdan *pactum unionis*, hilâfetin dayandığı *yatay*, *pactum subjectionis* ise imametin dayandığı *dikey* sözleşmeyi belirtir.

Kanaatimizce islâm'da Allah'ın yeryüzündeki halifesini temsil eden halkın Allah'ın rasûlü 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma islâm cemaatinin kuruluşunu sağlayan biati, *pactum unionis*'i, sonraki emir sahiplerine biati ise *pactum subjectionisi* ifade eder. Sonradan gelen emir sahipleri, Müslümanların biatle hilâfetlerini devrettikleri Hz. Peygamber'e *halife*, Müslümanlara ise *imam* demektir. Kaynakları bakımından teoride farklı

anlamlar taşımalarına rağmen *hilâfet* ile *imamet* terimlerinin pratikte eşanlamlı olarak kullanılmaları bu yüzdendir. 1877 yılında sürgüne gönderildiği Midilli'de mutasarrıf olduktan sonra gönderdiği mektuplarda Kemal, II. Abdülhamid'e *zıllullâhfi'l-arz, zıllullâhfl-'âlemîn* (Allah'ın yeryüzündeki, dünyadaki gölgesi) gibi deyimlerle hitap eder.[223] ilk bakışta teokrasiyi çağrıştıran bu deyim, aslında Ali Süavi (1869a)'ye göre ilâhî adaletin yeryüzündeki tecessümü olarak hilâfete bağlı imameti ifade eder.

223 Tansel 1967: III/98; IV/117. Kemal, "Ben rüşvet-i kelâmiyeyi sever takımından değilim" dese de Tansel (1967: III/XLV)'in de belirttiği gibi, Sultan II. Abdülhamid'e, devlet ileri gelenlerine yazdığı mektuplarında övgü ve iltifatta abartıya kaçtığı görülür ki bu klasik mülkiye belagatine bağışlanabilir.

Locke'un toplum ve hükümetin kuruluşunu sağlayan ikili sözleşme fikrine karşılık Hobbes, sadece ikinci, Rousseau ise birinci sözleşmeyi yeterli görür (Pollock 1908: 111); zira artık Kıta Avrupa'sında egemen devlet ile karakterize gayr-i şahsî siyasete geçişle otoritenin anlamı kaybolmaya başlamıştır. Kemal'in bu konudaki tutumu, ikili sözleşmeyi savunan Locke'unkine uyar. ingiltere ve Osmanlı gibi geleneksel, patrimonyal rejimlerde *pactum unionis,* genelde bir sözsüz sözleşme *(tacit contract)* şeklinde gerçekleşir. Bu,Burke (1955: 23)'ün bahsettiği, *communi sponsione reipublicae* (topluluğun ortak taahhüdü) olarak görülebilir.

Namık Kemal (2005: 124)'e göre hükümet kuvvetlerinin halktan çıkmasından ibaret olan "hâkimiyet-i ahâlî"nin şer'î dildeki ismi "biat hakkı"dır; *biat* ise *tevkilden* başka bir rejim değildir (Tansel 1967: IV/647). Padişahların, ümmet tarafından biat ve bakanların, padişah tarafından tayin yoluyla kazandıkları vekâletten başka hükümetlerinin dayanağı yoktur. Bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2000b) klasik Osmanlı siyasî rejimi, Gazâlî'nin siyasî formülüne dayanıyordu. Gazâlî'nin, halifeliğin tüm islâmî kurumları temsil ettiği kuramı, *halife, sultan* ve *biat* ile halifenin sultanı seçimini tasdik ettiren ve fetvaları ile şeriatın icrasını sağlayan *ulema* şeklinde üç unsur içeriyordu. Osmanlılarda halife ve sultan, "gazi padişah" olarak tek bir mercie dönüştüğü için Kemal, imam veya halife diye ayırmaksızın padişahtan tek biat mercii olarak bahseder.

Ona göre *pactum unionis* denen birinci sözleşme, biat yerine bir sözsüz sözleşme ile gerçekleşmişti (Mardin 1991: 113; 1996: 326— 7). Sonraki padişahlarla sözleşmeler ise islâm'da halkın tamamının katılımının pratikte imkânsızlığından dolayı yeterli görülen "hall ve akd" heyetinin halk adına biatiyle gerçekleşmiştir. Ancak kullandığı "biat-i amme" kavramından anlaşılacağı gibi Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar, biatle imamın nasbında olduğu gibi azlinde de "hall ve akd" heyeti yerine halkın tamamının katılımını şart koşar. Zira ona göre bu, Osmanlı halkı için daha ziyade teorik bir haktır.

Meşhur Fransız filozoflarından Rousseau, Kemal (1327: 176, 182) aktarır, *Sosyal Sözleşme* kitabında çoğunlukçu hükümeti incelerken haklı olduğu takdirde çoğunluğun zorla hükümetin elinden iktidarı alabileceğini savunmuştur. Kemal'e göre, halkın hâkimiyeti demek, haksız yere biati bozmak mı demektir? "Sözün doğrusu", der Kemal, "ülkemizde hâkim biziz; hepimizin hükümete katılımımız vardır. Fakat hükümetin yürütülmesi işini, meşrû biat ile Osmanlı hanedanına tevdi ettik; daima Osmanlı hanedanını isteriz, daima anayasal rejim isteriz" (sadeleştirerek). Böylece onun fiilen gerçekleşmesi imkânsız şekilde hâkimiyetin yöneticiye verilmesi ve alınması hakkını halkın tamamına atfı, patrimonyal rejime has söz süz sözleşmenin belli bir grup tarafından bozulmasını önleme kaygısından kaynaklanır.

Geleneğe göre tek Tanrı'dan gelen otoritenin *kim* tarafından temellük ile tasarruf edileceği böylece belirlendikten sonra sıra onun *nasıl* kullanılacağı meselesine gelir. Son Osmanlı düşüncesinde Batı-kaynaklı modernliğin etkisiyle hâkimiyetin kavramsallaştı-rılmasında beliren sıkıntı, onun kullanılış tarzında da belirecektir. Bu konudaki problem, Batı dünyasında iktidarın bir taraftan bölünmesi, diğer taraftan birleştirilmesinin doğurduğu tehlikeyi önleme gibi birbirlerine zıt saiklerle yapılan hâkimiyet ile kuvvetler ayrılığı formülasyonları arasındaki özsel çelişkiden kaynaklanıyordu.

Ortaçağlarda ortaya çıkan iktidarın parçalanmışlığından kaynaklanan kargaşayı önlemek için J. Bodin (1530—1596) tarafından üstün iktidar olarak hâkimiyet formüle edilmişti. Ancak bu kez de üstün iktidar olarak egemenliğin yarattığı yozlaşma tehlikesini bertaraf için C. Montesquieu (1689—1755), güçler ayrılığı doktrinini vaz' etti. Eserinde doğrudan bu

tabiri kullanmayan Montesquieu' nun amacı, aslında iktidar kaynakları olarak monarşi, aristokrasi ve halk arasında bir sosyal güçler dengesi kurarak siyasî iktidarın bir elde temerküzü ve yozlaşmasını önlemekti.

iktidarın Bodin tarafından birleştirildikten sonra Montesquieu tarafından parçalanması, otorite ile egemenlik, daha derinde "hak ile güç" arasındaki çelişkiyi su yüzüne çıkardı. Montesquieu'nun ayırımıyla çoğullaştırılması, iktidarın üstünlüğünü, egemenliği zora sokacaktı. Bu konudaki problem, bizim dikkat çektiğimiz gibi, modern Batı dillerinde *power* kelimesine yüklenen müteşabih anlamdan kaynaklanır. ingilizce ve Fransızca'da olduğu gibi *power* hem kudret, hem de kuvvet anlamında kullanılmaktadır (Gencer 2010a: 331—32). Aslında Montesquieu'nun yaptığı siyasî değil, üstün iktidarın sahibi hükümdara tâbi idarî güçlerin bir taksimiydi. Şu halde *power* kelimesinin müteşabih anlamı bakımından doktrin, "kudret birliğine tâbi kuvvetler ayrılığı" olarak vaz' edilebilir. Locke (1965: 132)'da da görüldüğü ve bugün de tartışıldığı gibi (Humph-rey 1946) geleneksel dünyada "iktidarın birliği"ne dayalı "fonksiyonlar ayrılığı", yani "tek siyasî kudrete bağlı olarak ayrı ancak eşgüdüm halinde çalışan idarî organlar" anlayışı geçerlidir.

Ulemadan Ahmed Cevdet ve Ali Süavi kadar üdebâdan Namık Kemal de islâm'daki "vahdet-i imamet" (otoritenin birliği) anlayışına dayanan *müftü* (yasayıcı), *kadı* (yargıç) ve *vali* (yürütücü) arasındaki işbölümünü göz önüne alarak kudretler yerine kuvvetler veya fonksiyonlar ayrılığı formülünü savunur (Mardin 1996: 407— 8, Meriç 1979: 92). Süavi (1869a)'ye göre yasama, yürütme ve yargı, aslında bir mercie dayanmak üzere birbirine bağlı üç iktidardır. Ancak işleyişte birbirlerinden ayrı üç yola bölünmüş güçlerdir ki biri diğerinin vazifesine müdahale edemeyecektir. Bu bakımdan bir devlette birbirlerinden ayrılmış çeşitli organlar tarafından bu işlevlerin görülmesi, imametin birliği ilkesine aykırı düşmez.

Bu konudaki ikinci önemli mesele, idarî kuvvetlerin sayısıdır. Derine inildiğinde bu konudaki ihtilafın teolojik kaynaklı olduğu görülür. Çağımızda muhtemelen ilk kez Duguit (1917)'nin dikkat çektiği ve bizim gösterdiğimiz gibi, Batı'da gerek üçlü sosyal tabakalaşma modeli, gerekse de Montesquieu'cu üçlü kuvvetler ayrılığı ilkesi, Hıristiyan teslis inancından kaynaklanıyordu (Gencer 2010a: 330). Oysa ingiliz Kadim

Anayasa'sında *jurisdictio* (yasama) ve *gubernaculum* (yürütme) olarak ifade edildiği gibi Locke (1965: 132, 410), yasama ve yürütmeyi, ikili sözleşmeye tekabül eden hükümetin iki temel gücü sayar (Ratnapala 1993).

Ceza hukuku açısından bakıldığında islâm gibi geleneksel hukuklar, cezalandırıcıdan çok caydırıcı bir mantığa sahip olduğu için *yasama* ve *yürütmeye* göre *yargı*, hükümetin arızî bir işlevi olarak görülebilirdi. Medenî hukuk açısından bakıldığında ise ingiltere ve Osmanlı'da olduğu gibi adlî işlevler, bir taraftan idarî, diğer taraftan da teşriî işlevle iç içe geçmişti. Montesquieu, ingiltere'de adlî organın bu kompleks işlevselliğini kavrayamadığı için onu ayrı bir kuvvet olarak görme yanılgısına düşmüştü. Nitekim Engelhardt (1328: 224), Osmanlı hükümetinin yargı bağımsızlığı konusundaki tutuk tavrını, "idare ile yargı teşkilatının ayrılığı kadar islâm geleneklerine aykırı bir ilkenin olmadığı" gerçeğiyle açıklar.

islâm'da müftü, kadı ve vali arasındaki işbölümü, Montesquieu' cu üçlü bir kuvvetler ayrılığını belirtse de Süavi, yasama ve yürütmeden oluşan geleneksel ikili kuvvetler ayrılığını Arapça bir düsturla formüle eder. Arapça "el-Umerâü Hukkâmun 'ale'n-Nâsi…" sözünün de dile getirdiği gibi yöneticiler, halka, ulema yöneticilere,ilâhî kanun ise ulemaya hâkimdir. Geleneksel ingiltere'de de aynı durum geçerlidir (Ratnapala 1993: 195). Ona göre aslında icra hükme, hüküm de fetvaya, fetva ise şer' ve kanuna, şer' ve kanun da ezelî adalet kaidelerine bağlıdır. islâm'da mecazî anlama sahip *yasama*, *iftâ*, yani ulema tarafından "bir meselenin dinî hükmünün beyanı" demektir (Tafsilat, al-Nabhan 1986, Schacht 1960). Namık Kemal (1327: 100, 166—173) de "Ulema hükmeder" sözüyle aynı gerçeği ifade eder. Şu halde hükümet, ilâhî hükmün, mecazen yasayıcısı ve yürütücüsü konumunda olan ulema ve ümera sayesinde hayata geçirilmesinden ibarettir.

Bu bakımdan Osmanlı siyasî rejimi de geleneksel ikili işlevler ayrılığı modeline uyuyordu (Gencer 2000b). Namık Kemal (1327: 100, 166—173), klasik Osmanlı dönemi hakkında "Ulema hükmeder, Padişah ve vüzera icrâ eyler, ahâlî silah-ı bedest olarak bu icraya nazır bulunurdu" tespitiyle bu gerçeği belirtir. O da aynen Ro-usseau (1967: 93) gibi siyasî bedenin *(body politic)*, Cevdet (1309: IV/294; 1986: IV/263)'in tabiriyle "cism-i devlet"in, ikili işlevini belirtir: "Devlet, bir şahs-ı manevîdir. Kânun yapmak onun

iradesi, icrâ etmek ef'ali hükmündedir." Şu halde yasama ve yürütme, irade ve eylem olarak siyasî bedenin iki temel işlevini temsil eder.

Yasama, topluluğa ait *tabiî hâkimiyet*i temsil eden *iradeyi*, yürütme ise padişaha ait *fiilî hâkimiyeti* temsil eden *eylemi* belirtir. Böylece bizim (Gencer 2010a: 333) Locke örneğinde tespit etiği-miz gibi geleneksel dünyaya özgü ikili kuvvetler ayrılığı, hâkimiyetin iki mertebesini yansıtır. Mutlak anlamda yasama, mutlak ilâhî hâkimiyetten gelirken, nisbî anlamda yasama, nisbî (tabiî) hâkimiyetten gelir. Locke (1965: 414), yasamaya doğrudan "üstün iktidar" derken yürütmeye "üstün yürütme" der. Bu suretle yasama, asıl *tabiî hâkimiyet=hilâfet,* yürütme ise *fiilî hâkimiyet=imamete* has işlevler haline gelir ve cemaat, hâkimiyetin *mütemelliki* olarak tabiî hâkim, hükümdar da hâkimiyetin *mutasarrıfı* olarak fiilî hâkim olur.

idarî işlevlerin hepsi, tek bir kaynaktan, halkın hâkimiyetini temsil eden padişahtan çıkmakla birlikte farklı organlar tarafından yürütülür. Padişah, tabiî hâkim olan halkın biatiyle fiilî hâkim haline gelerek siyasî güçleri, idarî işlevler olarak ayırma yetkisi kazanır. Kemal (2005: 124; 1327: 166, 213) bunu, padişah için, "biat,seçim, tevkil gibi araçlarla özel bir yetki kazanarak", yasama, yürütme, yargı işlevlerini yerine getirecek olan merciler için de "o yetkiye kavuşanlar tarafından ikinci derecede bir mezuniyet alarak" sözleriyle anlatır. "Bir kavmin efendisi, onun hizmetçisidir" (Müttakî 2004: VI/302) hadisi de bu espriyi anlatır, ona göre.

Osmanlı padişahı, en azından Kânûnî'nin ibrahim Paşa'ya yetki devrine kadar, hükmen ve fiilen yürütmenin başıydı. Mecazen *iftâ* kavramıyla ifade edilen yasamanın başı, ilmiye sınıfının birinci başkanı olan şeyhülislâm, yargının başı ise bu sınıfın ikinci başkanı konumundaki kazaskerdir. Şeyhülislâmlar, yetkilerini Padişah'tan aldıklarından dolayı onlara tâbi kazaskerler de padişahtan yetki almış olmaktadırlar. Ancak Namık Kemal (2005: 324)'in de atıf yaptığı gibi, Osmanlı Devleti'nde fonksiyonlar ayrılığını gerçek anlamda formüle eden kişi olan Şeyhülislâm Ebus-Suud Efendi (1490—1575), kadıların yetkilerini ancak padişahtan alabileceklerine hükmederek onu doğrudan yargının başı kılmıştı (Schacht 1960: 103). Kemal (1327: 165), kazanın hükümetin hakkı olduğunu, ancak saltanat tarafından atanan kadının yargısının geçerli olduğunu belirtir. Böylece

Osmanlı padişahı, halktan çıkan otoritenin birliğini temsil ederken, *kalemiye*, yürütme, *ilmiye* ise yasama ve yargı işlevlerini görür.

B. Halkın Hâkimiyetini Korumak

Hâkimiyetin temellük ile tasarruf tarzlarının gerektirdiği demokrasi ile bürokrasi arasındaki gerilimin nasıl çözüleceği, demokratik siyasayı savunan düşünürlerin ana kaygısını oluşturur. O yüzden Namık Kemal'in bu konudaki görüşlerine aynı kaygıyı paylaşan
belli başlı selefleri Locke (1632—1704) ile Rousseau (1712—1778)'
nun görüşleriyle karşılaştırarak bakmakta fayda vardır.

Locke (1965: 403, 409—10, 414), geleneksel dünyada komünal "ortak irade"yi yansıtan "ortak hukuk" deyiminin de belirttiği gibi yasamayı halkın hâkimiyetinin karakteristiği, Hooker'ın deyimiyle "siyasî bedenin tâ canı" olarak görür, yasamaya doğrudan "üstün iktidar" diyerek onu hâkimiyetle özdeşleştirir. Bu yüzden o, halk tarafından vekâlet verilmiş bir güç olan yasama organının, *yasayıcı-lar* değil, sadece *yasalar* yapma yetkisini haiz olduğunu vurgular.
Bu organ, halk adına yasama yetkisini asla başkalarına devredemez. Ancak ortak iradenin ürünü yasalar, halk kadar onun adına yasa yapanları da bağlar.

Rousseau (1967: 61), oybirliğiyle yapılan sözleşmeyle egemenliğin kaynağı haline gelen halktan her bireye egemenliğin bir payının düştüğünü öngörür, ancak böylece egemenliğin kullanılış tarzı çıkmaza girer. Zira yasamada oy birliğinin sağlanması imkânsız olduğundan, Emmanuel Sieyes tarafından henüz *ulus* adıyla egemenliğin kaynağı nominal bir mercie dönüştürülmeyen halk tarafından kullanıldığında egemenlik fiilen parçalanır. Bu yüzden Ro-usseau, ulusal egemenlik yerine kararların oy çokluğuyla alınmasına elveren, bireylerin ortak iradesi üstünde bir genel irade kavramını benimsemek zorunda kalır.

Ancak böylece doğrudan demokrasi idealiyle çelişen temsilî demokrasi olgusu sonucu halk tarafından egemenliğin *temellükü* ile *tasarrufu* arasında kaçınılmaz bir çelişki ortaya çıkar. Rousseau (1967: 28, 31), halk egemenliği ile genel irade arasındaki bu çelişkiyi de emredici vekâlet formülüyle aşmaya çalışır. Bu görüşe göre egemenliğin karakteristiği yasama yetkisinin sahibi halktan "temsilî vekâlet" değil, "emredici vekâlet" alan yasa-yapıcı ve yöneticiler, halkın vekilleri veya temsilcileri değil, olsa olsa gerektiğinde azledebileceği memurları olarak işlerler.

Namık Kemal bu konuda Locke'a daha yakın düşse de ikisinden daha tutarlı bir görüş ortaya koyar. Locke'çu bir soyut sosyal sözleşme kadar Rousseau'nun geliştirdiği genel irade ve daha sonra geliştirilen ulusal hâkimiyet kavramlarını reddeden Kemal (2005: 124, 352, Tansel 1967: IV/647), ikili sözleşmeyle kazanılan tabiî ve fiilî hâkimiyetin hep kollanmasında ısrar eder. O, ancak irade sahibi öznelere ait olan "buyurma hakkı, otorite" anlamında kullandığı hâkimiyetin ulus ve devlet gibi nominal varlıklara, görünmez öznelere atfını reddeder. Diğer taraftan platonik, hiyerarşik bir düzen anlayışınca tabakalaşmaya izin verilmeyen Osmanlı'da Kemal'in de vurguladığı gibi merkezden ayrışan aristokrasi şeklinde bir güç odağı mevcut değildir. Bu yüzden hâkimiyet, Montesquieu'nun yaptığı gibi sosyal tabakalara tekabül eden güçlere de bölünemez.

Ona göre hâkimiyet, her insanın yaratılışından sahip olduğu, umuma devredilemez, parçalanamaz temel bir haktır. Hükümet kuvvetleri, "ifta, kaza, icrâ" veya diğer tabirle "teşrî' ve hükm ü ten-fîz" dallarına bölündüğünden o bölünmeyi sürdürmek yalnız umumun değil, ayrı ayrı her ferdin hakkıdır. Locke ve Kemal'in savunduğu bu ferdî hâkimiyet anlayışının çağdaş siyasî felsefede tekrar gündeme geldiği görülür (Duffel 2004). Ancak halkın o hakkın gerektirdiği işlevleri bizzat görmesi mümkün olmadığından bazı fertlerine vekâlet vermesi zorunluluğu doğar.

Bu noktada Kemal, modern siyasetin doğurduğu demokrasi ile bürokrasi arasındaki gerilime dikkat çeker (Tafsilat, Etzioni-Ha-levy 1985). Onun bürokrasinin aslında kamunun hizmetçisi olduğunu vurgulamasının sebebi, siyasî modernleşmeyle birlikte değişmeye başlayan Osmanlı bürokratik kültürüdür. Geleneksel olarak bürokratlar, padişahın kulu olarak zât-ı şâhâneye ait sayılan mülkün bekasına kendilerini adamışlardı. Ancak

modernleşme sürecinde devlet, padişahın şahsından bağımsız hale geldikçe padişahın kulu sayılan bürokratlar da kendilerini halkın ve padişahın üstünde devletin bekçileri ve dolayısıyla halkın efendisi olarak görmeye, böylece kendilerine tevdi edilen idarî işlevleri siyasî güçlere dönüştürmeye başladılar. Bu yüzden Kemal de Rousseau gibi halkın kendisine efendi değil, hizmetçi seçtiğini vurgular. Bu sebeple "teşrî' ve icrâ memurları" tabirini kullanan Kemal (2005: 99, 323; 1327: 213)'e göre memur, halkın velisi değil, hizmetçisidir. Örneğin padişah onayladıktan sonra aylıkla tutulmuş bakanların usûl-i meşverete itiraz hakkı olamaz ona göre.

Modern dünyada özünü yasamanın oluşturduğu halkın hâkimiyetine geleneksel bürokratik kültürden olduğu kadar padişahî kültürden de tehdit gelmektedir. Namık Kemal (1327: 189) de selefleri gibi halkın hâkimiyetinin, iradesinin tecellisi bakımından yasamanın önemini vurgular. Hangi rejimde olursa olsun yasama halktan ayrılamaz. Önceden Allah'ın yeryüzündeki halifesi halk adına müftü tarafından üstlenilen yasama işlevini şimdi bir meclis görecektir. Onun Fransa modelinden ilhamla tasarladığı yasama mekanizması, Meclis-i Şûrâ-yı Devlet ile Meclis-i Şûrâ-yı Ummet olarak iki organdan oluşur. Uyeleri hükümdar tarafından atanacak birincisi, kânunları hazırlayarak halk tarafından seçilecek ikincisine tasdik için arz edecekti: "Meclis-i Şûrâ-yı Devlet'in hazırladığı kânunları Meclis-i Şûrâ-yı Ummet tasdik etmelidir ki, kudret-i teşrî', kudret-i tenfîzden ayrılsın ve telakkî-i ümmet husule gelsin de icraları meşrû olsun."

Namık Kemal (1327: 165, 211—2; 2005: 321)'e göre, padişahça teşrî kudretinin kullanılması aslında ümmetin hukukunun gaspıdır ki zaten bu zamanda bürokratların elinde aciz düşen padişahın fiilen bir istiklali yoktur. Kaza hükümetin hakkı olmasına, kadılar, resmen yetkilerini padişahtan almalarına rağmen, klasik dönemdeki örneklerin de gösterdiği gibi şer'an tam bağımsızdılar; yasa ve mahkemelerin bu kadar karıştığı şu devirde ise yargının bağımsızlığının önemi daha da artmıştır. Bu itibarla Kemal (1327: 166—173), önerdiği kuvvetler ayrılığı modelinin, padişahın geleneksel hâkimiyetini zedeleyeceği itirazlarını geçersiz bulur. "Devlet-i 'Aliyye, tâ idâre-i hâzıranın zaman-ı istibdâdına kadar mesâil-i mühimmeyi evvelden ümmete arz eder ve harekâtını halkın iradesine tevfik eylerdi (…) Bizde padişahın hakkı, irade-i ümmet ve usul-i hürriyet üzerine icrâ-yı hükümet

etmektir. Unvanına sâhibü'l-mülk derler, mâlikü'l-mülk değil" diyerek hâkimiyetin gerçek sahibinin halk olduğunu, padişahın ancak yasayı yürürlüğe koyarak uygulama yetkisini taşıdığını vurgular. ilginçtir ki Süavi de benzer ama daha açık ifadelerle aynı fikri savunur (Çelik 1994: 551).

Mesihçi Anayasalalığm İflası[224]

224 Bölümün yazılmasında başlıca Gencer (2008b)'den yararlanılmıştır.

II. Mahmud devrinde Osmanlı Devleti, başlıca Mısır krizinin etkisiyle radikal bir modernleşme hareketine zorlanmıştı. Bu esnada ingiltere başta olmak üzere diğer Avrupalı devletler, başka azgelişmiş ülkelere yaptıkları gibi Batı'nın normatif üstünlüğünü pekiştirecek anayasal rejimi dayatmak yerine o zaman benimsedikleri Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyasasınca ülkenin bekasını sağlayacak aydın despotik bir reform hareketini desteklemekle yetinmişti. Palmerston ingiltere'sinin gerçekçi amacı, bekasını sağlamaya yönelik bir reform hareketinde Osmanlı Devleti'ne yardım etmekten ibaretti. Ancak zamanla ingiliz seçkinlerin tam bir anayasal düzenden çok iç politik endişelerle tam eşitlik yönünde Hıristiyan tebaanın hakları için bastırması, geleneksel Osmanlı düzeninin çözülmesine yol açtı. Islâhât Fermanı'nın yol açtığı sosyal meşrûiyet krizine bürokratik despotizmin doğurduğu siyasal meş-rûiyet krizi eşlik etti.

Bu durumda David Urquhart gibi Türk dostu yabancılar, ısrarla Sultan Abdülaziz'i ülke yönetimini yabancı elçilerin oyuncağı haline gelen bürokratlardan kurtararak dizginleri ele almaya, tekrar aydın despotizmine çağırdılar (Çelik 1994: 296). Ancak gerekli dirâyetin yokluğu, Abdülaziz (1861—1876) gibi padişahların *aydın* yerine *yoz* bir despotizme düşmelerine yol açacaktı. Onun gibi sultanlar için önemli olan, Islâhât Fermanı'nın aşındırdığı Müslüman tebaanın haklarından ziyade padişahın

hakları idi. Abdülaziz, anayasalcılığı, bürokratik iradeye teslimiyet olarak gördüğünden tekrar mutlakıyete yöneldi. Sultanî iktidar üzerindeki geleneksel kayıtlar çözüldüğü halde yenileriyle ikame edilememişti; mutlak bir iktidarın yozlaşması, bunun da bir devrim hissine yol açması mukadderdi. Sultanî veya bürokratik, yoz bir despotizme dönüşme ihtimali olduğu için mutlak iktidarı sınırlandıracak bir anayasal rejim tesisi kaçınılmaz hale gelmişti.

25 Mayıs 1876 tarihli bir notunda zamanın ingiliz büyükelçisi Henry Elliot (1922: 231), istanbul’da sokaktaki kapıcılardan Bo-ğaz’daki kayıkçılara kadar herkesin ağzında “Kânun-ı Esâsî” kelimesinin bulunduğunu, Sultan Abdülaziz’in anayasanın ilanından kaçınması halinde devrilmesinin mukadder olduğunu kaydeder. Yeniçerilerin imhasının ardından bilumum Osmanlı halkının kanaat önderliği misyonunu üstlenen medrese öğrencileri softalar, dağıttıkları, meşveret ile ilgili Kur’ân âyetlerine atıf yapan ilanlarla islâm’ın anayasal bir hükümeti emrettiği ve halen Sultan tarafından kullanılan mutlak iktidarın ümmetin hukukunun gaspı olduğu propagandasını yapıyorlardı. Kalemiye, seyfiye, ilmiye ve halk dâhil, bütün tarafların desteğini kaybetmesi sonucunda Abdülaziz, Osmanlı saray devrimlerinin sonuncusu sayılabilecek bir darbeyle tahttan indirildi. Midhat Paşa’nın liderliğinde Abdülaziz’i deviren darbeci kadro, anayasal bir rejim sözü vermesi üzerine 1876’da II. Abdülhamid’i tahta çıkardı. Ardından istanbul basını, anayasanın anlamına ilişkin tartışmalarla doldu. Ahmed Midhat (1294), o
yılın sonbaharında, basın kadar sıradan halkın da hararetle anayasayı tartıştığını bildirir.

XIX. asırda doğrudan veya dolaylı olarak Doğulu ülkelere dayatılan anayasal reform projeleri, daha önce bu ülkelerin bir anayasa ve anayasal düzenden mahrum olduklarını iham ediyordu. Oysa Ali Süavi (1868b)’nin de vurguladığı gibi, dünyada küçük veya büyük, kendine özgü bir anayasa ve düzeni olmayan bir ülke yoktu. Ancak Batının dolaylı ve doğrudan etkisinin yerleşik rejimlerini aşındırması, bu ülkeleri Batılı rejimi taklide mecbur hale gelmişti. Dolaylı: Batının etkisi, Doğulu ülkelerin özgül bir iktidarı kontrol mekanizmasına sahip geleneksel siyasî düzenlerini bozarak ceberû-ta yol açmıştı. David Urquhart, Kırım Savaşı’nın ardından Batı’nın dayattığı reformlar yüzünden eski düzenini kaybeden Türklerin

kânunsuzluğun ıstırabını çektiğini söyler (Çelik 1994: 126, 580—1). Bu durumda iktidarın kontrolü için Batı-tarzı bir anayasal rejime geçmek kaçınılmaz olmuştu. Aynı zamanda Batılı dünya, “uluslararası sosyalleştirme” mantığınca “sert güç”ünü, “yumuşak güç” ile tamamlamak suretiyle kendi hâkimiyetini pekiştirmek için bu ülkeleri doğrudan anayasal rejime geçmeye zorlamıştır.

Japonya’dan, Çine, Kore’den Osmanlı’ya Batıyla karşılaşan belli başlı bütün Doğulu ülkeler, Batıya pasif bir retçi tavır yerine aktif bir uzlaşmacı tavır göstermişler, modern anayasa kavramı ile hesaplaşma yoluyla yaşayabilir bir anayasal düzeni hayata geçirmenin yollarını araştırmışlardır (Hahm 2000). Bu ülkelerde anayasal akül-türasyon, belli aşamalardan geçmiş, Batı’nın zoruyla Doğulu ülkeler, tedricen şekilden öze giden bir anayasal değişiklik yaşamışlardır. Osmanlı adaletnâmeler silsilesinin son halkası olarak özünde geleneği sürdüren Gülhane Hattı-ı Hümâyunu’nun ardından gelen Islâhât Fermanı, geleneksel anayasayı altüst etmiş, bunun üzerine gelenekle modernliği uzlaştıran bir anayasa arayışı başlamıştır.

Son Osmanlı aydınlarının anayasa telakkilerini anlamak için Batı’da “anayasa” anlayışının nasıl değiştiğine bakmak gerekir. Bizim tespitimize göre geleneksel dünyada kurucu/yazısız anayasanın iki boyutu vardır. Birincisi, geniş anlamda insanların haklarını korumak için gelen (özel) hukuk, bizzat bir ülkenin anayasası olarak kabul edilmiştir. Dar anlamda ise imam Gazâlî tarafından “şeriatın maksatları” olarak tanımlanan “din, can, akıl, nesil ve mal” emniyetini kapsayan “temel hak”, bir ülkenin yazısız anayasasını oluşturur ki biz bunu “sivil amentü” olarak nitelendirdik. Kânunun *(law),* yazısız, ilâhî kökenli hakkı *(right)* tasvir edici olması gibi, Magna Carta gibi yazılı anayasa olarak görülebilecek hatlar *(charter)* da yazıya gelmeyen “temel hak” olarak anayasanın tasvir edicisidir. Modern, dar anlamda “hükümet formülü”nden daha geniş anlamda bir ülkenin düzenini ifade eden Osmanlı’da *kânun-ı kadîm,* ingiltere’de *ancient constitution,* kurucu/yazısız anayasanın ikinci boyutunu oluşturur.

Diğer taraftan Kıta Avrupa’sı dışında ingiliz ve Amerikan tarihî deneyimlerine göre kurucu anayasanın iki farklı anlam kazandığı görülür. ingiltere’nin dünyanın ilk yazısız, Amerika’nın ise ilk yazılı anayasaya sahip olması, bu farkın en somut göstergesidir. Kısaca ingiltere’de yazısız

anayasa, *organik kurucu,* Amerika'da ise yazılı anayasa, *mekanik* veya *yeniden kurucu* bir anlam taşır. ingiliz veya Fransız anayasaları, Amerikan anayasasının yeni bir ülke kurmuş olduğu tarzda ingiltere veya Fransa'yı kurmuş değildir (Casper 1989: 317). iktidar mücadelesiyle geçen Batı tarihinde "ilkesel/kurucu" yanında bir de "araçsal/sınırlandırıcı" anayasa anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre bir anayasanın gayesi, hükümet iktidarına kayıtlayarak vatandaşların haklarını garantiye almaktır (Sartori 1962). Analiz kolaylığı açısından birincisi, yasaların uymak zorunda oldukları bir "üst yasa" anlamına gelen "ilkesel/kurucu", ikincisi, "hükümet formülü" olarak işlev gören "araçsal/sınırlandırıcı" olarak iki tür anayasadan bahsedebiliriz.

Tarihî-sosyolojik perspektiften bakıldığında anayasanın bu araç-sal anlamının Fransa'nın temsil ettiği Kıta Avrupa'sının deneyiminden kaynaklandığı görülür. Avrupa'da ortaçağlardan itibaren papalık, monarşi ve derebeylik arasındaki iktidar mücadelesi, geleneksel dünyaya, örneğin ingiltere'ye yabancı bir demokrasi/anaya-salcılık dikotomisine yol açmıştır. Avrupa'da önce kralların, sonra da tüzel kişilik atfedilen devletin mutlak iktidarının sınırlandırılması amacıyla anayasalcılık formüle edilmiş, erken modern Avrupa' da Kant gibi filozoflar demokrasiyi de iktidarın sınırlandırıldığı hukuk düzeni içinde konumlandırmışlardır (Elster 1993: 131—152). Ancak iktidarın anayasayla sınırlandırılması girişiminin başarı-sızlığa uğraması, burjuva ve kitle demokrasisi yoluyla yönetilenlerin iktidarını arttırma arayışına yol açmıştır. Sonuçta çoğunluğun yönetimi olarak demokrasi ile anayasalcılık, negatif ve pozitif iki hürriyet kavramına tekabül eden zıt siyasî modeller haline gelmiştir.

Yeni Osmanlı grubunun muhafazakâr üyeleri Namık Kemal, Ali Süavi, Ziya Paşa ile birlikte Ahmed Cevdet ve Ahmed Midhat' ta diğer konularda olduğu gibi anayasa konusunda da ortak bir tutum gözlenebilirdi. Bunların hepsi, pagan dinlerde "tabiî hukuk", islâm'da *şeriat* denen ilâhî yasayı bir ülkenin "üst yasa"sı, ilkesel anlamda *anayasa* olarak kabul ederler. Bunu en derli-toplu Ali Süavi (1868b) dile getirir: "Malûmdur ki ecnebi lisanında *konsti-tüsyon* lafzının manası, bir terkibin suret-i vücud ve vech-i tanzimini ifade eder. Buna göre konstitüsyonsuz bir cemiyet yoktur denilebilir. Zira nizam ve intizamsız cemiyet olamaz. Siyaset ıstılahında *konstitüsyon* diye bir ümmette ne suretle hükümet olunması lazım geleceğini beyan eden

kavâidin mecmû'unun ve hükümet şubelerinin suret-i taksimini tayin eyleyen vâzı'a derler ki bizce *şeriat* manasında dâhildir." Süavi, Şerif Cürcâni'nin kullandığı "şeriat-ı ilâhiye" tabiriyle anayasayı kasd eder (Çelik 1994: 590).

Namık Kemal (2005: 219—222; 1327: 181) de "Gülhane Hattı,bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliye için bir şartnâme-i esâsî değildir" diyerek şeriattan "şartnâme-i hakikîmiz" olarak söz eder. Başka bir yerde de "Ekmel-i teşrî'at olan ahkâm-ı fıkhiye, hükümetin esâs-ı terkîbidir" der. Ona göre *Muhbir* ne güzel demiştir: "Nâm-ı ilâhî himâyesi altında olan konstitüsyonun bekâ ve şerefine şu delil yetişmez mi ki dinsizlik iddia edenler bile yaptıkları nizamın muhafazasını kasem altına alırlar, yemin ettirirler." Burada görüldüğü gibi Süavi ve Kemal, şeriatı açıkça *konstitüsyon (anayasa)* olarak nitelendirir.

Halk iktidarı, elit politikasının geçerli olduğu Osmanlı'yı da içeren geleneksel dünyaya yabancı bir kavram olduğu için XIX. asırda demokrasi ve anayasalcılık olarak kutuplaşan Batılı siyasî rejimlerden Osmanlı-Doğu dünyasına hitap eden ikincisi oldu. Doğulu aydınlar için mesele, geleneksel kayıtlarından kurtularak yozlaşmaya başlayan iktidarın Batı'da olduğu gibi demokrasi sayesinde halkın iktidarının arttırılmasıyla dengelenmesi yerine *araçsal* bir anayasayla sınırlandırılmasıydı.

XIX. asır Osmanlı Devleti'nde anayasa tartışmalarında kullanılan "şartnâme-i esâsî, konstitüsyon, konstitüsyon kânunu, kânun-ı meşveret, kânun-ı esâsî, nizâm-ı esâsî, nizâmât-ı esâsiye, nizâm-ı serbestâne, meşrûtiyet" gibi türlü-çeşitli terimler, Batı-kaynaklı modern anayasanın tasavvurunda karışıklık izlenimini verebilirdi. Ancak yakından bakıldığında bu kavramların hepsinin aslında anayasanın, "hükümet formülü" olarak araçsal anlamını yansıttığı görülecekti. Anayasa için kullanılan söz konusu deyimlerde Batılı *konstitüsyon* dışında üç ana kavram göze çarpar: *Kânun, nizam* ve *şart.* Osmanlı hukukî terminolojisinde *kânun* ile *nizam,* "üst yasa" olarak *şeriata* tâbi', ikincil mevzuatı ifade eder (Pakalın 1993: III/ 341). Geriye kalan *şart* ve *takyit* kavramları ise mevzuat türüne değil, anayasanın işlevine, "hükümet-i meşrûta veya mukayyede" deyimlerinde olduğu gibi, "asıl anayasa olarak şeriata bağlı, sınırlı hükümet" rejimine işaret eder.

Bu demektir ki *anayasa* ve *anayasalcılık*, haddizatında amaçtan çok araç hükmündedir. Çoğu kez karıştırılan terimler arasındaki farkı belirtecek olursak “anayasalcılık”, bir topluluğun asıl ihtiyacını oluşturan “hukuk düzeni”ni gerçekleştirmeye yarayacak alternatif modellere delâlet eder. Osmanlı aydınları için “anayasal rejim”, *meşrûtiyet*, yani *nomokrasi* denen “hukuk düzeni” içinde işleyen “sınırlı hükümet” demekti. Bu bakımdan *meşrûtiyet* kavramının ingilizceye doğru tercümesi, genelde yapıldığı gibi “constitutional monarchy” değil, “limited rule” idi. Namık Kemal gibi XIX. asır Müslüman aydınları, bugün demokrasinin karşılığı olarak alınan geleneksel “şûrâ ve meşveret” gibi islâmî kavramlarla da aslında *hükümet-i meşrûta*’yı kastetmişlerdir. Keza Kemal, popülerleştirdiği halka “hürriyet” kavramıyla aslında yöneticiler üzerinde “tahdid”i kastetmiştir (Tansel 1967: II/133). Basitçe, iktidarın sınırlandırılması, halkın hürriyeti demekti.

1876’da “anayasa” kavramı, Türklere, sultanın keyfî eylemine bir fren olarak temsilî bir heyet, meclis fikrini ifade ediyordu; yani anayasal rejimin alamet-i fârikası meclisti. Ancak meclisin terkip tarzı başta olmak üzere yeni anayasal rejimin diğer özelliklerinin nasıl belirleneceği meselesi sancılı bir arayış doğurdu; 1924 Türkiye Cumhuriyeti anayasasına vücut veren 12 modern anayasal ilkenin Tanzimat’a uzanan köklerine dair Davison (1990: 243—64)’un özetinin de gösterdiği gibi.

Ali Süavi (1868a), sınırlı hükümeti, genel olarak *hukuk* anlamında aldığı *“şeriata* bağlı hükümet” olarak tanımlar: “Bir hükümet, bir şeriatla bağlı olup o şeriatın tayin ettiği mertebeye kadar tasarruf eder haddini tecavüz edemez ise *hükümet-i mukayyede* ve bazen *meşrûta* derler ve eğer icra-yı tasarrufta mukayyed olmayıp istediği gibi yapmak isterse ona *hükümet-i mutlaka* tesmiye ederler.” Namık Kemal (1327: 98, 169, 210)’e göre Osmanlı’da, Fransa’ da olduğu gibi cumhuriyetin ve ingiltere’de olduğu gibi aristokra-tik bir meşrûtiyetin hayat şansı yoktur, Osmanlı’ya gereken, bir meşrûtî idaredir ki bu zaten geçmişte başarılmıştı: “Bizim devlet vaktiyle her ne kadar zahiren hükümet-i müstakille suretinde görünür ise de hakikat-i halde, bayağı hürriyetin derece-i ifratına varmış bir “hükümet-i meşrûta” idi.” Şu halde, ana hedef olarak *ana-yasalcılık* yerine *nomokrasiyi* alan Osmanlı aydınları için mesele, hükümetin bağlanacağı bir

şeriat/anayasa keşfetmek değil, hükümeti yeniden mevcut şeriata *bağlı* kılmanın bir yolunu bulmaktı.

Bu bakımdan Namık Kemal (2005: 173, 423)'in görünüşte "kamu hukuku ve devletin tüzel kişiliği" kavramalarını eleştirisiyle (Gencer 2005) çelişen anayasal rejim talebi, ehven-i şerreynin tercihini ifade ediyordu. O, anarşistik bir redde imkân olmadığından kamu hukuku -ile ona bağlı devlet ve anayasa- kavramını kerhen kabul ettiğini belirtir; umutsuz bir inkâr yerine gerçeği kabullenerek devlet iktidarını sınırlandırmaya çalışmaktan başka çare yoktu. Kemal (2005: 219—222)'e göre "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliye için bir şartnâme-i esâsî değildir. Yalnız şart-nâme-i hakikîmiz olan şer'-i şerifin bazı kavaidini teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedâbir-i idâriyeyi müeyyid bir beyannâmeden ibarettir", yani ingilizcede "bill of rights" denen beyannâme.

Şu halde şeriatı *şartnâme-i hakikî* olarak gören Kemal (1327: 181) için Magna Carta gibi bir haklar beyannâmesi olan Gülhane Hattı, *şartnâme-i mecâzî*'yi temsil eder. Ona göre bu prensibin tespitinden sonra işin şekil ve teferruatında yeni bir şey icadına ihtiyaç kalmaz. Model alınacak dünyada mevcut anayasalardan birine göre Gülhane Hattı'nda can ve mal ve namus emniyeti olarak yorumlanan şahsî hürriyete "hürriyet-i efkâr, hâkimiyet-i ahali ve usûl-i meşveret" gibi maddeler eklenir, böylece Gülhane ve Islâhât Hatları ile Nutk-ı Hümâyun'un birleştirilerek gözden geçirilmesiyle yeni bir anayasal belge elde edilebilir. iktidarı sınırlandıracak bu temel metin,"yazılı anayasa" anlamında *hat (charter)* olarak tanımlanır
(Gencer 2008b).

Muhafazakâr Osmanlı aydınları, böylece, halkın hak ve hürriyetlerini tanımlayan yazısız anayasa olarak şeriatın hâkimiyetini sağlayacak araçsal bir belge olarak *hat* ile iktidarın sınırlandırıldığı yönetim anlamına gelen *meşrûtiyeti* savunmuşlardır. Ancak Ahmed Cevdet (1309: I/32, III/40; 1980: 199), onlardan farklı olarak anayasa konusunda gelenekten taviz anlamına gelecek bir yeniliğe taraftar olmaz. Öncelikle o da bütün Müslüman aydınlar gibi pozitif hukukun üstünde yer alan ideal hukuk olarak şeriatı anayasa olarak alır. Ona göre hükümdarların yetki ve görevleri zaten ebedî şeriat tarafından belirlendiği için sürekli değişmeye mahkûm bir anayasa ile tahdide lüzum yoktu. Siyasî otoritenin yazılı bir anayasayla

sınırlandırılmasını savunan Namık Kemal’in aksine o, şeriatı bir hükümetin yazısız anayasası olarak kabul ettiği için Kânun-ı Esâsî projesine sonuna kadar karşı çıktı (Berkes 1978: 295).

ikincisi, modern yazılı anayasa kamu hukuku kavramına bağlı olarak doğmuştu. Hâlbuki geleneksel dünyagörüşüne göre “hak”, ancak insan gibi can ve irade sahibi varlıklara ait olduğundan şahıs-lar-arası özel hukuk dışında bir kamu hukuku ve dolayısıyla anayasadan bahsetmek mümkün değildi. Örneğin Dicey (1915: 282)’e göre ingiltere’nin kamu hukuku yoktu; anayasanın hukuku, basitçe politikanın parçası olan özel hukuktan ibaretti. Keza Cevdet’e göre her devlette hukukî nizamın temelini, şahıslar-arası muamelelere ilişkin medenî kânun oluşturuyordu. Devlet-i ‘Aliye de şer’-i şerîfe dayalı olduğundan bütün mevzuatını bu şer’î kânunlara dayandırmak zorundaydı.

Berkes (1978: 220)’e göre Cevdet, medenî hukuku bir anayasaya dayandırma yerine, anayasa hukukunu medenî hukuka dayandırma anlayışı yüzünden devletin temel yasasının anayasa olması gerektiği tezine sonuna kadar karşı çıkmıştır. Ona göre Tanzimat Fermanı’nda kamu hukuku açısından yeterli temeller verilmişti;olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadarı yeterliydi. Cemaatin varlığı açısından önemli olan, medenî hukuktu. Bu yüzdendir ki islâm medenî hukukunu tedvin edildiği *Mecelle* ile verdiği halde Cevdet (1309: III/32), yazılı anayasa konusunda modernliğe taviz vermemiştir.

Sonunda Midhat Paşa’nın başkanlığında Namık Kemal’in de üyesi olduğu bir komisyonun çalışmasıyla 23 Aralık 1876’da ilk Osmanlı anayasası Kânun-ı Esâsî ilan edildiyse de uzun ömürlü olmadı. Bu hüsranı, sadece Sultan Abdülhamid gibi yeniden ülkenin kaderine el koyan dirayetli bir aydın despotun tasarrufuyla açıklamak mümkün değildi. Şerif Mardin (1991: 57—60), Yeni Osmanlı muhalefet hareketinin doğuşunu Tanzimat ile gelen yeni siyasî sistemin yol açtığı elit dolaşımındaki tıkanma ile izah eder. Ancak bu tez, anayasalcılığın bayraktarı olarak tanınan Midhat Paşa gibi seçkinlerin devrimci mücadelesini izahta yetersiz kalır. Bu konuda daha derine inmeye elverecek bir perspektife ihtiyaç vardır.

Hatırlanacağı üzere E. Kedourie (1992: 82, 268), 1789 Fransız Devrimi’nden sonra dünyayı değiştirmenin yolları olarak doğan iki Batılı akımdan anayasalcılığın genelde Osmanlı, mesihçiliğin ise Cemâleddîn

Afgânî'yi izleyen Ortadoğulu aydınları etkilediğini söylüyordu. Biz ise Afgânî bölümünde *anayasalcılık* ve *devrimciliği*, seküler mesihçiliğin sağ ve sol versiyonları olarak tanımlamıştık. Batı'nın "eski dünya"sı Avrupa'da Katolikliğin kalbi Fransa'da doğrudan mesihçi vizyondan mülhem seküler, kolektif bir mesihçilik olarak Fransız Devrimi gerçekleşmişti (Tafsilat, Talmon 1960). Batı'nın "yeni dünya"sı Amerika'da gerçekleşen ise anayasal bir devrimdi. Dünyanın ilk yazılı anayasası kabul edilen Amerikan Anayasası, yeni dünya düzenini *(novus ordo seclorum)* kuracak bir amentü olarak vücut buldu. Bu bakımdan geleneksel inanca göre kurulacağı ahir zamanı beklemeksizin yeni bir dünyayı şimdiden kurmanın Batılı "eski dünya"ya özgü *sert* yolu olarak *devrimcilik* ile "yeni dünya"ya özgü *yumuşak* yolu olarak *anayasalcılığın* ikisinin arkasında da aslında aynı mesihçilik ruhu yatıyordu.

Mesihçilikten mülhem anayasalcılık ile devrimciliğin tedahülünü Batı'da Amerika'da olduğu gibi islâm dünyasında da iran örneğinde görmek mümkündü. iranlı Bahaî devrimciler ile temaslarının da gösterdiği gibi, Osmanlı'da ise Midhat Paşa, mesihçi anayasalcılık vizyonunun temsilcisi sayılabilirdi. Kısa sürede Osmanlı'da anayasal bir rejimin kuruluşu davasının bayraktarı, adeta anayasalcı bir devrimin "beklenen Mehdî"si haline gelen Paşa, örneğin Ziya Paşa tarafından "Ebû Meşrûtiyet" (Anayasalcılığın Babası), Ebuz-ziya Tevfik tarafından "Ebu'l-Ahrâr" (Liberallerin Babası) olarak nitelendirilmiştir. Midhat Paşa ile aşağı yukarı Sultan Abdülaziz (1861—1876)'in saltanatı süresince istanbul'da bulunan (1861— 1871) iran maslahatgüzarı Malkum Han'ın buluştuğu kanal, Batı' da mesihçiliği sekülerleştiren masonluktu.[225] Bu bakımdan Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da mesihçi-devrimci anayasalcıların hemen hemen hepsinin mason olması tesadüf değildi. Dahası Midhat Paşa, 1878—80'de yaptığı Suriye Valiliği esnasında da Bahaîliğin kurucusu Bahâullâh'ın büyük oğlu Abdülbaha ile bir görüşme yaptı

225 Çelik 1994: 294. iran'da Nasîruddîn Şâh yönetiminden kaçarak 1861'de istanbul'a gelen ve daha sonra iran Elçiliğinde maslahatgüzar olan Mirza Malkum Han (1833—1908), Avrupa ve islâm dünyasında karanlık ilişkileriyle tanınan, Iranlı-Ermeni karışımı bir diplomat ve profesyonel devrimcidir. Sıkı masonik irtibat içinde olduğu Osmanlı sadrazamı Fuâd

Paşa da, Babıâli'de bir makama ilaveten ona Osmanlı tebaiyeti, paşalık rütbesi, dolgun bir maaş gibi olağanüstü imtiyazlar sağlamıştır. Dahası Malkum Han, Fuâd Paşa'nın ölümünden bir gün önce Sultan Abdülaziz'e sunduğu siyasî vasiyetnamenin yazarının kendisi olduğunu daha sonra iddia etmiştir (Algar 1973: 65—77).
(Cole 1992: 11).

Midhat Paşa, 5 Şubat 1877'de görevden alınarak sürgüne gönderildiği Avrupa'da iken 13 Şubat 1878'de Sultan Abdülhamid tarafından Kânun-ı Esâsî'nin askıya alınması üzerine gerek kendi ismiyle (Midhat Pasha 1878), gerek "An Eastern Statesman" (Şarklı Bir Devlet Adamı) rumuzuyla anonim olarak Avrupa basınında makaleler yazarak Osmanlı'da anayasal rejimin restorasyonu için uluslararası kamuoyunun desteğini kazanmaya çalıştı. O, Haziran 1878'de *Nineteenth Century* dergisinde yayınlanan makalesinin sonunda şöyle diyordu: "Kısaca Türkiye'de önemli reformların gerçekleştirilmesi, farklı milliyetlerin kaynaşması ve bu kaynaşmadan hangi din ve milliyetten olursa olsun bu halkların ileriye yönelik gelişimlerinin çıkması isteniyorsa, o (anayasal rejim), tüm illetlerin tek çaresi ve içeride ve dışarıdaki düşmanlara karşı mücadelede sahip olduğumuz yegâne vasıtadır."

Bu anayasal düzen tasvirinde, Batı'da olduğu gibi tüm dertlerin çözüleceği yeni bir dünyaya özlem olarak tezahür eden mesihçi halet-i ruhiyeyi görmek mümkündü. Evrensel reçete, kurtuluş yolu sunan radikal ideolojilere dayalı her derde deva ilaç bir anayasa sayesinde yeni bir dünya kurmayı öngören radikal siyaset anlayışı, Edmund Burke'ün eleştirdiği gibi insan tabiatına aykırılığından dolayı hüsrana uğramaya mahkûmdu. Nitekim tecrübeli bir Osmanlı devlet adamı Fuâd Paşa, bu tavrı politik romantisizmle eleştirmiştir: "(Midhat Paşa için) Bu adam meşrûtî idareyi her derde deva görüyor; hâlbuki tıptan ziyade siyasetin her derde deva ilaçlara meydan okuduğunu unutuyor" (Davison 1990: 105). Tıp eğitimi almış Fuâd Paşa, meramını anlatmak için en iyi analojiyi seçmişti. Hastalıkların tedavisiyle uğraşan *tıp*, her derde deva ilaçları tanımadığı gibi, temel işi problem-çözme olan *siyaset* de mesihçi formülleri kaldırmazdı. Nitekim Midhat Paşa'dan yapılan bir rivâyet, anayasalcılığın altında yatan

devrimci-mesihçi psikolojiyi ve Fuâd Paşa’nın eleştirisinin haklılığını gösteriyordu.[226]

226 Rivâyete göre Midhat Paşa, Kânun-ı Esâsî’nin ilanından sonra Beyazıt’taki konağında topladığı Namık Kemal, Ziya ve Rüşdi Paşalara sarhoşken “Âl-i Osman hayli saltanat sürdü, biraz da Âl-i Midhat sürsün” demişti.

David Urquhart ve Butler Johnstone gibi empatik ingiliz seçkinlerin de uyardıkları gibi (Çelik 1994: 124—34, 294), Midhat Paşa’nın Batı’daki gibi anayasalcılığın yeni bir dünya kurmanın aracı olarak görüldüğü mesihçi-devrimci bir vizyonla hareket ederek ülkeyi maceraya sürüklemesi, meşrûtî rejimin sonunu getirdi. Gerek onun sadaretten azli ve nefyi üzerine başlayan softaların başını çektiği kamusal tepki üzerine şehre asılan bir ilan, gerekse de Osmanlı’nın gerekli reformları yapması için çırpınan ingiliz büyükelçi Henry Layard (1878—1880)’ın rivâyeti, Sultan Abdülhamid’in Midhat Paşa gibi ülkesine yabancılaşmış seçkinlerin şahsî emelleri için anayasal rejimi nasıl istismar etiklerine dair acı tespitler içeriyordu (Waterfield 1963: 372—78, 425—26, 436). Bu, bir anayasanın gerçek anlamda bir sınırlı yönetimi kurmaya yetmediğini, sadece monarşinin iktidarını kıstığını ve kısılan iktidarın pekâlâ hırslı bürokratlara geçebileceğini gösteriyordu. Çoğu kişinin nezdinde ölümcül bir konjonktürde bulunan ülkenin selameti için aydın despotizmi, bürokratik despotizme yeğdi.

Mısır’da da anayasalcılığın kaderi pek farklı olmamıştır (Rut-herford 1999). İsmail (1863—79), halktan demokratik baskı bir yana, Osmanlı veya Tunus’ta olduğu gibi güç paylaşımı için muhkem bir bürokrasi sınıfıyla rekabet etme zorunda olmadığı gibi, Avrupalı güçlerden de halkına bir meclis bağışlaması konusunda bir baskı görmedi. Dolayısıyla Mısır’da anayasal rejimin başlatılması tamamıyla kendi takdir ve lütfuna kalmıştı. ismail, 22 Ekim 1866 tarihinde çıkardığı bir fermanda “medenileşmiş ülkelerde kurulan danışma meclislerinin büyük faydalarının gözlendiğinden” bahsederek üyeleri halkın arasından seçilecek bir danışma meclisinin *(Meclisü Şûrâ en-Nüvvâb)* kurulması talimatını verdi. O, aslında halkının ve Osmanlı ve Avrupalı uluslararası kamuoyunun gözünde itibarını arttırmak için Avrupa’yı taklit ederek anayasal rejimi başlatmıştı.

Uç yıllığına, sözde halkın arzusuna göre atanmış köy ağalarından 75 üyeden oluşan bu Meclis, medeni hükümetleri taklitten başka bir amacı olmayan, tamamen hükümdarın kontrolünde göstermelik bir kurumdu. Bu esnada geleneksel otoriter yönetim tarzını aynen sürdüren ismail, ancak iktidarının son yılı 1879'da, ülkenin giderek artan dış borçlarından dolayı beliren Avrupalı devletlerin müdahale ihtimaline karşı sözde halkın iradesini temsil eden bu meclisin gücünü kullanmaya girişti. Ancak bu, onun sonunu değiştirmedi. *Modern Egypt* adlı eserinde Lord Cromer'in, despotizm timsali ismail'in başı sıkıştığında ultra-anayasal bir hükümdarmış-çasına davranarak Avrupalı büyük devletler karşısında Mısır meclisinin sözde iradesinden güç almaya çalışmasıyla alay etmesi, despot Ortadoğulu liderlerin çıkmazına hazin bir örnekti (Kedourie 1992:
63).

Onun yerine geçen oğlu Tevfik (1879—92)'in döneminde ise Mısır siyasî hayatında yeni bir olgu, askerî darbe ortaya çıktı. ismail'in tahttan indirilmesi üzerine yerine geçen oğlu Tevfik'in ülkenin dış borçlarını tahkim yasası çıkarması, Mısır'a belli ölçüde bir mali düzen getirse de siyasî istikrar getirememişti. Avrupa müdahalesi ve ağır mali krizden dolayı ülke çapında artan hoşnutsuzluk, bazı çevrelerde Mısır'ın ilk milliyetçi kahramanı sayılan bir simanın ortaya çıkışına zemin hazırladı: Ahmed 'Urabî. Köylü kökenli 'Urabî, Ezher'de okuduktan sonra orduya girerek albay rütbesine kadar yükselmişti. Belki de bu köylü kökeni ve geleneksel islâmî eğitiminden dolayı o, bazı çevrelerde Mısır halkının sahici sesinin temsilcisi olarak görülmekteydi. Aslında 'Urabî ve kendisi gibi yerli kökenli subaylar, ordudaki tayin ve terfilerde aslan payına sahip olan memluklara (Türk ve Çerkez) karşı tepki duyuyorlardı. 'Urabî ve arkadaşları, Şubat 1881'de bu gibi meslekî kaygılarla Hı-div'e baş kaldırdıktan sonra hayatlarından endişeye düşmüşlerdi.

Ancak hareketlerinin umulmadık başarısı üzerine darbeci takım, çeşitli gerekçelerle mevcut düzenden hoşnutsuz olan ordu, bir grup reformist eşraf ve köylüler dâhil, daha geniş bir kitlenin desteğini alarak hedef büyüttü. Artık hedef, orduda adaletin ötesinde Mısır'ı Türk-Çerkez veya Avrupalı olsun yabancı müdahale ve sömürgeden kurtarmak ve Hıdivin mutlak iktidarına anayasal bir sınırlama getirmekti. 1882'de Harbiye Nazırı olarak atanan ve hükümette ve Mısır siyasî hayatında merci haline gelen 'Urabî,

özellikle Mısır'ın mali kaderini belirleyecek ulusal bir meclisin kurulması için çalışmalara başladı. Amaç, Tevfik'in iktidarını meclis ve bakanlar kuruluna devretmekti. Ancak giderek yükselen siyasî tansiyon, bu tür bir anayasal reforma pek fırsat vermedi. Gerek iktidarını korumak için dış güçlerden medet uman Hıdiv, gerekse de ingiltere başta olmak üzere Mısır'da milliyetçi bir hükümeti bölgedeki çıkarlarına aykırı gören Avrupalı devletler, 'Urabî'yi sıkıştırmaya başladılar. Onun siyasî ve askerî direnişi üzerine harekete geçen ingiliz askerî güçleri, 14 Eylül 1882'de Kahire'ye girerek Mısır'ı resmen işgal etti (Cleveland 1994: 96—7).

'Urabî yakalanarak yargılandı ve sürgüne mahkûm edildi; böylece Mısır'da anayasal rejim özlemi hüsranla sonuçlandı. Bu noktada eğer ingiliz işgali olmasaydı, Mısır'da anayasal denemenin akıbeti ne olurdu sorusu sorulabilirdi. Kedourie (1992: 65)'nin de dikkat çektiği gibi, Eylül 1881'deki isyanla Temmuz 1882'deki ingilizler tarafından iskenderiye'nin bombalanmasına kadarki süreçte 'Urabî ve askerleri Mısır'da yegâne etkin güçtü; Tevfik gibi herhangi bir meclis de onların taleplerine direnemezdi. Aslında daha dar bir amaçla, meslekî bir tepkiyle yola çıkan grup, yaygın kamusal tepkiden yararlanarak el yordamıyla ilerlemişti. Abduh (1980: I/316—7)'un zamanında kendilerine yaptığı uyarıları haklı çıkaracak şekil-de onların, Mısır halkını içinde bulunduğu bunalımdan kurtarmalarını sağlayacak bilgi ve tecrübe birikiminden mahrumiyetleri ortaya çıkmıştı. Denebilir ki 'Urabî ekibinin başarısı, sadece Mısır'da yerli kültüre yabancı yönetimlerin gayrimeşrûluğunu ve kırılganlığını göstermek olmuştu (Safran 1981: 50).

Siyasî Kültür ve Katılım

Tanımı zor modern kavramlardan biri olan *kültür,* "bir topluluğa özgü duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzı" olarak tanımlanabilir. Ta Aristo, ibni Haldun, Montesquieu ve Tocqueville gibi filozoflardan beri bilinen kültür

ile sosyal düzen arasındaki ilişki, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'da Gabriel Almond gibi bilim adamlarının empirik çalışmalarıyla sosyal bilimsel inceleme konusu oldu. Geleneksel dünyada "sosyalin görünmez yüzü" sayılan kültür ile kurumsallaşma arasındaki ilişkinin fark edilmesi belki kolay değildi. Ancak modern dünyada dikkatli bir gözlemcinin bu ilişkiyi fark etmesi daha kolaydı.

XIX. asır Müslüman aydınları politik değişim yönünde mücadeleye başladıktan kısa bir süre sonra kültürel değişimin önceliğini ve zorluğunu fark ettiler. Okuma-yazma bilmedikleri halde Türk köylülerinin doğal bilinci ve fetaneti, yabancı gözlemcilerin hep hayret ve hayranlığına yol açmıştı (Karal 1988: VIII/553). Ancak hızla modernleşen, karmaşıklaşan bir dünya, vatandaşlığa zorladığı bu köylüleri de hızla cahil kılarak yaşadıkları dünyayı anlamlandırmaktan aciz bırakıyordu. Batı'nın politik ve kültürel etkisiyle zaten kaçınılmaz bir değişim başlamıştı. Şimdi yeni bir denge durumuna ulaşmak için bu değişime belli bir yön vermek kaçınılmazdı. Bunun için de halkın *civic education* denen vatandaş eğitimi yoluyla gerekli siyasî bilinci kazanarak siyasete katılımını sağlamak gerekiyordu.

Namık Kemal (2005: 124, 137, 146—9, 321—2; 1327: 166)'e göre insan, kendi işini görebilecek tabiatta yaratıldığı için normalde dünyevî bir gücün yardımına muhtaç değildir. Nitekim ibni Haldun, toplumun kuruluşunu fiziksel zaruretler karşısında *dayanışma*, devletin kuruluşunu ise *adalet* ihtiyacıyla açıklar. Kemal de aynı şekilde biat yoluyla politik toplumun kuruluşunun temel dinamiği olarak adalet ihtiyacını görür. Onun "bazı hakîmler" dediği Eflatun, herkesin mükemmel bir terbiye aldığı takdirde böyle formel bir otoriteye ihtiyaç kalmayacağını savunmaktadır. Ancak bu tür bir idealizm insan gerçeğine uymadığı için insanlık, daima siyasî bir güce ihtiyaç duymuştur.

Bu bakımdan esas itibariyle Osmanlı'da *tedbir-i ümûr*, yani modern dünyada karşılığıyla *işletme* kavramıyla ifade edilen siyaset, adaleti gerçekleştirmek için araçsal bir değere sahiptir. Onun ötesinde modern dünyada olduğu gibi rasyonel bir siyaset, insanlar üzerinde tahakküm aracı haline gelebilir. Hâlbuki hâkimiyet, her ferdin hakkıdır; özünde herkes kendi kendinin hâkimidir, "her kimse kendi âleminin padişahıdır." Nitekim Jefferson ve Thoreau gibi Amerikan kurucu liberallerinin de tekrarladığı "En iyi hükümdar, en az yönetendir" kadim düsturu, bu gerçeği yansıtır.

Kemal (1327: 166)’e göre “Kavâid-i hikemiyedendir ki hükümet her ne zamanda, her ne mekânda, her ne suretle olursa olsun efrâdın hürriyetini en az takyid edecek yolda olmak gerekir.”

Geleneksel Osmanlı dünyasında formel bir “yönetenler/yönetilenler” ayırımına dayalı elit politikasınca siyasete katılım, halka yabancı bir şeydi. Hatta elitizmin, Sasanî iktidar felsefesi kaynaklı aşırı bir anlayışına göre iktidar amaç, halk ise araçtı. Ancak Osmanlı’da halk doğrudan siyasetten uzak iken şer’i idealin bekçisi ulemânın rehberliğinde yüksek bir ahlakî yaptırım gücüne sahipti. Nitekim nötr bir *tedbir-i ümûr* (işlerin görülmesi) kavramıyla özetlenebilecek “düzen siyaseti ve geçim ekonomisi” anlayışına dayalı patrimonyal bir rejim olan Osmanlı’da siyaset, padişahın kullarının terbiyesi için infaz olarak aslında pejoratif bir anlama sahipti; dolayısıyla önemli olan, halka ait bu tür apolitik, moral bir failiyet *(agency)* idi. Bu failiyet, dikey boyutta islâmî komünalizm, yatay boyutta patrimonyalizme dayanıyordu. Kânûnî’nin de ifade ettiği gibi (Gencer 2004c: 125), padişah halkı velinimeti, halk da padişahı kendisini gerektiğinde sevecek de, dövecek de olan babası olarak görüyordu.

Ancak Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde siyasetin bu geleneksel anlamı değişmeye başladı. Başlıca Şerif Mardin’in çalışmalarının gösterdiği gibi, Osmanlı’da geleneksel dönemde ortak bazı kültürel kanallar sayesinde emperyal siyasetlere özgü merkez ile çevre arasındaki kopukluk telafi edilebilmişti. Ancak Tanzimat sürecinde geleneksel bağların aşınmaya başlamasıyla hükümet ile halk, merkez ile çevre arasında sonuçları ağır olabilecek bir kopukluk ortaya çıktı. Modernleşme süreci iki ucu keskin bir kılıç gibiydi. Ulkeyi kurtarmaya yönelik reformlar, Namık Kemal (1327: 173)’in de belirttiği gibi,[227] ancak halk tarafından benimsendiği, katılım ve destek bulduğu takdirde hedefine ulaşabilirdi. Aksi takdirde Âlî-Fuâd Paşalar ve Abdülaziz örneklerinde olduğu gibi, radikal, otokratik modernleşme, bir iktidar aygıtı olarak devleti daha da güçlendirmeye yarayarak istibdat ve meşrûiyet krizini daha da arttırabilirdi. Bu vahim çelişkiyi hisseden bürokratlar, Âlî Paşa’ nın cenazesinde olduğu gibi, münhasıran devleti kurtarmaya yönelik radikal reformların yarattığı meşrûiyet krizinin, modernleşme sürecinin hedefine ulaşmasını önlediğini gördüklerinde artık çok

227 "… tabibin devasıyla insanın sıhhati 'anâsırın yardımına muhtaç olduğu gibi, erbâb-ı idârenin tedbiriyle bir şahs-ı manevî hükmünde olan devletin ıslâh-ı mizâcı dahi onun eczâ-yı terkîbi bulunan halkın i'ânesine tevakkuf eder."
geçti.

Bu konjonktürde siyasî katılımın geleneksel ile modern anlamları arasında kritik bir fark görülebilirdi. Geleneksel dünyada siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmak için ahlakî bir nezaret anlamına geliyordu. Bunun ihmalinin sonucu olsa olsa adaletin teces-sümü refahın kaybıydı. Ancak modern dünyada siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmanın ötesinde macera ve risk dolu bir değişim sürecinde ayakta kalma iradesi göstermek anlamına geliyordu. Siyasî toplum, yöneten ve yönetilenleriyle bir bütündü; ülke, artık yönetenlerin tek başına sorumluluğunu kaldıramayacağı kadar büyük, kritik bir değişim sürecinden geçiyordu. Hızla değişen bir dünyada bekâ davasıyla yüz yüze kalan ülkenin halkı, artık "başı-mızdakiler en iyisini bilir" anlayışını terk ederek bizzat kaderine sahip çıkmak, nereye gittiğini sorgulamak, bilinçlenerek olayların seyrinde söz sahibi olmak zorundaydı (Tafsilat, Salzmann 1999).

Son iki yüzyıldır karşısında bulduğu ülkelerin sosyal sistemlerinde tedricen gelişen modernleşmenin merkezî, yapısal özelliklerinden birini oluşturan toplumsal seferberlik, inhitat yıllarında kendisini modernlikten ayrı tutan Osmanlı için hayatî hale gelmişti. Nitekim Tanzimat'ın bir numaralı teorisyeni Sadık Rifat Paşa' nın başlıca kaygısı da devlet ile halk arasında artan kopukluğun sonuçlarıdır (Berkes 1978: 203, Mardin 1996: 210-4). "Ülkeyi kurtarmak" elbette haddizatında bir amaç değildi; kurtarılacak ülkenin varlık sebebi olan halktı. Bir bürokrat olmasına rağmen Sadık Rifat Paşa bu gerçeği en çarpıcı şekilde dile getirmişti: "Hükümetler halk için mevzû' olup, yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir." Bu yüzden ortaya çıkan kopukluğun telafisi için toplumsal bir seferberlik, "ulusal kültür ve vatandaşlık" kavramları sayesinde yatay boyutta ulusla, dikey boyutta da devletle özdeşleşme süreci başlatmak gerekiyordu.

Yeni Osmanlılara göre Tanzimat, halkın rızasına dayanmadan bir kültür taklitçiliği ekseninde geliştiği için iğreti ve gayrimeşrû kalmıştı. Avrupa büyük devletlerinin politikasına pasif bir şekilde, miskinlikle karşı koymuşlardı. Bunun üstesinden gelmek için ülke tebaasını ve bilhassa

kendisine güvenilebilecek Müslüman halkı, bir direniş hareketine sokmak gerekiyordu (Mardin 1991: 88—89): “Ey ahrâr-ı Osmâniyân! Böyle mevhûmât-ı iğfâliyeye nazar-ı iti-mad ile bakılmasın. Vatanın bugünkü bulunduğu muhâtara layıkıyla düşünülsün. Bunlarla beraber bir de şimdiye kadar gösterilen mukâvemetin hüsn-i tesiriyle hâsıl edilen semerâta bakılsın. Bedâ-haten anlaşılır ki bugün devletin necâtı usûl-i meşverete ve onun istihsâli, tutulan meslek-i mukâvemette müdâvemete muhtaçtır.” “Zaman, o zamandır ki şu hükümetin biz de azasından olduğumuzu bilelim, biz de vücudun sıhhatine elimizden gelen muâveneti diriğ etmeyelim.” Tanzimat rejiminin yaşadığı derin meşrûiyet bunalımına, halkın hükümete güvensizliğine canlı örnekler veren Namık Kemal (1327: 169—75, 220), temel bozuk olduğu için bugüne kadar yapılan bütün yeniliklerin başarısızlığa uğramasıyla bunalımın daha da derinleştiğini belirtir: Artık “bundan sonra ihtimal var mıdır ki ahali bizzat idareye nezaret etmedikçe hükümete ısınabilsin?

Kemal (1327: 188—9), seçim usulü benimsendiği takdirde hükümetin propagandayla ancak geçici bir süre halkı kandırabileceği kanaatindedir.[228] Elbette katılım kültürünü geliştirmek kolay değildi. Siyasî katılım fikrine mülkiye ve halk olarak her iki taraf da yabancı olduğu için Yeni Osmanlılar iki taraflı bir mücadele vermek zorundaydı. Benzer durumun, örneğin aynı asırda benzer bir süreçten geçen Çin için de söz konusu olduğu görülebilirdi (Kuhn 1995). Demokratik siyasetin önünü tıkayan bir taraftan seçkinci bürokratların “Siyaset bizim işimiz, halkın aklı ermez”, diğer taraftan da halkın, “Başımızdakiler en iyisini bilir, bize düşmez” anlayışlarıyla mücadele kaçınılmazdı.

228 “Hele bir kere herkes muhakemesiz adam nefy olunmayacağını bilfiil anlasın, şimdi hükümete mukavemet edebilecek olanlar beş yüz kişi ise bir yılda beş bin kişi olur. Her muktedir olan vatanın hayrı için halkın gözünü açmaya çalışır, erbâb-ı hükümet idaresini tebdil etmezs, bit’tab’ mecliste muteriz çoğalır. itirazın kesreti ise biz’zarure idarenin düzelmesini mûcib olur. Bu bir kaide-i siyasettir ki tarihlerde bin tecrübesi görülmüştür.”

Namık Kemal (2005: 404—5), geleneksel elitistik siyasî kültüre özgü “devlet sırrı” anlayışını eleştirerek devlette şeffaflığı, örneğin yasamadan sorumlu Şûrâ-yı Devlet’in müzakerelerinin kamuya açılmasını savunur. Özellikle usûl-i meşveret sayesinde yasamaya katılması yolundaki tekliflere

hep “halkın cehaleti” itirazı yapılmaktadır. Oysa Kemal (1327: 173, 188)’e göre Osmanlı halkının bilinç düzeyi, bu meclislere sahip ülkelerdeki insanlarınkinden hiç de aşağı değildir. Ona göre Avrupa köylüleri de Osmanlı halkına benzemekle birlikte sağlam bir düzene sahip olduklarından dolayı müreffehtirler. Bu tespitiyle Kemal, kültürün demokrasiyi ve demokrasinin de refahı getirdiği yolundaki tek-yönlü açıklamaları kabul etmemekte, bir tür Paretocu ve Weberci bir yaklaşımla sosyal olgular arasındaki bağıntıya dikkat çekmektedir.

Osmanlı’da halkın ahlakî nezaret ajanı kamuoyu idi. Kamuoyu, geleneksel olarak kamusal eylemlerin, kültürün normatif boyutu “oy”a uygunluğunu denetleyen, aktörler için meşrûiyet sınırlarını gösteren ajandı. Normal zamanlarda ahlakî bir denetleme işlevi gören kamuoyu, sosyo-politik değişimle ortaya çıkan problematik durumlar karşısında siyasî bir işlev kazanarak gösterdiği tepkiyle belli oranda değişim sürecine yön vermektedir. Osmanlı’da değişim sürecinin hızlanmasına paralel olarak artan kamuoyunun siyasî işlevi, XIX. yüzyılda zirvesine çıktı. Bizim incelediğimiz gibi (Gencer 2004c) XIX. asırda “kamuoyunun gelişi”, modernleşmenin doğurduğu meşrûiyet krizinin tabiî sonucuydu.

Ahmet Cevdet’in de gözlemlediği gibi bunun en çarpıcı göstergesi, II. Mahmud tarafından kolayca imhasını (Vak’a-i Hayriye) mümkün kılan Yeniçeriliğe karşı kamuoyunun gücüydü: “Bu vak’a (yeniçeriliğin ilgası), efkâr-ı umûmiyenin âlemde ne büyük tesiri olduğuna delil-i vazıhdır.” Cevdet (1309: XII/190; 1986: I/26), kamuoyunun değişim asrında artan bu duyarlığını Sadrazam Reşîd Paşa’nın Maliye Bakanlığına getirdiği Rıza Paşa’nın yolsuzluğundan bahsederken de vurgular.[229] Bu yüzden Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve torunlarının Mısır’daki otokratik reform hareketinden farklı olarak Tanzimat, meşrûiyet kaygısıyla kamuoyunu gözeterek başlamıştı.

229 “Hâlbuki vakit evvelki vakit değildi. Halkın oldukça gözleri açıldı. Ne yapılsa halkın nazar-ı dikkatine çarpar oldu. Binaenaleyh Rıza Paşa takımı evvelkiden ziyade lisana geldiler.”

Namık Kemal (2005: 221—2) ve Ziya Paşa (Sungu 1940: 801)’
nın da belirttiği gibi, Gülhane Hatt-ı Hümâyunu’nun geçmiş adaletnâmelerden temel farkı, fıkıh tarafından zaten *zimmî* statüsündeki

gayrimüslimlere tanınan söz konusu hakların teyidi ve bunun, ulusal ve uluslararası kamuoyu önünde ilk kez resmî bir söyleme kavuşturulması, ikrarıydı. Nitekim arşivlerde 1840—45 yılları arası döneme ait “havadis jurnalleri” adını taşıyan belge dizisi, kamuoyunun nabzının attığı mekânlar olarak başlıca kahvehanelerde yoğunlaşan, bugünkü anlamda ciddî bir “kamuoyu anketi”nin yapıldığını göstermektedir (Kırlı 2000).

Bilahare 1853—56 Kırım Savaşı, 1856 Islâhât Fermanı ve ‘93 Harbi ile birlikte basının gelişimi, kitle politikasına bağlı modern kamuoyunun doğuşuna zemin hazırladı. Kamuoyunun doğuşunun en çarpıcı örneği, Ahmed Cevdet (1986: II/44) ve Namık Kemal (2005: 223)’in bahsettiği, Âlî Paşa’nın cenazesinde görülen halkın tavrıydı. Cenaze namazından sonra ölünün tezkiyesi için yöneltilen “Merhumu nasıl bilirdiniz?” sorusuna cemaatin rutin olumlu cevap yerine Âlî Paşa’nın başına buyruk Batılılaşmacı politikalarına protesto anlamına gelen bir sessizliği seçmesi, herkesi şok etmişti. Bu, Tanzimat’ın ilk yıllarında seküler reformcularla işbirliği yapmış olan Cevdet Paşa’yı kendine getirerek “kamuoyuna ters düşen” hareketlerden kaçınma kaygısına yol açmıştı.

Bu süreçte kamuoyu tepkisini eyleme kanalize eden kanaat önderleri olarak, meşrûiyet krizinin doğrudan kurbanları âlim adayları softalar öne çıktı. 1876 yılında askerlerin çoğu Balkanlarda savaş cephesinde olduğu için, sayıları 5—6 bin civarında tahmin edilen softalar, istanbul’daki en organize grubu temsil ediyor ve geçmişte zaman zaman Yeniçerilerin oynadığı gibi kanaat önderliği ve baskı grubu rolünü oynuyorlardı (Davison 1963: 325). Sultan Abdülha-mid, saltanat devrinde Babıâli gibi, Meşihatı da bir iktidar odağı olmaktan çıkarmak için softaların toplantılar yapmalarını yasaklamıştı (Karal 1988: 305).

Tanzimat sürecinde üç kez, 1853, 1859 ve 1876’da darbe benzeri organize eylemler gerçekleştiren softalar örneğinde, kitle politikası çağına özgü baskı grubu, sivil toplum örgütleri ve sosyal hareketlerin kıvılcımları görülebilirdi. Böylece XIX. yüzyıldaki köklü değişim sürecinde ortaya çıkan meşrûiyet krizinin teşhisinin aracı olarak kamuoyu, gerek siyasalarını meşrûlaştırmak isteyen seçkinlerin, gerekse de alternatif meşrûiyet arayan muhalif aydınların mercii oldu. Bu dönemde henüz seçim gibi formel siyasî katılım yolları açık olmadığı için enformel açıdan kamuoyunun işlevini yönlendirme çabası önem kazandı.

Mesele, kamuoyunun zaten artan tepkisini yapıcı olarak kanali-ze etmekti. Özellikle Yeni Osmanlılar, hem geleneksel, hem modern kanallarla adalet davasını destekleyecek bir kamuoyunun yaratılmasını temel hedefleri olarak aldılar. Kemal (2005: 76), etkin bir kamuoyu yaratılmasında basın-yayın yanında camiler ve kahveler gibi geleneksel kamusal alanların da önemini vurgular.[230]Nitekim grubun sarıklı üyesi Ali Süavi bizzat, bir taraftan camilerde vaaz vererek, diğer taraftan basında yazarak kamuoyu oluşturmanın geleneksel ve modern bütün araçlarından yararlanmaya çalışmıştır (Karpat 2001: 127—8, Çelik 1994: 220, 306).

230 “Vaiz efendiler, cevâmi-i şerifede kıssahanlık edeceklerine böyle dünya ve ahirete nâfi ve hayat-ı millete kefil olacak mesailden bahse himmet eyleseler efkâr-ı umumiyede mevcut olan bu yolda birçok su-i zehablar pek çabuk mündafi’ olur.” Nitekim Yeni Osmanlıların davasından etkilenerek camilerde verdiği hükümeti eleştiren vaazlarından dolayı bazı talebeleriyle birlikte tevkif edilen Sarıyerli Sadık Efendi isminde ünlü bir dersiam, Namık Kemal’in takdirini kazanmıştır (Tansel 1967: I/199).

Osmanlı’da, Avrupa örneğinde kamuoyunun modern dünyada kazandığı öneme dikkat çeken ilk isim Sadık Rifat Paşa olmuştur (Mardin 1996: 210). Tanzimat döneminde teorik ve pratik gayretle kamuoyunun kavramsallaştırılmasında ve oluşturulmasında anahtar rol oynayan beş aydın olarak şunları sayabiliriz (Gencer 2004c):

Sadık Rifat (1807—56), Ahmed Cevdet (1823—95), ibrahim Şinasî (1824—71), Namık Kemal (1840—88) ve Ahmed Midhat (1844— 1912).

ingiltere ve Osmanlı’nın gelenekselci düşünürleri Burke ve Cevdet’in ikisi de modern dünyada geleneksel, organik topluluğun çözülmesiyle ortaya çıkan “kitle-oyu”nun yıkıcı işlevinden endişe duyar. Aristo veya Burke (1955: 77—8, Minar 1960: 38—40)’de olduğu gibi organik cemaatin bilgeliğinin ifadesi *kadim oy (ancient opinions)* veya geleneksel olarak *ortak* sıfatıyla nitelendirilen *hukuk, his ve zevk* deyimlerinde olduğu gibi *ortak oy (common opinion)* olarak adlandırılır. Latince *voxpopuli, vox Dei* vecizesinin de belirttiği gibi Burke, kamuoyunu politik karar-alma sürecinde bir kılavuzdan çok siyasaya fren işlevi gören ahlakî bir ajan olarak alır (Tafsilat,

Gencer 2011a: 146—57).

Batı’da 1500 yılından itibaren tedricen kapitalizm, burjuvazi ve kamusal alanın *(public sphere)* zuhuruyla ortak oy *(common opinion),* kamuoyuna *(public opinion)* dönüşmüştür. Dahası Fransız Devri-mi’nde olduğu gibi yeni bir dünya kurmaya yönelik radikal politikayla, ezelî sözleşmeyle kurulan siyasî bedenin *(body politic)* organik uyumu kaybolmuş ve topluluk, kitleye ve ortak oy, kitle oyuna dönüşerek yıkıcı bir işlev kazanmıştır. Bu, gelmişten geleceğe uzanan sosyal bedenin değil, Devrim öncesinde görüldüğü gibi propaganda, kandırılma ve manipülayona açık, tutkularının peşinde koşan, birlik ve uyumdan çok çoğulluk ve çatışmayla karakterize kitlenin “oy”udur. Dahası kitle iletişim araçlarının zuhuruyla Haber-mas gibi aydınların, artan okumuş grupların katıldığı burjuva ka-musal alanda eleştirel tartışmayla oluşacak rasyonel bir kamuoyu özlemi suya düşmüştür. Kitle toplumuna ve oyuna ilişkin bu kaygılar daha sonra XIX. ve XX. yüzyılda Gustave Le Bon ve Jose Orte-ga y Gasset’de zirveye çıkacaktı.

Ali Süavi, hem bir âlim, hem de aydın olarak kamuoyunun geleneksel ve modern anlamına nüfuz edebilen bir sima olarak belirir. Ona göre bir yönetimin meşrûiyeti, ârâ-yı cemaatin, yani kamuoyunun zımnen de olsa kabulüne bağlıdır (Kaplan 1974: II/528—29). Kur’ân’da geçen “Eğer katı kalpli bir nobran olsaydın elbette etrafından dağılırlardı” (Âl-i Imrân/159) âyetinin de işaret ettiği gibi, bizzat Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâma kamuoyunu kazanması tavsiye edilmişti. Hutbeler, meclisler, meşveretler hep bu kamuoyu hükmü içindir. Bu ise, “Müminlerin güzel gördüğü, Allah’ın nezdinde de güzeldir” hadisi ve Latince *vox populi, vox Dei*, islâm’da da “Elsinetü’l-halk, aklâmu’l-hakk” (Halkın dilleri, Hakkın kalemleridir) (‘Aclûnî 2006: I/203) sözüyle ifade edilen evrensel bir düsturdan kaynaklanır. Böylece Süavi’nin Cevdet’in aksine, icmâ-yı ümmet denen ulemânın ortak görüşünü, yani aslında fiilen seçkin oyunu değil, popülizmi yansıtan komünal oyu, kamuoyu anlayışını benimsediği görülür.

Türk gazeteciliğinin babası sayılan ibrahim Şinasî, yeni görünen birçok kavram arasında “efkâr-ı umûmiye”yi ilk kullanan kişi oldu (Berkes 1978: 258). Namık Kemal ise diğer konularda olduğu gibi kamuoyu konusunda da en çok kafa yoran oldu. Sadık Rifat Paşa, modern dünyada kamuoyunun gücü hakkında şu gözlemi yapıyordu: “Mizâc-ı asr ve efkâr-ı zamâne, cûş u hurûşa gelmiş bir nehre şebihtir ve cihânda def’ ü izâlesi muhâl olan

ahvâlden biri i’tikâd ve diğeri efkâr-ı ‘âmmedir” (Mardin 1996: 210). Kemal (2005: 114) de aynı şekilde Avrupa’ya bakarak “kamuoyu ki yanar-dağlar gibi galeyana başladığında ona özel çıkar ve kişisel tutkularda direnç gücü mü kalır” diye sorar.

Kemal (2005: 140, 222), bir meşrûiyet mercii olarak kamuoyunun önemini, şeriat ve kânunla birlikte ele alarak belirtir. Ona göre mülkümüzde ilâhî bir şeriat ve geçerlik ve itaat edilebilirlik özelliğini taşıyan bir kânun ve karşısında durulmaz bir kamuoyu vardır. Eğer Cenab-ı Hakk’ın yasasına bağlanır, saltanatın mevzuatına uyar ve kamuoyunun gücüne dayanır da milletimizi, devletimizi, vatanımızı gerçekten seversek (…) çektiğimiz sıkıntıların mutluluğa dönüşmesi muhakkaktır. Daha sonra yazdığı “Tanzimat” başlıklı yazıda ise meşrûiyetin denetim mercii olarak kamuoyunun merkezî önemi kazandığı görülür. Ona göre Tanzimat’ı kamuoyunun eline teslim etmek, cellât eline teslim etmek gibi görülebilirse de kamuoyundan başka güvencesine verilebilecek dâhilî kuvvet kalmamıştı. Bir zamanlar Fransa imparatoru, Girit Meselesi münasebetiyle gerekli reformlar için kamuoyuna başvurulmasını tavsiye ettiği zaman Babıâli, “Biz kamuoyu gibi öldürücü bir zehir içip de kendi kendimizi yok edemeyiz” demişti. Hâlbuki kamuoyu gerçekte zehir değil, afiyetin ta kendisidir, Namık Kemal (1327: 173)’e göre.

Bu itibarla onun hedefi, görünüşte Cevdet’in tutumunun zıddına politik süreçte eleştirel bir işlev görecek bir kamuoyu oluşturmaktı. Ancak yakından bakıldığında bu konuda da onun, Süavi ve Cevdet gibi ulemânınkine göre daha dinamik bir tutumla, farklı ihtiyaçlar uyarınca geleneksel ile modern dünyagörüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı görülebilirdi. Aydınlanma’da olduğu gibi seçkinlere özgü dar muhitlerden, salonlardan kamusal alana uzanan ihtilâf, tartışma ve eleştiri, geleneğin çözülmeye başladığı geçiş dönemlerine özgü modern bir eğilimdi. Ancak Namık Kemal (2005: 550; 1957: 94), bu seküler eğilimi, ünlü hadis-i şerifi (Müttakî 2004: X/58) bir yazısına başlık yaparak islâmî gelenekte temellendirir: “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir.”[231] Bunu bir şiirinde de şöyle ifade eder: “Durur ahkâm-ı nusret ittihad-ı kalb-i millette, / Çıkar âsâr-ı rahmet ihtilâf-ı re’y-i ümmetten.” Hâlbuki hadisin kasd ettiği, farklı toplulukların ihtiyaçlarına cevap verecek müçtehit denen seçkin âlimlerin fıkıh alanındaki ihtilâfıdır.

231 Namık Kemal, “Ihtilâfu Ümmetî Rahmetun,” *Hürriyet* 2 (6 Temmuz 1968): 4.

Diğer taraftan Kemal (2005: 550—1), kamuoyu oluşturmaya yönelik bu ihtilâfı, gene geleneksel dünyagörüşünün karakteristiği organik analojiye göre “bilfiil *(actual)* ve bilmeyl *(virtual)*” olarak ikiye ayırır. Ona göre zahmet olan ihtilâf, bunalımı devam ettirmeye yarayan *bilfiil*, yani doktrinal *ihtilâftır.* Hâlbuki araçsal olarak görülebilecek *bilmeyl ihtilâf* bir bedendeki arızayı haber vererek iyileşmesine vesile olan tabiî his gibidir; yani bu ihtilâf, aslında çözüm vesilesidir. Kemal’in bu görüşünü Zaire’deki Afrika yerlilerinin tıbbî pratiklerinde bile bulmak şaşırtıcıdır (Boeck 1991). Gezegenlerin hareketi, dönüşüm kânununda mevcut fiziksel çekiş-itiş hareketlerinin birbirini dengelemesine bağlı olduğu gibi, insanlık âleminin devrindeki denge de, *ihtilâf (variance)* ve *ictima (unani-mity)* kuvvetlerinin karşılaşmasına bağlıdır. Örneğin bilginin gelişmesi, fikirlerin bütünleşmesine, fikirlerin bütünleşmesi ise ihtilâf ve içtimaın varlığına bağlıdır. Nitekim onun darbımesel haline gelen “Bârika-yı hakikat müsâdeme-i efkârdan doğar” sözü de bunu anlatır.

Onun bu fikirlerinin, Habermas’ın “iletişimsel eylem” kavramıyla katıldığı çağdaş tartışmalarda (Doxtader 2000) izdüşümünü görmek ilginçtir. Kemal’in bu stratejik ihtilâfı halka teşmilinin arkasında kanaatimizce başlıca dört amaç yatmaktadır. *Birinci-si*,”hiçbir fiiline karşı ihtilâf görmeyeceğinden emin olduğu takdirde hükümetin varlık sebebi olan adaleti gerçekleştirebilmesi mümkün müdür?” sözüyle de anlattığı gibi, hükümet üzerinde bir moral baskı oluşturulması, *ikincisi,* bu şekilde seçkinler, başlıca ulemâ üzerinde moral önderlik için kitlesel bir baskı oluşturulması, *üçüncüsü,* çağa cevap vermekte zorlanan geleneksel islâm anlayışının sorgulanması, *dördüncüsü*, insanları kitlesel olarak kaderine sahip çıkmaya zorlayan modern çağda geleneksel elitistik bilgi anlayışının sarsılmasıyla halkın daha iyi bir geleceğe yönelik tasarılara katılımının sağlanması ve böylece meşrûiyet denetçisi sağlam bir kamuoyunun oluşturulması.

Abduh’un Siyasî Vizyonu

Namık Kemal’in siyasî felsefesini nisbeten geniş bir şekilde gördükten sonra mukayese için Muhammed Abduh’a geçebiliriz. Tabiatıyla Abduh’un siyasî düşüncesinin çapı, tam bir mukayeseye elvermez. Bu tefavüt, düşüncenin ontolojik karakteri bakımından temelde düşüncelerin şekillendiği Osmanlı ve Mısır’ın ortamları arasındaki sosyolojik farklılıktan kaynaklanır. Otokratik bir siyasî geleneğe sahip Mısır’da, Osmanlı Devleti’ndeki gibi sofistike bir siyasî düşüncenin geliştirilmesi de beklenemezdi. Nitekim Namık Kemal, Tunuslu Hayreddîn Paşa’nın Osmanlı sadrazamı olmasına bile, “Çünkü Tunus, malûmat-ı siyasiyece bizden çok aşağıdır” (Tansel 1967: II/199, 290, 305) gerekçesiyle itiraz ediyordu. Ikin-cisi, Muhammed Abduh, ulemâ sınıfının bir mensubudur. Bu sınıf ise, Islâmî imparatorluklarda siyasetin geleneksel nisbi otonomisi karşısında siyasî düşünce açısından zayıf kalmıştır. Bu açıdan Ab-duh, her ne kadar Batı düşüncesiyle temas yoluyla kendini yetiştirmeye çalışarak bu açığını telafiye yönelse de Namık Kemal’in siyasî entelektüel düzeyine ulaşamadı.

Dolayısıyla Abduh’un esas alanını oluşturan teolojik konuların mukayesesinde Namık Kemal aleyhine beliren dengesizlik, bu kez siyasî düşünce konusunda Abduh için görülür. ikisinin siyasî düşüncelerinde çağın hâkim akımı anayasalcılık gibi ortak bazı temalar bulunabilecekse de orijinallik açısından aynı ortaklıktan söz etmek zordu. Dahası, bu tür gıyabi ortaklıkların ötesinde, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, özellikle siyasî iktidar ve otorite, siyasî kültür, siyasî katılım, kamuoyu gibi konularda, Abduh’un Namık Kemal’in yazılarından etkilendiğine dair belirgin izler vardı ki bunun tespiti, ayrı, daha ileri çalışmalar gerektirmektedir.

Abduh, bizzat modern dünyada Islâmî geleneğe dayalı doyurucu bir siyasî model geliştirme aczini itiraf eder. O, meziyetlerini vurgulamanın ötesinde şûrânın gerçekleştirilme tarzına ilişkin bir model sunmaz. Şûrâ, Abduh için gazetelerden ve Avrupalı kitapların tercümelerinden toplanmış muğlâk bir fikirden başka bir şey değildi; nitekim en yakın arkadaşı W. S. Blunt, “o, zihninde gezinen bir fanteziden ibaretti” der (Hourani 1993: 160). Abduh

(1980: I/354)'a göre din, şûrâyı Müslümanlara vacip kılmakla birlikte onun nasıl uygulanacağı hakkında belli bir model önermemiş-tir.

Bu yüzden *Mecellede* de yer alan usûl-i fıkıh kaidelerinden, leh ve aleyhinde kesin bir hükmün getirilmediği hususlarda geçerli "eşyada aslolan ibahadır *(neutrality)"* düsturunca Müslümanlar, çağdaş dünyadaki ihtiyaçlarına en uygun şûrâ tarzını belirlemekte özgürdürler, ona göre. Nitekim Buhari'de geçen bir hadis-i şerif de bunu doğrular: "Hz. Peygamber, emir almadığı (nötr) hususlarda ehl-i kitapla (yani, Yahudi ve Hıristiyanlara) uyuşmayı severdi… " Şu halde Abduh'a göre, faydalı bulunduğu takdirde bu vacibi Müslümanlardan alarak özel bir sisteme dönüştüren ulusların demokratik rejimlerini model almakta sakınca yoktur. Diğer taraftan Ali Süavi de Seyyid Şerif Cürcânî'ye dayanarak benzer şekilde siyasetin nötralitesini savunur (Kaplan 1974: II/529).

Abduh (1980: I/351, II/319), siyasete analitik bir tarafa, adalet gibi temel kavramlar bakımından normatif yaklaşımda bile Kemal' in çok gerisinde kalmıştır. O, ancak, şeriatı uygulayacak bir imamın tayininden söz ederken, "tebaa üzerinde âdil ahkâmını uygulayacak" gibi genel ifadelerle adalete atıf yapar. Öncelikle, otokratik geleneğinden dolayı Mısır'da siyasî değişimin sınırlılığı, Abduh'un siyasete bakışını olumsuz etkilemişti. Radikal-devrimci politikanın bayraktarı üstadı Afgânî'nin teşvik ettiği 'Urâbî Paşa isyanının başarısızlığa uğraması, ona Mısır'da kitle politikasının sosyal tabanının olmadığı gerçeğini göstererek siyasetten soğutmuştu. Abduh (1980: III/316) siyasetten nefretini, Renan'ın yaptığı Islâm dünyasının donukluğu tespitine karşı itiraz ederken dile getirir. Renan'ın "Islâm ve Bilim" başlıklı ünlü konferansından sonra Afgânî'nin verdiği cevaba karşı cevabı Mısır'da *el-Câmî'a'da* yayınlamıştır. Renan, "Istanbul ve Iran'dan bazı adamlar" sözüyle kasd ettiği Halil Ganem ve Cemâleddîn Afgânî'nin Şark'ta uyanış tohumlarını attığını, ancak bazı fanatik fakihlerin, bu hür düşüncenin seslerini boğmasından korktuğunu, böyle bir şeyin ise Islâm'ın mahkûm edilmesi anlamına geleceğini söyler.

Eğer dinin tabiatından, temellerinden kaynaklanmıyorsa bu yobazlık ve donukluğun sebebi nedir? Abduh'a göre Renan bu tespitinde haklıdır; bu olumsuz tablonun sebebi kısaca, Müslüman ülkelerdeki siyasettir. Etrafta duyulduğu gibi geçmiş büyüklerin sözlerini savunanların hapse atılmasının arkasındaki sebep, dinî bağlılık değildir. Abduh'a göre, sarık taşıyanları

harekete geçiren, hamiyet değil, hasettir; hapis emrinin çıkarılması ise siyasetin gereklerindendir. O, böylece Islâm dünyasının geri kalışındaki ana sebep olarak yozlaşmış ümera/ulemâ ittifakını görür: “Siyaset, düşünceyi, dini ve ilmi ezer. Ben seninle birlikte buna şahit olanlardanım. Siyasetten, siyaset kelimesinden, siyaset kelimesinden çıkan her harften, siyasetin her türlü imajından, siyasetin geçtiği her zeminden, siyasetle meşgul olan ve siyasete kafayı takan herkesten Allah’a sığınırım.”

Arkaplana bakıldığında Abduh (1980: I/733)’un bu sözlerle kimi ve niçin kasd ettiği az-çok anlaşılabilir. Örneğin aralarının açık olduğu Mısır milliyetçiliğinin babası Mustafa Kâmil, Abduh’u “resmî nüfuz peşinde koşmak”la itham etmişti (Hourani 1993:
160). Buna göre o, Osmanlı Devleti’nde kendi iradesine karşı işleyen Ebü’l-Hüda Sayyâdî gibi Arap seçkinlerin iradesinin egemenliğine elveren siyasî konjonktürden dolayı siyasetten yabancılaşmıştır: “Ben ise artık siyasetçi ve yöneticiler tabakasından tam bir ümitsizlik içindeyim. Onlardan iyilik gelme ihtimali yoktur. Şeyh Ebü’l-Hüda’nın hilâfet hırsına gelince başarı ihtimali yoktur; çünkü maksadı şahsî, başvurduğu yöntemler ise kötüdür.”

Böylece hem rutin, hem de radikal siyasetten soğuması, Ab-duh’u, siyasetin daha köklü sorunlarını ele almaya yöneltti. Böylece onda “akıl/nakil ilişkisi” konusunda gördüğümüz paradigmatik değişime paralel olarak siyasî düşüncesi de seküler bir mecraya kaydı. Hatırlanacağı gibi burada seküler’i olumlu değil, sadece geleneksel paradigmadan kopma olarak negatif bir modernizmi belirten nötr anlamda kullanıyoruz. Bu anlamda sekülerleşmenin önemli göstergelerinden biri, başka alanlarda da görüldüğü gibi, geleneksel kavramların anlamlarının çarpıtılmasıydı.

“Meşveret, şûrâ, biat, ülû’l-emr, ehlü’l-halli ve’l-’akd, i’dâd-ı kuvvet” gibi geleneksel Islâmî, ahlakî-içerikli kavramlar, zorlanarak XIX. asır Islâm dünyasında daha önce görülmemiş derecede geniş, yapay, siyasî anlamlar kazanmışlardır (Kara 1994: 39, 167). Örneğin sadece üç farklı geleneksel kavrama da *milletvekili* anlamı verilmesi, XIX. ve XX. asır Islâm dünyasında yaşanan vahim terminolojik kargaşayı göstermeye yeterdi. Birincisi, Muhammed Abduh (1373: III/8—12), Nisâ/59. âyetinde geçen “emir sahipleri” *(ülû’l-emr* veya *evliyâul-ümûr)* tabirine *milletvekilleri* anlamını verir. Diğer taraftan Osmanlı’da II. Meşrûtiyet dönemi Islâmcıları, *ehlü’l-halli ve’l-’akd*[232] kavramını *milletvekili* karşılığında kullanmışlardır.

232 *Ehlul-halli ve'l-'akdi,* (çözme ve bağlama ehli) Islâm'da imamı biat yoluyla seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamına gelen terim. Halkın tamamının biatı, pratikte imkânsız görüldüğünden, halifenin *hall ve akd ehlinin* biatiyle seçilmesi yeterli görülmüştür. Bununla birlikte bu heyetin terkip tarzı ve sayısı ihtilaflıdır. Yaygın kanaate göre bu grup, toplumca sayılan, önde gelen ulemâ, eşraf ve kumandanları içeren 40 kişiden oluşur. Adından da anlaşılacağı gibi hall ve akd ehli, teorik olarak tayin *(akd)* kadar gerektiğinde şeriata aykırı davrandığına hükmedilen halifeyi azletme *(hall)* yetkisine de sahiptir; ancak bu yetkinin pratik bir örneği görülmüş değildir (Tafsi-lat, Hallaq 1995). Bu bağlamda Sultan Abdülhamid'in şeyhülislâmın hal' fetvasıyla tahttan indirilmesi de Osmanlı tarihinde pek görülmeyen bir örnektir.
Şeyhülislâm Mehmed Sâhib ise Âl-i Imrân/104. âyetinde geçen *emr-i bi'l-maruf, nehy-i 'ani'l-münker* grubunu *milletvekilleri* olarak tanımlar (Kara 1994: 149, 171).

A. Seküler Bir Siyasete Doğru

Başlıca dört bakımdan Muhammed Abduh'un siyasî paradigma-sındaki sekülerleşmeyi görmek mümkündür. *Birincisi,* özellikle In-giliz arkadaşı Blunt ile entelektüel etkileşim sayesinde otoritenin kaynağına bakıştaki sekülerleşme. Tahmin edileceği gibi bu sekü-lerleşme, bir şekilde Batı dünyasının evriminin model alınarak Islâm dünyasına uyarlanması, dayatılmasının sonucuydu. Batı'da Rönesans'tan itibaren dünyagörüşündeki değişime paralel olarak siyasî alan da tedricen sekülerleşmişti. Özellikle Hıristiyanlığın reformundan sonra hızlanan Batılı sekülerleşme süreci sonunda ru-hanî/ ile cismânî/dünyevî otorite, yani Kilise ile Devlet arasında bir ayırım ortaya çıkmıştı. Hanotaux (Abduh 1980: III/201—6) gibi Batı-

merkezci aydınlar için Batı medeniyetinin yaptığı atılımın sırrı bu ayırımda yatıyordu.

Blunt (2002) da bu Batılı evrim uyarınca hilâfetin Türklerden Araplara geçmesini savunur. Batı'da maddî medeniyet atılımı, dinde reform ile Papalığın cismânî otoritesinin kırılmasına bağlı olarak gerçekleşmişti. Islâm dünyasının atılımı da Islâm'da benzer bir reformla hilâfetin Araplara aktarılarak münhasıran ruhanî bir otoriteye dönüştürülmesine bağlıydı, Blunt ve Abduh'un gözünde. Abduh, hayatının sonuna kadar Osmanlı hilâfetine açıkça itiraz etmemiş ise de ruhanî bir hilâfet görüşüyle bu teze dolaylı destek
vermiştir. Abduh (1980: III/233—4, 287—9, Safran 1981: 71), bu
görüşlerini apolojetik bir söylemle 1900 yılında Hanotaux'ya ve 1902 yılında Farah Antun'a karşı polemiklerinde dile getirmiştir.

Hıristiyanlığın doğduğu Roma'da emperyal güçle karşılaşması otorite kavramının çatallaşmasına yol açtı. Insanın ruh ve beden olarak iki boyuttan tasavvurunun siyasî alana izdüşümü "ruhanî/ cismânî otorite" ayırımı, Hz. Isa'ya atfedilen ünlü "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya ver" sözüyle "iki kılıç" olarak formüle edilmiş (Sabine 1959: 194—96); bu düalizm, Paul tarafından pekiştirilmişti. Hıristiyanlığın Batılı dünyagörüşüne armağanı bu düalistik vizyon, daha sonraki asırlarda "teokrasi/sekülerizm" veya "Kilise/Devlet" mücadelesinin de tohumlarını attı. Roma Im-paratoru'nun seküler hâkimiyetini meşrûlaştıran bu formül, Roma' nın yıkılışından sonra ortaçağlarda doğan Kilise'nin yükselişiyle Papa ve monarkların teokratik siyasetlerine yaradı. Aquinas, ilâhî otoritenin halk aracılığıyla kullanılmasını öngören, orijinal anlamda laik-demokratik bir otorite formülüyle bu dikotomiyi aşmaya çalıştı. Ancak Kilise ve Devlet'in birbirlerine karşı konumlanması, bu formülün işlemesini imkânsız kıldı; teokrasi ile sekülerizm veya Kilise ile Devlet'in mücadelesi ve çevrimsel üstünlükleri Batı'da bir kısır döngü halinde devam etti.

Abduh, Islâm'da ruhanî/dinî ve cismânî/dünyevî otorite ayrımını, "dinî ve medenî sulta *(religious and civil authority)"* olarak ifade eder (Kerr 1966: 149—52). Ona göre Islâm'da halife ve sultanın otoritesini, Batı'da Papanın taşıdığı dinî-teokratik otoriteyle karıştırmak yanlıştır. Hıristiyanlık'taki teokrasi, buyurma hakkının doğrudan Tanrıdan geldiği ve dolayısıyla Papanın masumiyeti doktrinine dayanır. Böylece ilâhî otoritenin vekili

olarak kralları atama ve azletme yetkisi kazanan Papaya itaat, biat veya siyasetin değil, iman veya dinin gereği olur, Abduh'a göre. Hâlbuki Islâm'da halife, Papa gibi masum değildir. Ilahî hâkimiyetin dünyevî merciini temsil eden ümmet veya vekilleri, biat ile Halifeyi otoriter kılar. Ümmet, ona Allah adına siyasî yetki verdiği gibi gerektiğinde, başarısızlığı durumunda bu yetkiyi geri alma hakkını da haizdir. Abduh, bu "medenî sulta" formülüyle Namık Kemal ve Ali Süavi gibi Islâmî siyasetten teokrasiyi nefyederken sekülerizm ucuna kayar. Islâm'da *imam*, *halife* veya Osmanlı'daki gibi *gazi* denen tek liderin bünyesinde toplanan Batı'daki düalistik ruhanî ve cismânî otoriteyi *halife* veya *sultan* olarak iki lider arasında ayırarak seküler "çift kılıç" doktrinine kayar.

Abduh (1980: III/233), Hanotaux'ya cevabında, Islâm şeriatının "halife veya sultan" adı verilen en üst yöneticiye haklar verdiğini belirtir. Bu yuvarlak ifadenin ardından ruhanî-dinî işlevleri halifeye, siyasî-dünyevî işlevleri ise sultana hasreder. Ona göre sultan, iç siyaset yoluyla ülkeyi yöneten ve savaş ve dış siyaset yoluyla da savunan kişidir. Diğer taraftan Abduh (1980: III/285—9)'a göre halifenin, güzel öğüt vermek, iyiliğe çağırmak ve kötülükten soğutmak dışında bir otoritesi yoktur ki bu, Allah'ın Müslümanların en alt bir ferdine verdiği otoritedir. O, burada anlam olarak dile getirdiği halde *emr-i bi'l-maruf, nehy-i 'ani'l-münker* (marufu emretmek, münkerden sakındırmak) deyimini kullanmaktan bilinçli olarak kaçınır. Zira bunun Islâm'da özgül bir anlamı vardır.

Islâm'da halifenin, *ikâmetü'l-hudûdu* (cezaların ifası) (Cüveynî 2003: 103) kapsayan en geniş anlamda *emr-i bi'l-maruf, nehy-i 'ani'l-münker* olarak tanımlanan özgül işlevini, Abduh'un bu şekilde yuvarlak bir moral önderlik işlevine indirgediği dikkati çeker. Ona göre bütün Müslümanlar, dini uygulamada birbirlerini denetlemekle yükümlüdürler. Abduh (1980: III/234)'a göre Fransa hükümeti, Doğu'daki Katoliklerin, Ingiliz kraliçesi Protestanların hamiliği iddiasında bulunur, Rus Çarı, hem Kral, hem de Kilise'nin Başı olarak tanınırken, neden Sultan II. Abdülhamid'in kendisini "Müslümanların Halifesi" veya "Müminlerin Emiri" olarak tanımlaması yadırganıyor? Ilginçtir ki ünlü oryantalist Louis Massignon (1922), Osmanlı halifesinin Islâm dünyasındaki ruhanî otoritesi fikrine dayalı Panislamizmin Ermeni Mouradgea d'Ohsson (1788) ve Rum Sava Paşa (1898) gibi Doğulu Hıristiyanlar tarafından geliştirildiği gözlemini yapıyordu.

Abduh da aynı şekilde halifeyi, siyasî işlevden yoksun olarak Müslümanların birliğini temsil eden manevî bir otorite olarak sunar. Nitekim Ammâra (1988: 110) da onun vardığı noktanın, hilâfetin manevî-sembolik bir makam olarak müdafaası olduğunu belirtir ki bu, W. S. Blunt'un tezinin ifadesinden başka bir şey değildir. Blunt'a göre halife, baş müçtehit, ruhanî lider sıfatıyla dinî konularda rehberlik ederken siyasî hayatın yürütülmesini ümmete bırakacaktı. Böylece Abduh, Blunr'un doğrudan etkisiyle Batı tarihinde olduğu gibi bir uçtan bir uca, teokrasiden kaçarken seküle-rizme düşer. Hâlbuki Namık Kemal'in savunduğu gibi anadamar Islâmî doktrine göre siyasî otoritenin halkın biatinden geldiği ilkesi, ne teokratik, ne seküler, fakat orijinal anlamıyla laikti. Abduh' un göremediği, ikiz iktidar aygıtları olarak ne Kilise, ne de Devletin görüldüğü Islâmîyi de içeren geleneksel dünyada bu Batılı di-kotominin de varlık sebebinin olmadığı idi.

İkincisi Abduh, otoritenin yasallığı fikriyle sekülerizme kayar. Dinî otoriteyi ferdî inançlara tahakküm olarak tanımlayan Abduh (1980: III/275—89), Islâm'ın bu hakkı halifeye olduğu gibi, dinî görevliler sayılan müftü, kadı veya şeyhülislâma da vermediğini belirtir. Bunların sahip olduğu yetki dinî olmaktan ziyade kânunlarca belirlenen resmî nüfuzdan ibarettir. Abduh, böylece Cevdet'in görüşüne yaklaşır. Din âlimlerine düşen, dinî hükümleri tebliğ etmek, yöneticilere düşen ise ancak kânunları uygulamaktır. Itaat, şahısların iradesine değil, onların makamını belirleyen Allah'a ve yüce kânunlarınadır. O, böylece, Weber'in "yasal/ussal otorite" tipini hatırlatan bir şekilde itaatin kânunlara olduğu, meşrûiyetin kânunlardan geldiği mefhumunu savunur. Abduh (1980: I/734), bu fikri çok daha çarpıcı bir şekilde, Reşîd Rıza'nın *el-Menâr*'ın ilk sayısında yayınlanacak başyazısında derginin amaçları arasında imamet hakkını zikretmesine itiraz ederken dile getirir: "Muhakkak bugün Müslümanlar için Kur'ân'dan başka imam yoktur. Şu anda imamet hakkında söz, zararından korkulan ve faydası umulmayan bir fitne vesilesidir."[233]

233 Abduh, talebesinden bu hususu, derginin amaçları arasından çıkarmasını istemiş ve Rıza da buna uyarak çıkarmıştır

Weber'in "yasal/ussal otorite" tipi, Batı tarihindeki uzun sekü-lerleşme sürecinin ürünüydü. Abduh, 1905'te ölümünden üç yıl önce 1902 yılında Farah Antun'a karşı polemiğinde dile getirdiği görülen bu kavrama

muhtemelen okuduğu başka Avrupalı kaynaklar vasıtasıyla ulaşmıştı. Zira daha önce, aşağıda göreceğimiz 1881 yılında yazdığı “Şûrâ ve Istibdad Hakkında” başlıklı yazısında görüldüğü gibi tersi bir görüş savunuyordu. Weber’in formel akliyetin önemli parçası olarak gördüğü yasal/ussal otorite fikri, tüzel kişilik kavramı gibi, mekanistik evren tasavvuruna bağlı gayr-i şahsî siyasetin ürünüydü. Aslında objektif kânunların otoritesi, bizzat otorite kavramının semantiğine aykırı nominal bir mercie itaat anlamına geliyordu. Zira semantik olarak otorite, bileştiği *hak* kavramı gibi, sözleşmeye bağlı olarak ancak Tanrı ve insan gibi şahıslara ait olabilirdi. Nitekim Kur’ân “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasû-lüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de” (Nisâ/59) derken, diğer taraftan “Kur’ân ile hükmetmeyi” emretmektedir. Yani Kur’ân *hüküm* koyan, tâbi’ olunacak, yöneticiler ise bu hükmü uygulayacak, *itaat* edilecek mercidir.

Gayr-i şahsî bir merci olarak “Kur’ân’a itaat” fikri, Abduh’un Afgânî’den öğrendiği Luther’in *sola scriptura* (yalnızca Kitap) sloganından mülhemdi. Nihaî otorite mercii olarak Tanrının yerine gayr-i şahsî, nominal mercileri geçirme yönelişi, Kilise ile başlamıştı. Zamanla Avrupalı Katolik ruhban, Tanrının yerine Kilise’ nin otoritesini geçirmişti. Buna alternatif arayışı ise, daha sonra Kilise’nin yerine önce Incil, sonra Anayasa, Devlet, Parlamento gibi nominal mercilerin, kurumların geçirilmesine yol açtı. Şahıslara bağlı *otorite* de zamanla bu nominal varlıklara bağlı *egemenlik* kavramına dönüştü; Allah’ın veya imamın *otoritesi* yerine Kilise, Incil, Anayasa, Devlet ve Parlamento’nun *egemenliği* gibi. “Zalim” Müslüman yöneticilere, “kula kul” olmayı reddeden Afgânî ve Ab-duh’un hedefi de aynı şeyi Islâm dünyasında gerçekleştirmekti.

Abduh (1980: I/281)’un siyasî düşüncesindeki sekülerleşmenin *üçüncü* veçhesi, otoritenin yasalardan gelmesinin yanında bizzat *yasa* kavramının sekülerleşmesidir. 1881’de *el-Vekâi’u’l-Mısriyye’de* çıkan “el-Kânun ve’l-Kuvvet” başlıklı yazısı bunu yansıtır. Ona göre insan topluluğunun bu iki direği, ancak birbirlerini tamamladığı takdirde verimli olurlar. Onun buradaki asıl siyasî maksadı, despot, otokrat hükümdarları sınırlandırmaktır. Bunun için o, tabiî ve beşerî dünyada geçerli şaşmaz düzeni ifade eden genel bir kânun kavramı geliştirerek bunun kuvvete karşı üstünlüğünü vurgular.

Kuvvet, ancak kânuna dayandığı takdirde hedefine ulaşabilir. Insanlığın medeniyet öncesi eski dönemlerinde kânun yerine kuvvet ve istibdadı benimseyen hükümdarlar ve ülkeleri, kısa vadeli üstünlüklerine rağmen sonuçta düştükleri zulümden dolayı tarih sayfalarına gömülmüşlerdir. Bu yüzden Abduh, zamanındaki Osmanlı ve Mısır hükümdarlarını kasd ederek kânundan sapanlara çağrıda bulunur. "Ey bulundukları hale aldanarak kânunlardan ve mevzuat yollarından sapanlar, kendinize gelin ve size benzeyen insanlardan ibret alın. Onlara bakın, nasıl kânunları yücelterek hukukun şanını yükseltmişler ve böylece kuvvet ve izzetin zirvesine çıkmışlardır." Dolayısıyla taşkın ve mağrur kişilerin kânuna aykırı davrandığı bu millet, eski şeref ve üstünlüğüne kavuşmak istiyorsa yeniden kânunun hakkını vermelidir, Abduh (1980: I/287)'a göre.

Bunlara bağlı olarak Abduh'un siyasî düşüncesindeki sekülerleş-me eğiliminin *dördüncü* veçhesi, yasama fikrinde görülür. Abduh (1373: III/8—12), Rousseau ve Kemal'de de görüldüğü gibi, otorite/egemenliğin temeli yasama bakımından halk hâkimiyeti ve şûrâ-yı (demokrasi) ele alır. O, geleneksel Islâmî anlayış uyarınca hâkimiyetin nihaî olarak Allah'a ait olduğunu savunur. Ancak Kur'ân' da geçen "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûlüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de" (Nisâ/59) âyetine dayanarak emir sahiplerine yasa yapma hakkını verir. Ona göre âyette "emir sahipleri" ile kasd edilen makam ve nüfuz sahipleri, yani bugün "milletvekilleri" denen ulemâ ve *ehlü'l-halli ve'l-akd*'dir (Hasan 2003: 248). Şeriatın revizyonu dâhil, kazaî, idarî ve siyasî işler bunlara havale edilmiştir. Bunlar, usûl-i fıkıhça belirlenen maslahatları sağlama *(celb-i mesâlih)* ve mefsedetleri giderme *(def'-i mefâsid)*[234] ve zaman ve mekânın icaplarına riayet prensipleri doğrultusunda şeriat hükümlerini gözden geçirerek yasalaştıracaktır.

234 Abduh (1980: I/362), bunu "zabtu'l-mesâlih ve fethu sübüli'l-menâfi' ve seddü turuki'l-mefâsid" (maslahatların tespiti, menfaat yollarının açılması ve mefsedet yollarının kapatılması) olarak ifade eder.

Böylece Namık Kemal gibi halkı yasama mercii olarak gören Abduh (1980: I/364), şûrâyı, halkın temsilcileri sayesinde yasama gücünü kullanacağı bir organda temellenen bir temsilî-parlamenter rejim olarak düşünür. Ancak yakından bakıldığında bu tasarıda ciddî çelişkiler görülür. *Birincisi,* Safran (1981: 72)'ın da işaret ettiği gibi Abduh, bir taraftan,

yasamanın ancak ulemânın katılımıyla şeriatın ebedî hâkimiyeti ilkesine dayalı olarak yapılması gerektiğini vurgular. Ancak diğer taraftan o şeriatın yasamaya getirdiği kaydın, üyeleri arasında yalnızca birkaç âlimin bulunduğu bir temsilî meclis tarafından zaman ve mekânın gerekleri ışığında yorumlanacak maslahatları sağlama ve mefsedetleri giderme, yani "sosyal yararlık" ilkesi olduğunu öne sürer.

Başka yerlerde gösterdiği temsilî hükümet lehindeki mutlak tavra bakıldığında onun aslında bu görüşü savunduğu hükmüne varılabilir. O, prensipte ilâhî hâkimiyetin önceliğini kabul ettiği halde sosyal yararlık anlayışıyla fiilen seküler bir yasama fikrine kaymıştı. Bu yüzden halkın egemenliğine dayalı saf bir parlamenter hükümeti savunanlar, Abduh'un bu görüşüne dayanarak meşrûlaş-tırmak için teorilerinde ancak şeklî, küçük bir tadilat yapma gereğini duymuşlardır. Onlar, *de jure* hâkimiyetini kabul ettikten sonra şeriatı *de facto* değiştirmeye geçmişlerdi. Dolayısıyla esas mesele, şeriat ve fıkha bakış tarzında yatıyordu; yasamanın *(teşri)* anlamı, yasanın *(şeriat)* anlamına göre değişecektir. Namık Kemal, şeriatın mutlak ve ebedî geçerliği inancına göre yasamayı, *iftâ* ve en fazla *Mecelle* gibi bir tedvin teşebbüsü olarak anlıyordu.

İkinci çelişki olarak Abduh, âyette geçen "emir sahipleri" *(ülûl-emr* veya *evliyâül-ümûr)* tabirine *milletvekilleri* anlamı verir. Onun başlattığı Kur'ân tefsirini tamamlayan çömezi Reşîd Rıza (1373: V/198—9) da üstadının izinde *ülû'l-emrm* bu modern anlamını pekiştirerek genişletir. Ona göre bu, zamanımızda, halkın sözünü saydığı mümtaz âlimleri, askerî komutanları, önde gelen tüccar ve ağaları, siyasî parti liderlerini, tabip ve avukatları, kısaca çağdaş anlamda *milletvekillerine* tekabül eden eşraf ve a'yanı *(notables and magnates)* kapsar. Ancak bu tanım, Abduh (1373: III/8—12) ve Rıza'nın zikrettiği, imam veya halifenin tayin ve azline yetkili *eh-lül-halli ve'l-'akde* de uyar (Kerr 1966: 160—62). Böylece Abduh ve Rıza, tutarsız bir şekilde *ülul-emr* ile *ehlü'l-halli ve'l-'akd* kavramlarının ikisine de *milletvekili* anlamı verirler.

Diğer taraftan Osmanlı'da II. Meşrûtiyet dönemi Islâmcıları, aşağıda göreceğimiz Namık Kemal gibi, daha tutarlı bir şekilde *milletvekili* için

ehlü'l-halli ve'l-'akd kavramını kullanmışlardır (Kara 1994: 149). Abduh (1980: I/353), diğer taraftan bizzat 1881
yılında yazdığı "Şûrâ ve Istibdad Hakkında" başlıklı yazısında *ülû'l-emr* tabirini, "Müslümanlarca atanan imamlar" şeklindeki carî anlamında kullanır. Bu, zaman içinde onun fikirlerinde ortaya çıkan çelişkileri gösteren diğer bir örnektir. O, yukarıda geçtiği gibi artık Islâm'da kişisel otoritenin, imama itaatin anlamının kalmadığı ve bu yüzden Kur'ân'a itaat edilmesi gerektiği sonucuna varmıştı. Bu yüzden kişisel otoriteyi, bir yandan Kur'ân gibi anonim, diğer taraftan da *ülul-emr* gibi kolektif bir otoriteye dönüştürmüştür; şahsî Mesih'i kolektif mesihçiliğe dönüştüren Fransız Devrimi'nde olduğu gibi.

Üçüncüsü, Abduh (1980: I/364—5), Namık Kemal gibi halk ile temsilcilerinin iradeleri arasında bir açığın ortaya çıkmasını önleyecek şekilde rafine bir anayasal model geliştirebilmiş değildir. Ona göre, en başarılı kânun, şûrâ ilkelerine dayalı olarak kamuoyundan çıkmış olandır. Şûrâ ise ancak ülkelerinin maslahatlarını gözetme konusunda ortak bir kanaat, uzlaşma sağlayabilmiş insanlar arasında işler. Ancak bu fiilen nasıl sağlanacaktır? Abduh (1980: I/364)'a göre seçimle oluşacak temsilciler meclisi *(meclisü nüvvâb),* kânunları hazırlayacaktır. Meclis üyeleri, kendilerini vekil kılan halkın sözcüsüdürler; bu yüzden halka karşı sorumludurlar; zira halk için en yararlı olanı seçme konusunda yemin etmişlerdir. Kânunların hazırlanış sürecinde halkın fiilî katılımına gelince, basın bilgilendirme açısından meclis ile kamuoyu arasında aracılık işlevi görecektir.

Ancak bütün bu önerilerin, somut, işleyebilir bir parlamenter hükümet modeli ortaya koyduğunu söylemek zordur. Nitekim Abduh (1980: I/350), Eylül 1881'de gerçekleşen Ahmed 'Urâbî Isyanından sonra yazdığı "Şûrâ ve Istibdad Hakkında" başlıklı yazısında şûrâya daha genel bir yorum kazandırır. O, burada, birincisi, bir kişinin mutlak, keyfî idaresi, ikincisi, kânun ve şeriatın uygulanmasındaki bağımsızlık olarak *istibdadın* iki anlamını ayırır. Yani *istibdat,* birinci pejoratif anlamda *tirani,* ikinci otantik anlamda *mutlakıyet* demektir. Ona göre aslında bu ikinci çeşide siyasî terminolojide istibdattan çok "kuvvetler birliği" adı verilmektedir. Şeriat, dini korumak, adaleti uygulamak için şeriat hükümlerini uygulayacak bir

imamın tayinini zorunlu kılmar. Ancak Abduh'a göre bizzat şeriat metinleri, yöneticiyi kayıt altına almaktan uzaktır; çünkü bunlar ancak kâğıt üzerindeki lafızlar, zihinlerdeki anlamlardan ibarettir, bunlara etkinlik kazandıracak insanların irade ve eylemidir.

Görüldüğü gibi burada Abduh, yukarıda geçen, daha sonra savunacağı yasal-nominal otorite fikrine zıt bir tavır gösterir. Imam tarafından şeriat hükümlerinin uygulanmasına nezaretin gerekliliği, ona göre Kur'ân'ın "Sizden iyiliğe çağıran, ma'rufu emreden ve münkerden sakındıran bir topluluk olsun ki felaha erenler ancak bunlardır" (Âl-i Imrân/104) ayetiyle belirtilir. Bu ayete göre Ab-duh açıklar, Müslümanlardan bir grubun üstleneceği *emr-i bi'l maruf, nehy-i 'ani'l-münker* misyonunun hedef kitlesi içinde hem yönetenler, hem de yönetilenler yer alır. Âyet, Abduh'a göre, *emr-i bi'l-maruf, nehy-i ani'l-münker'm* faziletini *(nedb)* değil, gerekliliğini *(vücub)* belirtir ve bu bakımdan "ancak vacibin sayesinde gerçekleştirildiği şey de vaciptir" metodolojik kuralınca bu misyonu üstle-necek bir heyetin teşkili de *farz-ı kifaye*[235] olur.

235 *Farz-ı kifaye,* Islâm'da cenaze namazının kılınması gibi, topluluktan bir grubun yerine getirmesinin yeterli olduğu kolektif yükümlülükler anlamına gelir.

Bu yorum, tabiatıyla Islâm'da *emr-i bi'l-maruf, nehy-i 'ani'l-münker* misyonunun, özne, hedef ve içeriğinin belirlenmesi meselesini gündeme getirir. Öncelikle belirtilmelidir ki ilâhî hikmet gereğince âyet, değişik yönlerden yorumlanmaya açık bulunmaktadır. Ancak az-çok üzerinde uzlaşma sağlanmış temel noktalar ayırt edilebilir. *Birincisi,* klasik Kur'ân müfessirlerine göre bu misyonun gerek öznesi, gerekse de nesnesi, bir bütün olarak cemaattir; "nasıl-sanız öyle yönetilirsiniz" hadisi (Müttakî 2004: VI/36) uyarınca hedef, yönetimin kalitesini arttırmak için toplumda karşılıklı ahlakî denetim konusunda ortak bir bilinç geliştirmektir. *İkincisi,* buna göre misyon, tevhide davet ve şirki önleme başta olmak üzere temelde ahlakî bir içerik taşır. *Üçüncüsü,* ulemânın çoğu, bir kalite gerektirdiğinden dolayı bu misyonu bir gruba tahsis etmişlerdir. Açılırsa genelde *emr-i bi'l-maruf* görevi, yasama mercii ulemâya, *nehy-i 'ani'l-münker* görevi ise yürütme mercii yöneticilere özgü sayılmıştır. Osmanlı'da olduğu gibi

yöneticiler, iktisadî ahlak zabıtası *(censorship)* olarak işleyen *hisbe* ile *nehy-i ‘ani’l-münker* işlevini kurumsallaştırmışlardır.

Dördüncüsü, siyasî otorite sahipleri de bu misyonun hedef kitlesi arasında sayılmıştır. Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâma ait, zalim bir sultanın önünde hakkı söylemenin —ve bu uğurda ölmenin— en büyük *cihat* olduğu ve Abduh (1980: I/353)’un da işaret ettiği gibi, dinin, imamlar dâhil herkese nasihatten oluştuğu yolundaki hadisler de bu gerçeği belirtir. Örneğin Osmanlıların klasik döneminde gıyabında veya huzurunda sultanları eleştiren dobra âlimler, vaizler olmuştur (Inalcık 1993: 66). Ancak gene Abduh (1980: I/353)’un da zikrettiği, “kim bende eğrilik görürse düzeltsin” diyen Hz. Ömer örneğinde olduğu gibi bu kural, ancak böyle bir nasihate gönüllü sultanların yetişebildiği bir ahlakî kaliteye ulaşmış toplumlar için geçerlidir.

Aksi takdirde genel olarak Islâm âlimleri, bireysel Müslüman izzeti ve kamu maslahatı gerekçeleriyle iktidar sahiplerine yönelik *emr-i bi’l-maruf, nehy-i ‘ani’l-münker* pratiğine sıcak bakmamışlar ve bu tür eylemleri, bu uğurda ölmeyi göze alarak girişilen, takdire değer bireysel kahramanlık örnekleri olarak almışlardır (Cook 2002: 21, 50—67, 477). Bu bakımdan Islâm’da siyasî muhalefetten çok kurumsal olarak ancak *ehlü’l-halli ve’l-’akd’m* imamı tayin ve azil yetkisinden söz edilebilir ki bunun belki de Islâm tarihindeki en tipik örneği, Sultan Abdülhamid’in ulemânın fetvasıyla hal’ edilmesidir.

Ilginç olan, Abduh’un öngördüğü şekilde *emr-i bi’l-maruf, nehy-i ‘ani’l-münker* kavramının, siyasî denetim ve muhalefet yöntemi olarak II. Meşrûtiyet dönemi Islâmcı âlimleri tarafından da benimsenmesidir. Örneğin Şeyhülislâm Mehmed Sâhib, *emr-i bi’l-maruf, nehy-i ‘ani’l-münker* heyetini *milletvekilleri* olarak tanımlarken Şeyhülislâm Mustafa Sabri, kavramı, ulemânın misyonunu belirten geleneksel anlamında kullanır. Ancak bütün bunların az-çok tatminkâr bir siyaset modeli ortaya koyabildiğini söylemek zordur. Mısır’ın siyasî realitesi ve entelektüel arkaplanı itibariyle Abduh gibi Mısır modernistlerinin bu kusurları belki kısmen mazur görülebilirdi. Ancak II. Meşrûtiyet Islâmcıları, Yeni Osmanlılarınki gibi bir entelektüel mirasa dayandıkları halde bu konuda

onları geçmek bir yana, hatta örneğin Meclis modeli tasarısında onların gerisine düşmüşlerdir (Kara 1994: 39, 57, 165—76).

Oysa Yeni Osmanlılar, anakronizmle geleneksel Islâmî kavramları suiistimal etmeksizin daha doyurucu bir yönetim modeli geliştirebilmişlerdi. Bunu daha iyi görmek için, Abduh ile mukayeseli olarak Namık Kemal'in "yöneticinin tayin, denetim ve azil tarzı" konusundaki fikirlerine bakmak yerinde olacaktır.

Kemal (1327: 182)'in fiilen gerçekleşmesi imkânsız şekilde hâkimiyetin yöneticiye verilmesi ve alınması hakkını halkın tamamına vermesi, patrimonyal rejime özgü "sözsüz sözleşme"nin belli bir grup tarafından bozulmasını önleme kaygısından kaynaklanıyordu. Bu, onun siyasî isyan açısından Batılı ve Osmanlı siyasî kültürlerini karşılaştırmasında netleşir. Ona göre biz, bugün Fransa' dakinden daha liberal bir anayasa ile pekâlâ yönetilebiliriz. Zira Fransızlar, daima devrime eğilimli, ateşli bir halktır; davranışlarının dayanağı akıl olduğundan gün gelir ki görünüşte güzel bir safsatanın etkisiyle bin kuralı bozarlar. Oysa Osmanlılar, daima geleneksel düzen ve istikrardan yana ılımlı, ağırbaşlı bir halktır. Altı yüz senede birkaç yüz ihtilal yaptık, Kemal'e göre, hepsinde yönetici şahıslar değişse de siyasî rejim hayatta kaldı. Dolayısıyla, siyasî otoriteye isyan ederek sözleşmeyi bozmak bir fanteziden ibarettir ona göre. Bu tavır, devrimci Ali Süavi ile aralarındaki temel farkı da gösterir.

Ancak pratikte siyasî denetime, Kemal (1327: 179)'in tabiriyle "hakk-ı nezaret"e gelince iş değişmekte, sosyal dünyanın gerektirdiği bir işbölümü ortaya çıkmaktadır. Ona göre halkın doğrudan kendi kendini yönetmesi mümkün olmadığı için bir yönetici grubun tayini gibi, nezaret hakkını bizzat kullanması mümkün olmadığı için de adına bir grubun tayini zorunludur. Ancak bu, Rous-seau kaynaklı bir nüansla *temsil* yerine hâkimiyetle bağdaşabilir *tevkil* kavramıyla ifade edilmektedir. Modern siyasî terminolojide "siyasî denetim" *(political control)* olarak adlandırılan bu işlev için Kemal, "siyasî nezaret" *(political supervision)* deyimini kullanır. Nezaretin iki temel hedefi vardır. Birincisi, hâkimiyetin karakteristiği yasama, ikincisi de özellikle dış politikada yürütmenin denetlenmesi.

Islâm'da *hall ü akd* heyeti, Namık Kemal'in savunduğu gibi imamın nasb ve azli yetkisinden arındırıldığı takdirde temelde siyasî nezaret işlevini üstlenecektir. Bu durumda bu heyetin klasik ve modern nezaret işlevini

görme tarzlarının karşılaştırılması gerekmektedir. Kemal, görebildiğimiz kadarıyla, birinde dolaylı, diğerinde doğrudan olmak üzere iki yerde *ehlü'l-halli ve'l-'akd* kavramını kullanır. "Ahlâk-ı Islâmiye" başlıklı yazısında Namık Kemal (2005: 311—2), bir adam tarafından yaralanması üzerine "ekâbir-i memleket"in Hz. Ömer'e oğlu Abdullah'ı halife olarak tayin etmesi teklifini yaptıklarını anlatır. Hz. Ömer'in bu teklife olumsuz cevap vermesini ise Kemal, "öyle bir âdil halifeden nasıl ailesini "eşrâf-ı müslimîn"e tercih etme zellesi çıkabilsin" sözleriyle takdir eder. Burada kullandığı "eşrâf-ı müslimîn" ve "ekâbir-i memleket" tabirleriyle Kemal, *ehlü'l-halli ve'l-'akdi* kasd ederek onun halifeye biat yetkisini kabul eder.

Osmanlı klasik döneminde *hall ü akd* heyetinin adresi ise Kemal (1327: 197)'e göre, Sadaret ve Kışladır. Ona göre Osmanlı tarihi kitaplarının her bölümünde, *hall ü akd* grubunun Divan-ı Sadaret'e bir muharebe için toplandığına dair açıklama bulunur. Resmen XIX. asra kadar işleyen, ancak daha önceleri fiilî önemini kaybeden Divan-ı Hümâyun yerine, III. Selim Meclis-i Meşveret, daha sonra da II. Mahmud, Meclis-i Şûrâ-yı Mahsûs ve arkasından Meclisi Hâss'ı kurmuştu. Genelde sadrazamın başkanlığında şeyhülislâm, kazaskerler ve diğer yüksek rütbeli bürokratlardan oluşan bu meclislerin kompozisyonları, toplanma dönemleri, ele aldıkları konular ve karar alma tarzları zaman içinde değişmiştir. Dikkate değerdir ki Meşveret Meclisleri, *hall ü akd* grubunun tanımı uyarınca çok nadiren kendi iradesiyle vefatı durumunda padişahın halefini belirleme amacıyla toplanmaktadır.

Namık Kemal, zamanındaki Meclis-i Hâss'ı kasd ederek Mustafa Reşîd Paşa'nın Rusya'ya savaş ilan ettiğini, ancak önceden *hall ü akd* erbabını toplayarak ümmetin görüşünü aldığını belirterek bu grubu, halkın iradesinin vekilleri, yani modern tabirle *milletvekilleri* olarak sunar. Devlet-i 'Aliyye, ona göre, mevcut rejimin istibdat dönemine kadar önemli meseleleri karara bağlamadan önce ümmete sunarak onun iradesine uygun davranırdı. Ahali ise bu prosedüre aykırı her uygulamaya direniş gösterirdi. Iran Seferi rızalarına aykırı olduğu için Yeniçeriler, Yavuz Selim gibi dünyayı titreten bir padişahın çadırına kurşun atarak seferinden vazgeçirdiler. Kemal (1327: 179), böylece Divan-ı Hümâyun'un yanında Yeniçeri Ocağını, "irade-i ümmet" ve "usûl-i meşveret"in işlediği, "her kışlanın bayağı bir silahlı

Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet hükmünde" nezaret işlevini gören yerler olarak görür. Ancak Yeniçerilerin hadlerini aşarak yaptıkları darbelerin doğurduğu karışıklık ve zulüm, ona göre Osmanlı tarihi boyunca hep -enformel-anayasal rejimin ve halkın iradesinin aleyhine işlemiştir. Dolayısıyla çağdaş dünyada daha sağlam bir anayasal mekanizmaya ihtiyaç vardır.

Namık Kemal, *hall ü akd* heyetinin çağdaş dünyadaki karşılığının iki unsurdan oluştuğu kanaatindedir. Bir yandan formel olarak mebuslar (milletvekilleri), diğer yandan da enformel olarak halkın genel dili konumundaki gazeteler, yani basına yansıyan kamuoyu. Ancak Kemal, Mısır modernistlerinin yaptığı gibi doğrudan böyle modern anlamda kullanmaktan kaçınarak *ehlü'l-halli ve'l-'akd* gibi geleneksel kavramların orijinal anlamlarını yozlaştırmamaya özen göstermiştir. Ona göre toplumun bir parçası olarak geneli kapsayan iyilik ve kötülüğe doğal iştiraki bakımından her fert elbette hükümetin işleyişine nezaret eder. Dış politika meseleleri ise ulusal çıkarların en hassas yönlerini oluşturduğu için onlara halkın tabiî olarak itiraza hakkı vardır.

Kemal (2005: 312, Sungu 1940: 809), diğer taraftan, geleneksel olarak *nehy-i 'ani'l-münker* işlevini bir taraftan Hz. Ömer örneğinde halifeye izafe ederken, diğer taraftan herkesin bilgisi derecesinde üstlenmesi gereken farz-ı kifaye kabilinden kolektif bir yükümlülük olarak görür. Ali Süavi de aynı şekilde *emr-i bi'l-maruf, nehy-i 'ani'l-münkeri* farz-ı kifaye kabilinden, ancak fakihlerin uhdesine düşen bir yükümlülük olarak görür. Diğer taraftan bir yazısında Müslümanların kurtuluşu için *emr-i bi'l-maruf, nehy-i 'ani'l-münker* misyonunun önemini vurguladıktan sonra Süavi, Mehdî'nin gelip kendilerini kurtarmasını bekleyenleri, miskinlikle sümüklüböcek gibi davranmakla itham eder (Çelik 1994: 559).

Demokratik Çoğulculuk Sorunu

Gerek Namık Kemal, gerekse de Muhammed Abduh, şûrâ konusunda Kur'ân-ı Kerim'de Âl-i Imrân suresinin 159. âyetinde geçen "Ve şâvir-hüm fi'l-emr" (emir konusunda onlarla istişare et) ifadesine dayanırlar. Ancak mesele, âyette demokratik yönetimin tabanı olarak geçen *hüm* (onlar) zamirinin münhasıran Müslüman topluluğa delâlet edip etmediğidir. Mısır'da Kıptiler, Osmanlı'da Hıristiyan ve Yahudiler gibi gayrimüslim topluluklar, daima Islâm ülkelerinde Müslümanlarla beraber yaşamışlar, ancak onların da kabullendiği geleneksel *zimmî* statüsünden dolayı bir meşrûiyet krizi yaşanmamıştı. Ancak dinî hiyerarşiye dayalı geleneksel politik bağlılık modelinin çözülmesiyle onun yerini *vatandaşlık* kavramıyla ifade edilen yeni bir politik bağlılık rejiminin aldığı bir dünyada âyette geçen "onlar" zamirinin kapsamı ister istemez tartışmaya açılacaktı. XIX. asır Müslüman aydınlarının karşısına dikilen bu mesele, çağımızdaki çoğulcu demokrasi tartışmaları açısından çok daha önem kazanacaktır.

Muhammed Abduh, çoğu kez olduğu gibi bu konuda da net bir tavır almaktan uzak kalır. Ancak üç ipucunu değerlendirerek bu konuda ne düşündüğüne dair bir fikir elde edebiliriz. *Birincisi,* yukarıda geçen, Hz. Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın nötr hususlarda ehl-i kitap ile uyuşmayı sevdiği yolundaki hadisi zikretmesinden Abduh'un, ehl-i kitaptan gayrimüslimleri de demokratik iradenin kaynağı olarak görülen "onlar" zamiri kapsamında düşündüğü sonucu çıkarılabilir. *İkincisi,* Abduh (1980: III/369)'un bizzat formüle ettiği Mısır Vatan Partisi'nin programıdır. Programın 5. Maddesi Vatan Partisi'nin dinî değil, siyasî bir parti olduğunu beyan eder.

Bu itibarla o, çeşitli inanç ve mezheplerden insanları, bütün Yahudi ve Hıristiyanları ve Mısır'da oturarak dilini konuşan herkesi kapsar. Çünkü o, inançların farklılığına bakmaksızın bütün halkın kardeş ve siyaset ve hukukta eşit haklara sahip olduğunu bilir. Bu, bu partiyi destekleyen ve Allah'ın dininin nefreti yasakladığına inanan ve insanları eşit sayan önde gelen Ezher ulemâsınca da teslim edilen bir hakikattir, Abduh'a göre. *Üçüncüsü,* yukarıda geçtiği üzere Nisâ/59. âyetinin yorumunda Abduh (1373: III/8—12)'un, fiilen sosyal yararlık ilkesine dayalı olarak yasamayı, halkın egemenliğini savunmasından çoğulcu bir demokrasi anlayışı çıkarılabilir.

Namık Kemal ise bu konuda temel paradigmasıyla tutarlı bir açıklama yapar. O, temelde şûrâ-demokrasiyi, çağımızda Joseph Schumpeter gibi, prosedür bakımından hukuk düzeninde *(nomok-rasi)* temellenen bir rejim olarak görür. Kemal (1327: 211, 222, 229)'e göre anayasal bir rejimde, mevcut istibdat rejimi yerine benimsenecek meşveret rejimi, kimseyi kânunun hükmünün dışına çıkarmayacaktır. Ona göre Osmanlıların istediği Islâm hükümetinin manası, birkaç Müslüman'ın iktidara gelerek başka din ve inançlardan vatandaşlara keyfî, baskıcı harekette bulunması değildir.

Ülkemizde, Kemal der, temelde iki direğe dayalı bir âdil hükümet isteriz; *birincisi,* Osmanlı hanedanının saltanatı altında olsun;*ikincisi* idaresinin kânunu şeriata uygun olsun. Ama diğer mezhep mensuplarından Sabi gibi bir adamın çıkarak Şeyhülislâm Hasan Efendi'yi hakkıyla ilzam etmesinde veya bir makama Hüsnü Paşa' dan daha layık birinin oturmasında bir sakınca yoktur. Böylece demokrasiyi bir tür liyakat rejimi, meritokrasi olarak alan Kemal, Ticaret Meclisi ve Hariciye gibi idarenin bazı kısımlarında gayrimüslim görevlilerin çoğunlukta olduğunu belirtir. Nitekim Osmanlı'da personel alımında benimsenen devşirme rejimi de zaten bu meritokratik prensibe dayanır.

Ancak Kemal'in teklifine, hukuku bir din meselesi olarak gördükleri için gayrimüslim tebaanın Islâm'ı kabul etmeksizin şeriat-fıkıh hükümlerine tâbi' olmasını makul bulmayanlar itiraz ederler. Kemal, bu itiraza *dört* şıkta toplayabileceğimiz bir cevap verir.

Birincisi, bu itirazdan da anlaşılabileceği gibi, XIX. asır Osman-lı-Islâm dünyası için söz konusu olan, *deizm* ve *ateizm* gibi inançları da kapsayan modern bir çoğulculuk değil, geleneksel, dinî bir çoğulculuktur. Bu bakımdan özellikle gayrimüslim çoğunluğu oluşturan Hıristiyanlara özgü, ayrı bir siyasî irade beklenemez. Zira Batı'da gerçekleşen uzun reformasyon ve sekülerleşme süreci sonunda Hıristiyanlık adeta siyaseten nötr hale gelmiştir. Kemal (1327: 221)'e göre, Hıristiyanlık siyasete karışmaz ki Islâm siyasetinin taarruzundan korksun. Islâm dininin politik ilkeleri, adalete, medeniyete, terakkiye tamamıyla uygun, evrensel olduğuna göre böyle bir makul öğretinin diğer vatandaşlar tarafından kabulüne engel hiçbir sebep yoktur, ona göre.

İkincisi, Montesquieu gibi Burke, Cevdet ve Kemal de hukuku milli karakterin ifadesi olarak alır. Burke, müşterek hukuku, Ingiliz kimliği ve ruhunun tecessümü olarak görür (Stanlis 2003: 113). Cevdet (1986: I/63) de aynı gerekçeyle Osmanlı'da Batı'dan hukuk ithaline karşı çıkar: "Hâlbuki bir milletin kavânîn-i esâsiyesini böyle kalb ü tahvil etmek ol milleti imhâ hükmünde olacağından bu yola gitmek câiz olamayıp ulemâ güruhu ise o makule alafranga efkâra sapanları tekfir ederlerdi." Aynı şekilde Namık Kemal de "millet"in[236] orijinal anlamı uyarınca hukuku *millî (communal)* bağ olarak alır. *Millet*'in hem *topluluk*, hem *din* anlamına gelmesi, ilâhî yasa şeriatın, Ibni Haldun ve Montesquieu'nun da gözlediği gibi sosyal kimliği sağlayan bir bağ işlevi görmesinden dolayıdır:

236 Tanzimat döneminde "millet"i ulus karşılığında kullanan öncü isim Sadık Rifat Paşadır (Mardin 1996: 214). *"Millet",* aslında "din" anlamına gelmekte, ancak ikincisi genel, *millet* ise özel bir anlam taşımaktadır. Din, Allah'a, Arapça "imla (dikte) etmek" fiilinden türeyen *millet* ise, peygamberlere izafe edilmektedir. Buna göre *millet,* bir peygamberin getirdiği ve bir topluluğun uyduğu "din/şeriat" anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de de geçen, "Ib-rahim'in *millet*ine uyun" deyiminden de anlaşılacağı gibi, genel anlamda üç büyük dini de kapsayan "Ibrahim'in milleti" veya dar anlamda "Yahudi, Hıristiyan veya Islâm milleti" deyimlerinde olduğu gibi. Kavramın Rifâ'a Tah-tâvî, Tunuslu Hayreddîn ve Ali Mübarek gibi erken dönem Arap düşünürlerinin kullanımında geçirdiği anlam değişikliği hakkında, Newman 2003: 177, Wendell 1972: 125—26.

“Sonradan cemiyetler tevessü’ edip devlet ve hükümetler teşekkül edince her hey’et-i medeniyeyi terkip eden efrâd-ı beşerin idâ-re-i umûmiyede içtimâ’-ı efkârını müstelzim olacak bir rişte-i rabıta vaz’ına ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu rişte-i rabıta şer’dir ki efrâd-ı hey’eti münferiden ve müçtemian hıfz ve idareye vesile olan ah-
kâm-ı siyâsiyedir” (Sungu 1940: 803). Kemal (2005: 322) “… mil-
let-i Islâmiyede muamelât-ı dünyevîye ahkâm-ı dîniyeye tâbi’ bulunduğu” türünden ifadelerinde “millet”i bu geleneksel anlamında kullanır. Şu halde Kemal, Montesquieu ve Abduh’un görüşünün aksine, ulusal kimlikleri çapraz kesen dinî kimlik bakımından bir hukukî rölativizm öngörür.

Bu dinî kimlik ise sadece dinin hâkim konumdaki mensupları Müslümanları değil, zimmî statüsünde şeriata tâbi’ gayrimüslimleri de kapsar. Islâm’da zimmîler, Ingiliz müşterek hukukunda olduğu gibi insaf-hakkaniyet *(equity)* hukukuna göre hiyerarşik bir hak ve sorumluluklar düzeni içinde, “eşit, fakat ayrı” konumunda yaşar. Kadı sicillerinde görüldüğü gibi Osmanlı klasik döneminde gayrimüslimlerin, normalde kendi cemaat mahkemelerine bırakılmış mirasla ilgili bazı davalarda şer’î mahkemeleri tercih etmesi, Kemal tarafından vurgulandığı gibi, hukukun, dini aşan ortak kültürel boyutunu gösterir. Burke’ün Fransız Devrimi’nin ardından soyut bir insan hakları kavramına dayalı pozitif hukukun geleneksel, nitelikli adalet düzenini berhava etmesini eleştirmesi gibi, Islâhât Fermanı ile gelen tebaanın eşitliği ilkesi de gayrimüslim tebaadan Rumları, Müslümanlar kadar infiale sevk etmiştir.

Namık Kemal (2005: 323)’e göre Doğu halklarının kültürü çoğunlukla Islâmî kaidelerden kaynaklandığı için, mesela bugün ülkede tamamıyla benimsendiği takdirde Hıristiyan Fransız kânununun değil Müslümanları, diğer gayrimüslim milletleri bile hoşnut etmesi beklenemez. Yeni Osmanlılara göre ülkenin hukuk zihniyetine tamamen yabancı kaynaklardan mülhem hukuk kaidelerinin iktibas edilmesi, sosyal bünyeyi bozacak, dolayısıyla devletin varlığını tehlikeye sokabilecek bir sakınca barındırdığından ortaya koyulması zaruri yeni hukuki esaslar, ülkedeki geleneksel hukuk telakkisinden, yani şeriattan mülhem olmalıdır (Sungu 1940: 800—
802).

Üçüncüsü, aslında Yunanca ikisi de “halk” anlamına gelen *demos* ve *laos* kelimelerinden türeyen ve “halkın iradesi”ni belirten demokrasi ve laiklik, aslında birincil değil, ikincil bir yasama ve yürütme yetkisiyle ilgilidir. Aquinas’ın *omnis potestas a Deo per popu-lum* formülünde açık olduğu gibi, halk, yöneticilere ilâhî yasayı uygulama yetkisini verecek ajandır. Batı’da daha geç bir dönemde, XIX. hatta XX. asırda ancak laiklik, beşerî iradeye göre birincil yasama anlamını kazanarak sekülerizme dönüşmüştür.

Dolayısıyla bu orijinal anlamıyla *laiklik/demokrasi* açısından önemli olan, “yasanın” seküler niteliği değil, “yasama sürecinin” demokratik niteliği, mecliste müzakere yoluyla halkın onayından geçmesidir. Kemal (1327: 222)’e göre Avrupa kamuoyu nazarında da siyasî meşrûiyeti sağlayan şey, rasyonel bir yasama usulüne dayanmak değil, yasamanın demokratik bir süreçle yapılmasıdır: “Hâlbuki devletin rey-i hoduyla neşredeceği bir kânundan şikâyet etmek için dine tatbik olunduğundan bahsetmek değil, yalnız halka müracaat olunmuyor demek Avrupa nazarında kâfidir.” Meclisi Şûrâ-yı Ümmet’de kendilerine Vekâlet eden milletvekillerinin varlığından dolayı Hıristiyan ve Yahudi tebaanın şikâyetine de mahal yoktur.

Dördüncüsü, yasamanın Islâm’daki anlamı iftâdır. Namık Kemal (1327: 222)’in kasd ettiği yasama, Meclis-i Şûrâ-yı Devlet tarafından bir kânun yapılıp da Meclis-i Şûrâ-yı Ümmete sunulduğu zaman “Ali Efendi fetvasında şöyle bir mesele var, onu kânuna derc edelim” tavrından ibaret değildir. Meclis üyeleri, mevcut fıkıh ve hukuk kitaplarındaki meseleleri konjonktüre göre derleyecekler, diğer mezhep ve dinlerden milletvekilleri ise birbirlerine itiraz ettikleri takdirde Şûrâ-yı Devlet görevlisi makul deliller ile kânun tasarısını savunacaktır. Kemal’in burada savunduğu, seçme yapılacak “mevcut fıkıh ve hukuk kitapları”, anlaşıldığına göre Hanefî mezhebine aittir. Diğer taraftan bu, gene Mısır modernistlerinin savunduğu *telfik*ten farklı olarak geleneksel mezheplere halel getirmeden yapılacak rutin bir yasama anlamına gelmektedir. Ondan sonra Senato Meclisi tasarıyı ele alarak gerek din, gerekse de konjonktüre uygun olup olmadığını kontrol edecek ve üyeleri arasında bulunan Şeyhülislâm ve diğer seçkin ulemânın fetvasıyla kabul edecekti. Kemal (1327: 207)’e göre Meclis-i Şûrâ-yı Devlet ile Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet arasında yer alacak Senato denen bu üçüncü meclise, teşrî’ kudreti ile tenfîz kudreti arasında bir “tadil” kudretinin gerçekleştirilmesi gerektiği için ihtiyaç vardır.

Osmanlı’da II. Meşrûtiyet dönemi Islâm âlimleri, bu problemin işlenişinde de gene Yeni Osmanlıların gösterdiği performansın gerisinde kalmıştır. Âlimler, tarihin kaçınılmaz gidişatı karşısında gayrimüslimleri de ister istemez âyette danışılacak kitleyi işaret eden “onlar” zamirinin kapsamına almışlardır (Kara 1994: 196— 72). Ancak bu kitlenin işlevi, genelde yasamadan çok, yuvarlak bir *danışmaya* inhisar ettiği gibi bunun fiilen gerçekleştirilme tarzı da muallâk kalmıştır.

Siyasî Kültür ve Katılım

Namık Kemal gibi Muhammed Abduh (1980: I/309) da toplumu dönüştürme bakımından kurumsal ile kültürel arasındaki ilişkiyi vurgular. Onun Montesquieu’nun teorisinden mülhem bir yazısında belirttiği kânunlar gibi, bunların uygulanma tarzı, siyasî rejim de gerçekte millî ethosu yansıtır. Batı’da sosyo-politik değişimin arkasında zihnî, kültürel bir değişim yatıyordu. Dolayısıyla bu ar-kaplanı ihmal edip sadece sonuca bakarak bu kurumların başka milletlerce kolayca benimsenebileceğini sanmak vahim bir yanılgı

idi. Nitekim Abduh (1980: I/296—99), 1881 tarihli “Aydınların Yanılgısı” başlıklı yazısında bunu vurgular. O, yazının girişinde aydınlardaki temel bir yanlışa dikkat çeker. Ona göre teorik yoldan dünyadaki ileri ülkelerin durumu hakkında belli bir görüşe ulaşan parlak fikirli aydınlar, kendi toplumlarının da kısa yoldan aynı seviyeye çıkabileceğini sanmaktadırlar. Değiştirmeyi hedefledikleri toplumun zihnî-kültürel altyapısının bu dönüşüme müsait olup olmadığına bakmayı ihmal eden bu aydınlar, toplumu kafalarındaki soyut şemalara uydurmaya çalışmaktadırlar. Bu sebeple onların toplum hakkında ileri sürdükleri projelerin başarısızlığa uğraması mukadder görünmektedir.

Örneğin Amerikan siyasî sistemi ve bunun liberal yönü elbette dışarıdan bakanlara cazip gelmektedir. Ancak bu sistemin performansı, aslında

seçkinleri ve halkıyla Amerika'ya özgü siyasî kültüre, vatandaşlık bilincine bağlıdır. Dolayısıyla aynı sistemin örneğin Afganistan'da uygulanmaya teşebbüsü durumunda aynı sonucun alınması sadece bir hayaldir. Zira aile ve kabile bağlılığı gibi birincil bağlılıkların baskın olduğu Afgan toplumunda, temsil sisteminin hakkıyla işlemesi mümkün değildir. Abduh'a göre seçim durumunda herkes eş-dost ve yakınlarını seçerek bu seçimin sürekli hale gelmesi için ısrar edecek, hükümet başkanının seçiminde de gene herkes, liyakati gözetmek yerine birincil bağlılıkların etkisiyle kendi kabilesinin reisinin seçilmesine çalışacaktır. Dolayısıyla kamusal maslahatın tayinine yönelik demokratik bir uzlaşma kültürünün asırların ürünü otokratik bir siyasî kültürün yerini alamadığı böyle bir toplumda demokrasiyi işletmek imkânsız hale gelecektir.

Bu bakımdan Muhammed Abduh'a göre demokrasiye geçiş, eğitim, kültür ve katılıma bağlıdır. Afganistan'ın Amerika'nın seviyesine çıkmasını istiyorsak, der Abduh, bilginin yayılması, zihinlerin eğitilmesi, özel tutkuların azalması ve evrensel fikirlerin her yere uzanması için asırlar gerekir ki diğer ülkelerde "kamuoyu" denen şey ortaya çıksın. Bu noktada artık Amerika'da iyi işleyen siyasî rejim Afganistan'a da uygun hale gelir (Wendell 1972: 189). Tâ 'Urâbî Isyanı öncesi dönemden itibaren yazdığı yazılarda Abduh (1980: I/299, 317, 365), Namık Kemal gibi sürekli, kamuoyu-oluşumunun kitle politikası açısından hayatî önemini vurgular, kamuoyunun doğuşunu, sosyo-politik gelişme sürecinin hem sebebi, hem sonucu olarak görür.

4 Nisan 1881'de *el-Vekâi'u'l-Mısriyye'de* çıkan "Hatâu'l-'Ukalâ" (Aydınların Yanılgısı) başlıklı makalesinde görüldüğü gibi Abduh, kamuoyunu hem modern *er-ra'yul-'umûmî*, hem de geleneksel *icmâ* kavramıyla anlatır.[237] Bir yazısının başlığının da yansıttığı gibi, Abduh (1980: I/386—91)'a göre "oy"da birlik, "eylem"de birliğin sebebidir. Şûrâ-demokrasi, ancak kamusal maslahatın belirlenmesi ve gözetilmesinde uzlaşmış sağlam bir kamuoyuna dayanarak işleyebilir, Abduh'a göre. Şûrânın kamuoyuna dayanmasının en büyük yararı, ona göre, halkın kamuoyunun gerektirdiği kararlara uyma-sıdır. Milletvekilleri *(vükelâu'l-'âmme)* ise kamuoyunu temsil eden seçkin kimselerdir. Bu yüzden herhangi bir faydalı eylemde bulundukları zaman onların,

kamuoyunu kollayan bütün halkın desteğini aldığı görülür. Böylece halkın bu eylem hakkında tek el olması mukadderdir.

237 Abduh 1980: I/299, Kerr 1966: 133, Wendell 1972: 189, Hourani 1993:
141. Abduh'un "vatan" hakkındaki makalesinin analizi için, Hüseyn 1980: I/53.

Kamuoyunun modern dünyadaki önemini keşfeden Abduh'un selefleri Tahtâvî ve Afgânî idi. Paris'de iken modern dünyada kitle politikasının bir bileşeni olarak kamuoyunun öneminin farkına varan Tahtâvî, ülkesinde, hem teorik, hem de pratik bakımdan, teorileştirilmesine olduğu kadar eğitim, basın ve yayın alanlarındaki faaliyetleriyle kamuoyunun fiilen oluşturulmasına da büyük katkıda bulundu. O, mevcut konjonktürün henüz modern kitle politikasına elvermediğini bildiğinden geleneksel "yönetenler/yönetilenler" ayırımını benimsemeyi sürdürse de bu iki kesimin ilişki tarzına yeni bir bakış getirdi.

Ona göre bu iki kesim, hak ve sorumluluklar çerçevesinde birbirine bağlıdır; tebaanın görevi itaat iken, yönetenler de meşrûiyeti gözeterek onun rızasını kazanmak zorundadır. Allah korkusu, yönetenleri iyi davranmaya sevk edebilir ama aynı zamanda kamuoyu korkusu da. Çünkü modern dünyada kamuoyu siyasî hayatta aktif bir rol oynamaktadır. Geçmişte kapalı kapılar ardında yürütülen gizli bir iş olan hükümet, bugünün açıklık dünyasında "yönetenler ile yönetilenler arasında iyi ilişkiler" üzerine oturmalıdır (Hourani 1993: 76). Nutuklarla birlikte, gazetelerin, siyasî amaçlar için kamuoyu oluşturma ve genişletmedeki rolünün önemini takdiri, Af-gânî'nin Ortadoğu'nun dirilişine en büyük katkılarından biriydi[238]

238 Afgânî'nin kamuoyu oluşturma açısından hitabet ve basının önemine dair görüşleri için, Afgânî 1987: 79, Keddie 1972: 93—110, 170, 216.

Muhammed Abduh'a göre kurumsal dönüşüm için kültürel bir dönüşüm, bunun için de vatandaş eğitimi gerekmektedir. Geleneksel bağlılıkların çözüldüğü bir dünyada hayatta kalmak için siyasî modernleşme, bunun için de siyasî katılım, toplumsal ve ulusal seferberlik ve bütünleşme yoluyla yeni bir bağlılık ekseni yaratmak gerekiyordu. Abduh (1980: III/229), 1900 yılında Hanotaux'ya cevabında, Müslümanların Batı karşısında geri kalışına

yol açan temel sebepler arasında, onların mutlak üstünlük duygusuna dayalı yanlış kimlik algılamasını ve hükümdarlara mutlak itaat anlayışıyla gösterdikleri siyasî kayıtsızlığı zikreder. Ona göre Müslümanlar, yöneticilere itaati pasif bir şekilde algıladılar, onlara gerekli yetkiyi verdikten sonra siyasete sırt çevirdiler. Zannettiler ki hükümet, kendilerine yüklediği vergiler dışında bir yardım almaksızın ülkenin idari ve siyasî tüm işlerini görebilir.

Abduh, böylece gene Kemal gibi, modern dünyada ayakta kalmak için siyasî bilinçlenme ve katılıma olan hayatî ihtiyacı vurgular. Ancak bu nasıl gerçekleşecektir? Sosyal dünyada çoğu zaman olduğu gibi yumurta/tavuk ilişkisine benzer şekilde, gerektiğinde hükümeti sorgulayacak bilinçli bir halk mı özlenen siyasî dönüşümü sağlayacak, yoksa önce etkin bir siyasî liderlik mi bu aktif yönetilenler kitlesini yetiştirecektir? Aristo ve Hz. Peygamber ‘aley-hi’s-salâtü ve’s-selâmın de ifade ettiği “insanlar layık oldukları gibi yönetilirler” düsturu, birinci faktörün önceliğini gösterirken, Türk-çedeki “balık baştan kokar” vecizesi ise ikincinin önceliğini gösterir.

Bu, Batı’da siyasî modernleşme sürecinin erken safhalarında otokratik liderliğin gördüğü işlev ile de doğrulanmaktadır. Yeni çağlarda feodalite ve Kilise’nin nüfuzunu kaybetmesiyle çözülmeye başlayan geleneksel siyasî rejimi dönüştürmek için mutlakıyetçi monarşiler inisiyatif almıştı. Ulus-devletinin mübeşşiri XVIII. yüzyıl mutlakıyetçi monarşileri, *aydın despotizmi* veya iktisadî düşüncedeki terimiyle *kameralizm* felsefesine dayanıyordu. Hedef, ortasınıfın güçlendirilmesi, ulusun eğitim yoluyla verimlilik ve refahının arttırılması, kamu yararının gözetilmesi ve böylece ulus-devle-tine özgü siyasî rejime, parlamenter yönetime zemin hazırlanma-sıydı.

‘Urâbî Isyanıyla gelen, halk tabanına dayalı parlamenter bir rejim idealinin solmasından sonra siyasete bakışı değişen Muham-med Abduh (1980: I/716) da özlenen siyasî dönüşümün ancak aydın despotizmiyle gerçekleştirilebileceği kanaatine ulaşmıştı. Ona göre hazmedebilmesi için hürriyetin halka tedricen verilmesi gerekir, kurumsallaşma sürecine paralel seyredecek bir kültürel gelişim sürecine ihtiyaç vardır. Bu ise “âdil bir müstebit” sayesinde gerçekleşecektir. “Şûrâ ve Istibdat Hakkında” başlıklı yazısında da belirttiği gibi Abduh (1980: I/350), burada kullandığı *âdil*

müstebit tabiriyle *aydın despotu* kasd eder. O, Machiavelli gibi, toplumun egemen değerlerine bağlı âdil bir diktatörün, adaleti ve kalkınmayı sağlamak için mutlak güç kullanmak zorunda olduğunu düşünür.

Kendisinden çok halkını düşünecek ve adaleti gözetecek hükümdar, milletin çıkarı ve mutluluğu uğruna gerektiğinde despotça yöntemlere başvurabilecektir. Âdil diktatör, ortak bir toplumsal ahlak ve bağ yaratmak üzere halkı yönlendirerek sosyal bütünleşmeyi sağlayacaktır. On beş yıllık bu reform sürecinde toplumsal zaafların tedavisi, sağlam bir kamuoyunun oluşumuna zemin hazırlayacak, böylece halk, demokratik rejim yoluyla irade ve hürriyetini kullanabilecek hale gelecektir. Yerel meclislerin teşkili, tam demokrasiye geçiş sürecinin ilk aşamasını oluşturur. Ondan sonra idare meclisleri gelir ki bunlar şeklî değil, siyasî kararların dayanacağı kanaatlerin kaynağı olarak işler. Bundan sonra son aşamada genel, temsilî meclisler gelir. Abduh’a göre, bir çocuğun terbiyesi için bile normal karşılanacak on beş yıllık bir süreç, bir millet için çok görülmemeli ve âdil diktatörün yönetimine rıza gösterilmelidir.

Abduh (1980: I/296—99)’un öngördüğü bu demokratik dönüşüm süreci, ana hatlarıyla Batı tarihinin evrimine uymaktadır. Ancak o, bu görüşe saf entelektüel bir arayışla olmaktan çok zaman içinde ülkesinin geçirdiği siyasî evrime bakarak tecrübeyle ulaşmıştı ki bu da bize bir kez daha düşüncenin kronolojik ve sosyolojik etüdünün önemini gösterir.

O, Eylül 1881 tarihinde gerçekleşen ‘Urâbî isyanından önce yazdığı, 4, 7, 19 Nisan 1881 tarihli “Aydınların Yanılgısı” başlıklı yazı dizisinde siyasî dönüşümün temelde kültürel bir dönüşüme bağlı olduğunu vurgular. Isyandan önce yaptığı görüşmede de darbe liderlerine aynı yönde tavsiyelerde bulunarak tepeden inme hareketlerin ters tepme riskini hatırlatır. Abduh (1980: I/316—7)’a göre siyasî bir hareket, basiret ve kararlılıkla temsilî hükümeti işletecek kadroyu oluşturmaya yönelik bir eğitim ve kültür hamlesiyle işe başlamalıdır. Millet, ona göre, siyasî katılıma hazır hale geldiği takdirde ancak bunun askerî kuvvetle talebi anlamlı olur. Ancak şu anda askerî önderlerin hedefi, bizzat milletten kaynaklanmadığı için meşrû olmaktan uzaktır. Bu yüzden bu karışıklığın, ülkeyi, sorumlularına kıyamete kadar lanete sebep olacak yabancı bir işgale sürüklemesinden korkulur. Abduh, böylece bu kehanetiyle kısa bir süre sonra Eylül 1882’de gerçekleşecek Ingiliz işgalini haber vermiştir.

Abduh (1980: I/350—361), Eylül 1881'de gerçekleşen Ahmed 'Urâbî isyanından sonra yazdığı, 12 Aralık 1881 tarihli "Şûrâ ve Istibdat Hakkında" başlıklı yazısında teorik, şer'î açıdan şûrâ-de-mokrasinin meziyetlerine ve gerekliliğine dikkat çekmiş, 13 Aralık 1881 tarihli "Şûrâ Hakkında" başlıklı yazısında ise halkın sivik kalitesi bakımından Mısır'da şûrânın fizibilitesini ve Mısır halkına sağlayacağı yararları ele almıştır. Burada Abduh (1980: I/360), ihtiyatlı da olsa hükümeti ve halkıyla Mısır'ın şûrâ sistemine hazır olduğunu savunmuştur. Ona göre açıkça görülmektedir ki Mısır'da şûrâ, mümkünün ötesinde zorunludur, zira siyasî sistemin halk ve hükümet olarak her iki tarafında da buna bir engel olmadığı gibi bariz bir istek vardır. Ortak maslahata eğilim, yani demokratik kültür bakımından Mısır halkıyla diğer uluslar arasında bir fark yoktur.

Ancak Abduh'un somut bir parlamenter, anayasal hükümet modeli önerememesi, Mısır'ın bu tür bir siyasî dönüşüme hazır olduğunun bir tespitten çok temenni olduğunu göstermiştir. Mısır' da anayasal bir rejimin kültürel altyapısı olmadığı için belki de onun gibi aydınların kafasında somut bir anayasal model yoktu. Nitekim sonuçta Abduh'un korktuğu başına gelmiş ve bir tepki hareketi olarak gelişen 'Urâbî isyanıyla gelen anayasal rejim özlemi hüsranla, Ingiliz işgaliyle sonuçlanmıştır. Ve bunun üzerine o, ister istemez "âdil diktatör" görüşüne kaymıştır. Benzer şekilde Yeni Osmanlıların takipçisi Genç Türklerden Ahmed Rıza da halkta gerekli bilinç olmadığı takdirde siyasî reform mücadelesinin akim kalacağını vurgular. Halkın yeterli kültür ve bilinç düzeyine ulaşmadığı için sahiplenmediğinden dolayı ilk Kânun-ı Esâsî girişiminin akim kalması bu gerçeği açıkça gösterir. Bu yüzden ona göre reform süreci, halkın siyasî eğitiminden başlamalıdır (Mardin 1983a: 141).

Iktisadi Sorun

A. Iktisadî Seferberlik Ihtiyacı

Adalet ideali etrafında fikirlerini incelediğimiz Tunuslu Hayreddîn ve Namık Kemal gibi gelenekselci düşünürler, temelde Doğulu-Osmanlı siyasetnâme geleneğini sürdürür. Doğulu-Osmanlı siyasî felsefenin iki ideali "adalet" ve "refah"tır. Yakından bakıldığında görülür ki aslında, "refah", ana hedef "adalet"in türevidir. *Refah,* Ibni Haldun'un benzer deyimiyle *ümran,* esas ideal olan adaletin hem sebebi, hem sonucudur. Bu yüzden tebaanın refahı, padişahın, meşrûiyetin şartı olan adaletinin temel göstergesi olarak alınmıştır. Osmanlı ulemâsı, Namık Kemal gibi, ontolojik bakımdan adaletin değerinin önemini belirtirken, Koçi Bey gibi ıslâhâtname yazarları da yaptıkları çöküş analizlerinde adaletin bu sosyal, kameralistik işlevine vurgu yapmışlardır.

Iktisadi açıdan bakıldığında bütün geleneksel ülkeler gibi Osmanlı da "moral ekonomi"ye dayalı bir refah devletiydi. Platonik, ideal bir düzen anlayışınca hiyerarşik bir toplumsal tabakalaşma modeli benimseyen Osmanlı'da modern anlamda siyaset ve iktisadın karşılığı yoktu. *İktisat,* sözlükte *tutumluluk,* ıstılahta ise *ilm-i tedbîr-i menzil,* yani hane veya Weber'in *patrimonyalizm* terimince çapı büyümüş bir haneyi belirten ülkenin geçindirilmesi anlamına gelmektedir. Klasik dönemde yerli tebaanın tarım faaliyetiyle kazandığı gelirle ödediği vergiler, padişahın elindeki hazinede toplanıyor ve padişah, tek elden, ailesi sayılan ülke halkının geçim ve refahını sağlıyordu.

Padişahın çocukları sayılan yerli Müslüman tebaayı güç ve çıkar arayışına iterek erdemli şehrin ideal düzenini bozabileceği için ahlaken hor görülen siyaset (idare) ve iktisat (zanaat ve ticaret) alanları yabancı unsurlara bırakılmıştı. Bu yabancı unsurlar, siyasette doğrudan padişahın kulları sayılan devşirmeler, zanaat ve ticaret hayatında ise gayrimüslim tebaaydı. Böylece Osmanlı'da Habermas'ın "sistem" dediği "siyaset ve ekonomi", daha doğrusu "iktidar siyaseti ve pazar ekonomisi" yerli halktan arındırılarak nöt-ralize edilmiş ve patrimonyal merkeze rakip bir ekonomik-politik güç odağının çıkması önlenmişti (Gencer 2004b).

Platonik bir düzen anlayışına göre kurulmuş bir dünyada geçerli geçim ekonomisince refah, temel ihtiyaçları karşılamak, kimseye muhtaç olmadan ve israf yapmadan geçinmek anlamına geliyordu. Oysa Batı'nın kapitalizm sayesinde iktisadî ve siyasî egemenlik kurduğu bir dünyada artık bu felsefeyle ayakta kalmak imkânsız hale gelmişti. Hem Platonik bir düzen felsefesince modern, kapita-listik ekonominin horlanmasından, hem de nisbeten zamanındaki askerî ve siyasî olarak güçlü konumundan dolayı Osmanlı, ta Kâ-nûnî'den itibaren Batılılara ticarî imtiyazlar vermekte sakınca görmemişti. Ancak bu ilişki zaman içinde Osmanlı'nın aleyhine döndü. Batı, bu süre içinde bilim, teknoloji ve ekonomiyle karakterize gücünü tırmandırırken Osmanlı sürekli geriledi ve böylece Batı karşısında inisiyatifi kaybeder hale geldi. Osmanlı, Batı'ya kapitülasyonları, önceden bir *lütuf* olarak verirken, giderek mecburiyet sonucu *fedakârlık* olarak vermeye başladı.

Batı karşısındaki bu dezavantaj, XIX. asırda zirveye çıktı. Tanzimat'tan itibaren Osmanlıların Batılı devletlerle yaptıkları ticarî antlaşma ve kapitülasyonlar hep aleyhine olmuştu. 6 Ağustos 1838' de Ingiltere ile Baltalimanı'nda yapılan Ticaret Muahedesiyle yabancılara verilen ticaret serbestîsinin 1856 fermanı ile genişletilmesi, yerli sanayiye öldürücü bir darbe vurdu. Yeni Osmanlılara göre Osmanlı halkı, birkaç sanat ve dâhilî ticaretle geçinmeye çalışırken Tanzimat, onları da batırdı (Namık Kemal 2005: 279—83). Onlara göre Âlî-Fuâd Paşalar Osmanlı Müslümanlarını siyasî bakımdan Düvel-i Muazzama'ya peşkeş çekmekle kalmamış, malî politikalar sayesinde de Avrupa'nın esiri kılmışlardı.

Özellikle Islâhât Fermanı, azınlıkların yabancı iktisadî girişimcilerle bağlarını güçlendirmelerine imkân veren, iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge olmuştu. Yeni düzenlemelerle sağlanan avantajlar, Osmanlı'ya sadakatlerini pekiştirmek bir yana, gayrimüslim tebaanın dış güçlerle doğrudan veya dolaylı işbirliğine girerek ekonomik güçlerine paralel olarak siyasî bağımsızlık taleplerini daha da arttırmalarına yol açmıştı (Berkes 1978: 313). Gerek Osmanlı gerekse de Mısır'da Tanzimat ve Islâhât dâhil bütün reform ve darbeler, dış-dinamikli derin iktisadî-mali krizlerin öncesinde veya sonrasında olmuştu.

Osmanlı, geleneksel siyasî elitizm felsefesince uzun süre Batı' nın üstünlüğünü siyasî ve askerî bakımdan algıladı. Ancak zamanla askerî ve

siyasî üstünlüğün arkasında iktisadî üstünlüğün yattığını fark etmeye ve böylece Batı'ya misilleme mantığını da yavaş yavaş değiştirmeye başladı. Bunu belki de şair duyarlığıyla ilk fark eden Keçeci-zâde Izzet Molla (1784—1829) oldu. Yeniçerilerin imhasından sonra 1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu layihada o, ulemâ dâhil herkese düzenli ücret, maaş ödenmesi, ulemâ ve yüksek rütbeli görevlilerden oluşan Şûrâ-yı Mahsûs'un kurulması ve hepsinden önemlisi, hükümetin gerekli sermaye ve vergi muafiyeti kolaylıklarını sağlayarak Müslümanları iktisadî teşebbüse teşvik etmesi, ithalatı kısıtlayarak ithal-ikameci bir siyasa benimsemesi gibi ekonomi konusunda devrimci diyebileceğimiz fikirler ileri sürmüştü
(Heyd 1993: 30).

Yeni Osmanlılar ise onun bu konudaki öncü gözlemlerini daha da geliştirdiler. Ancak bu da nisbî bir gelişmeydi. Niyazi Berkes (1985: 157)'e göre Yeni Osmanlıların kariyerlerinde başlı başına bir yer tutmayan iktisat, ancak siyasî davalarının bir parçası olmuş, iktisadî polemikleri, Tanzimat'ın komprador bürokrasisinin mevki kapitalizminin eleştirisinden kaynaklanmıştır. Osmanlı iktisat zihniyetindeki değişim sürecini kapsamlı bir şekilde inceleyen Ahmet Güner Sayar (2000: 326)'ın tespiti de benzer doğrultudadır. Doğal olarak onların iktisadî eleştiri ve önerileri, siyasî düşüncelerine nis-betle zayıf kalmış görünür. Ancak bu anakronistik bakış açısını aşarak hem sosyal dünyayı kuşatan bir siyasî düşüncenin baskın olduğu Doğulu geleneği, hem de yaşadıkları devrin genel entelektüel seviyesini göz önüne alan biri, bunu doğal karşılayarak daha ölçülü bir değerlendirme yapabilecektir.

Yeni Osmanlıların "asi çocuğu" Ali Süavi, iktisadî geri kalış ve emperyalizm konusunda da cidden kafa yoran bir isim olarak belirir. Süavi'nin eleştirisi, öncelikle ahlakî bir perspektiften israf ile ülke ekonomisini batırdıklarını iddia ettiği Tanzimat bürokrasisine yönelir. Ona göre yatırım amacıyla dış borçlanma makulken Tanzimat bürokratlarının yaptığı gibi cari harcamalar için ağır faizlerle dış borç almak devleti tedricen mali ve siyasî felakete sürükler. Girit isyanında olduğu gibi dış borçlar, bir ülkenin siyasî bağımsızlığını zedeleyerek müdahaleye açık hale getirir. Ikincisi Süavi, meseleyi daha geniş bir açıdan alarak iktisadî kalkınmayı önleyen kamusal iktisadî zihniyeti eleştirir.

Bütün tebaanın geçiminin merkezde tek elden, hazineden sağlanmasını öngören geleneksel patrimonyal zihniyet, modern dünyada iktisadî kalkınmayı önleyen ana faktöre dönüşmüştü. Platonik düzen anlayışınca sanat ve ticaret alanında iktisadî teşebbüsün gayrimüslimlere bırakılması, yerli halkı kaçınılmaz olarak devlet memurluğu ve tüketiciliğe ve dolayısıyla geri kalmışlığa sevk etmiştir (Çelik 1994: 66—76). Süavi'nin Osmanlı ekonomi pratiğine yöneltti̇ği eleştiriler yanında Imâm-ı Gazâlî gibi klasik Islâmî kaynaklara dayalı bir iktisadî düşünce geliştirme girişimi, kültürel canlanmaya yönelik bir ansiklopedi projesinde iktisada da yer vermesi dikkate değerdir (Sayar 2000: 247, 327).

XIX. asır Islâm dünyasında sosyal teorinin öncüsü olarak beliren Namık Kemal, iktisadî analiz konusunda da öne çıktı. Amacımız, Kemal'in iktisadî görüşlerini tafsil eden Sayar (2000: 325—54)' ın çalışmasındaki noktaları tekrar yerine onun örneğinde bu konudaki kolektif zihnî değişimin özünü tespittir. XIX. asırda modernleşen bir dünyada siyaset ve iktisadın ve dolayısıyla refahın değişen anlamına göre politik idealler, dolayısıyla Namık Kemal'in siyaset-nâmesinin söylemi de ister istemez değişecektir. Kemal (1327: 13), adaleti geleneksel anlamıyla savunmaya devam ederken *refahı* yeni bir kavramla ifade eder: *terakkî*. Ona göre idarenin iki temel işlevi "icrâ-yı adalet" ile "istihsâl-i terakkî"dir. Yeni Osmanlılar, *terakkî* ile soyut bir ilerleme sürecinden çok Batılı ilerleme sürecinin ürünü çağdaş medeniyete misillemeyi kasd ediyorlardı. Nitekim Kemal (2005: 477)'in "âlem-i terakkî" ile "âlem-i medeniyet" deyimlerini birbirlerinin yerlerine kullanması, bunu gösterir. "Icra-yı adalet" ile birlikte yakından bakıldığında Kemal'in "istihsâl-i terakkî" ile yeni bir vizyonu simgeleyen "iktisadî kalkınma"yı kasd ettiği görülür.

Mutlak üstünlük ve öz yeterlik anlayışının geçerli olduğu bir dünyada "Allah'ın kullarının eşitliği" anlayışına dayalı refahın anlamı olabilirdi. Oysa şimdi kapitalistik rekabet ve mukayeseli üstünlükle karakterize bir dünyada ancak terakkî-kalkınma sayesinde toplu ayakta kalmak mümkündü. Böyle bir dünyada geleneksel, toplumsal eşitliğe dayalı refahın ötesinde daha zengin ve güçlü toplumlara karşı ayakta kalmak için kolektif bir iktisadî güç sağlayacak kalkınmaya ihtiyaç vardı. Aksi takdirde daha güçlü ülkelerin iktisadî ve dolayısıyla siyasî tahakkümüne uğramak kaçınılmazdı.

Yeni Osmanlılar, adaletin kaybıyla sonuçlanan siyasî emperyalizme karşı çıktıkları gibi, refahın kaybına yol açan iktisadî emperyalizme de karşı çıkmışlardır. Takipçileri Genç Türklerden Ahmed Rıza ise, örneğin, daha da ileri giderek benimsediği pozitivistik, materyalistik dünyagörüşünce siyasetin altında iktisadın yattığı fikrine ulaşmıştı. Ona göre bireylerin ihtiyacı, maddî dünya ile sınırlandırılıyor, insanların içinde bulunduğu şartlar, ilerlemeleri gereken yönü tayin ediyordu. Iktisadi yeterliğe sahip bir birey siyasî otonomiye de sahipti. Siyaset ise uzmanlara bırakılması gereken teknik bir şeydi, ona göre (Mardin 1983a: 135, 141).

Bizim tespit ettiğimiz gibi (Gencer 1993), II. Meşrûtiyet dönemi Islâmcılarının iktisadî paradigmasındaki temel değişiklik, birey-sel-otarşik refahı öngören *say* (emek) kavramından, toplumsal kalkınmayı öngören *i'dâd-ı kuvvet* (kuvvet hazırlama) kavramına geçişti. Şu halde Namık Kemal'in kullandığı *istihsâl-i terakkî* ile *i'dâd-ı kuvvet,* aslında aynı anlama gelse de *terakkî,* Kemal'in çifte maksadına daha uygun stratejik bir kavramdı. Zira Kur'ân'dan alınan *i'dâd-ı kuvvet* deyimi, *kuvvet* kavramından anlaşılacağı gibi daha çok maddî bir kalkınma ve güçlenmeyi belirtir. Oysa *terakkî,* hem kamusal ve maddî, hem de bireysel ve manevî bir gelişmeyi ifade eder, Kemal için.

Osmanlı toplumunun o zamanki durumu, terakkînin bu iki anlamına aynı anda vurguyla hem maddî, hem manevî bir gelişme hamlesini gerektiriyordu. Modern dünyada yetersizliği ortaya çıkan geleneksel iktisadî zihniyet ile rejimi birlikte, eşzamanlı olarak dönüştürmek gerekiyordu. Siyasî olduğu kadar iktisadî dönüşümün de temelde kültürel, zihni bir yenilenmeyi gerektirdiğinin bilincinde olarak Kemal, bir yandan ulusal bir kalkınma için devlet-eksenli iktisadın sözde-pozitif ilkelerine uygun reçeteler önerirken, diğer taraftan da bireylere kalkınmanın ahlakî-kültürel dinamiklerini hatırlatır.

Politik ekonomi açısından bakıldığında bu kalkınma hedefi, ilk bakışta çelişki içinde görünen *merkantilizm* ile *liberalizm*in bağdaştırılmasını gerektiriyordu. Aslında Avrupalı ülkelerin izledikleri ayrı sosyo-ekonomik gelişim seyirlerinin geldiği noktalar açısından böyle bir çelişkiden söz edilebilirdi. Avrupa'da liberalizm ve merkantilizm, ülkelerin tarihsel-sosyal şartlarına göre şekillenmiş doktrinlerdi. Namık Kemal ve Ahmed Midhat

gibi Osmanlı aydınları içinse bu öğretilerin önemi, Osmanlı insanının motivasyonu için görecekleri stratejik işlevden geliyordu. Örneğin Kemal (2005: 49), bir yandan milli iktisat esprili bir kalkınmayı, devletin iktisadî hayat üzerindeki düzenleyici ve müdahaleci rolünü savunurken, öte yandan temelde adalet fonksiyonunu yüklediği devletin halkın "lala"sı olmadığını belirterek sosyo-ekonomik kalkınmada önceliği bireysel teşebbüse verir. Bu, Batılı anlamda bir iktisadî liberalizm ve ferdiyetçilik, *laissez faire* anlayışını yansıtmaktan uzaktır. Buradaki stratejik amaç, bireysel iradeyi harekete geçirerek siyasî olduğu kadar iktisadî hayata da aktif kamusal katılımla modern çağa intibakı sağlamaktı.

Kemal, bu suretle bir yandan *terakkî* kavramıyla modern çağın gereği devlet inisiyatifli kalkınmayı savunurken, öte yandan *sa'y* kavramıyla bireysel iradeye vurgu yapan geleneksel iktisadî paradigmayı sürdürür. Böylece her zaman olduğu gibi pozitif ile normatifin tamamıyla ayrılmadığını gösterir. Örneğin kalkınma için Avrupalı pozitif iktisat disiplininin geliştirdiği ilkelerden faydalanmayı öngören Kemal (2005: 69—79), diğer taraftan bu disipline vücut veren kapitalizmin can damarı faizi *(murabaha)* lanetler. Ona göre çağdaş medeniyetin bozuk komplikasyonlarından biri olan faiz ve bileşik faiz, bir çocuğun orasına burasına bulaşmış pisliklere benzer; zira medeniyet, daha çok çocukluk halindedir. Medeniyet geliştikçe faizler, bileşik faizler gibi ezelî adalet ve insan tabiatına aykırı iğrençliklerin her hâlükârda ortadan kalkacağı muhakkaktır. Böylece Kemal, terakkiyi bir *durum* kadar bir *süreç* olarak aldığını da gösterir.

B. Zıt Paradigmalar Arasında

Rifâ'a Râfi' Tahtâvî ve Muhammed Abduh gibi Mısır düşünürlerinin iktisat konusundaki görüşleri de Osmanlı aydınlarınınkilere nisbetle fakir görünür.

Tahtâvî, iktisadî felsefeyi, Mısır'ın çağdaşlaşması hakkındaki ana teorik eseri *Menâhicü'l-Elbâbi'l-Mısriyye'de* geliştirmeye çalıştığı sosyal felsefe içinde konumlandırır. Bu eser de modern bir siyasetnâme gibi okunabilir. Kitap, bir toplumun iki amacı olduğuna dair bir varsayımdan hareket eder: bir yandan Allah'ın iradesini, fakat aynı zamanda, bu dünyada refahı gerçekleştirmek. "Allah'ın iradesini gerçekleştirme" *adalet* olarak okunduğunda geleneksel Doğulu siyasetnâmenin "adalet+refah" formülü ortaya çıkar. Ancak formül eski olsa da kavramlara verilen anlamlar değişir.

Tahtâvî, 1829 yılında Mısır'da çıkan ilk gazete *el-Vekâi'ul-Mıs-riyye*'nin başına getirildiği 1835 yılından sonra yazdığı ve "re'ayanın refahı, güveni ve adalet içinde yaşaması" temalarını işlediği erken yazılarında *refah* kavramını, geleneksel anlamda kullanıyordu. Ancak zamanla paradigmatik bir değişim geçiren Tahtâvî, medeniyetin özü olarak gördüğü "refah"ı XIX. yüzyıl Avrupa'sının anladığı şekilde "terakkî"yle özdeşleştirir hale geldi (Hourani 1993: 77, 82). Kavramların kullanımları açısından Osmanlı ve Mısır düşünürleri arasındaki farklılığı bu konuda da görmek mümkündü. Namık Kemal, *terakkî* gibi bir kavramı modern anlamıyla kullansa bile "refah, ümran, nizam, kemal" gibi geleneksel kavramları da içerecek şekilde anlamını genişletiyordu. Oysa Tahtâvî gibi Mısır düşünürleri, tam aksine *refah* gibi geleneksel bir kavramı *terakkî* gibi modern bir anlama indirgiyordu.

Bu anlamda refahın ona göre iki temeli vardır: Birincisi, din ve beşerî faziletleri kazandırmak için karakter terbiyesi ve ikincisi, servet ve refahı ve dolayısıyla halkın rızasını sağlayan iktisadî faaliyetler. Kitapta Tahtâvî, esasında bu temellerin ikincisiyle ilgilidir;çünkü Mısır hakkında konuşurken ve ekonomik değişimden söz ederken o, öncelikle ziraatta ilerlemeyi kasd ediyordu. Onun da pekâlâ bildiği gibi Mısır'da ekonomik hayatın tabiatı ve dolayısıyla kamusal refahın durumu hükümetin tabiatına bağlı olmuştur; Mısır'ın iyi yöneticileri daima sulamaya itina göstermişlerdir. Tahtâvî, eserinde kısa bir süre içinde tam olarak işlenebilecek ülkenin büyük ekonomik imkânları hakkında Avrupalı bir yazardan alınmış bir analiz yanında Mehmed Ali Paşa'nın zirai politikasının detaylı bir analizini sunar. Onun ulusal serveti, faziletin, yani ahlak ve eğitimin ürünü olarak görmesi de geleneksel zihniyeti sürdürdüğünü gösterir (Wendell 1972: 128, Hourani 1993: 77).

Iktisadi zulmü, insana hemcinsinden gelen en şiddetli zulüm türü olarak görse de Abduh (1980: I/135, I/121—149)’un iktisat konusunda dikkate değer bir düşünce geliştirdiğini söylemek zordur. Bunun içindir ki toplu eserlerini yayına hazırlayan Muham-med ‘Ammara, onun bu konudaki fikirlerini “sosyal mesele” başlığı altında incelemiştir. Onun bu alandaki fikirleri, “zenginlik/fakirlik, mal ve çıkar” gibi bazı temel kavramlara ilişkin genel ahlakî ve sosyal mülahazaların ötesine geçememiştir. Abduh, genel olarak sefaletin toplumdan nasıl kaldırılacağı hakkında net bir fikre sahip değildir. Sefaleti toplumsal bir gerçek olarak veri alan Abduh, buna karşılık zenginlerin ahlakî bir sorumlulukla fakirlerin sefaletini hafifletmelerini ister. Ona göre peygamberler, insanların taleplerini kontrol altında tutmalarını ve güçlülerin toplumdaki zayıflara, zenginlerin de fakirlere yardım etmesini öğretirler. Hatta Abduh, fakirlere sefaletlerine sabırla katlanmayı öğütlemeye kadar giderken Islâm tarafından cömertliği unutmayan zenginlerin sabırla durumlarına katlanan fakirlerin seviyesine çıkarıldığını söyler (Siddiqi
1982: 172—33).

Islâm, der Abduh, fukaranın ihtiyaçlarını gidermek, dertlilerin ıstırabını paylaşmak, köleleri kurtarmak ve yolda kalmış ve evsizlere yardım etmek suretiyle zenginlerin gönüllü olarak onurlandıracakları mülkiyetinde fakirlere ait net bir hak öngörür. Mülkiyet hakkında ise Abduh, insanların fakir ve muhtaçlara yönelik yükümlülükleri ve kamu maslahatının gerekleri dışında, gördükleri herhangi bir hizmetten değil, fakat sadece nüfuz suiistimaliyle hak iddia eden değersiz insanlar tarafından taciz edilmeksizin mülkiyetlerini muhafaza edeceklerini savunur. Bu arada Abduh (1980: III/456—7), bu ahlakî tavsiyeler işlemediği takdirde ne yapılacağı sorusunu gündeme getirmez.

Örneğin zenginler fakirlere karşı tavsiye edilen ahlakî yükümlülüklerini ihmal ettikleri veya fakirler, zenginlerin sunduğu yardımı reddetmelerini sağlayacak bir onur duygusu geliştirerek devletten haklarını istedikleri takdirde ne olacaktır (Siddiqi 1982: 172—33)? Bu bağlamda mütercim K. Cragg’ın Abduh (1966: 21)’a yönelik eleştirisi de zikre değer: “Onun zenginler üzerine eşitsizlikleri tör-püleyici bir hayır vazifesi yüklemek suretiyle fakirlerin iğbirarını giderecek teşvik resminde bir tür ekonomik masumiyet vardır. Arap kadar Arap-olmayan Islâm dünyasında yetişen

halef apolo-jetler çoğunluğu gibi o da ekonomik illetlerin süreğenliğini pekiyi değerlendiremez ve zenginlerin onun tembihlerini gerçekleştireceği ve fakirlerin belli belirsiz bir özlemle bekleyeceği bütün bir sistemi sorgulamadığı gibi hak, imtiyaz ve mahrumiyete dair temel soruları da asla sormaz.”

Insanlar-arası iktisadî ilişkinin doğası hakkında Abduh’un düşüncesindeki çelişkileri dört noktada gösterebiliriz. Insan toplumlarında “zenginler ve fakirler” olarak en yaygın, ikili tabakalaşma modelini geçerli kabul eden Abduh (1980: I/130—4), bu tabakalaşmaya sosyal bilimsel bir açıklama getirmeye çalışır. Ona göre fakirlik ve zenginlik, haddizatında ebedî ilâhî/sosyal yasalar olmasalar da belli ilâhî yasalara *(sünnetullâh)* bağlı olarak meydana gelirler. Yani onun ilk bakışta kafa karıştıran bu ayırımına göre zenginlik/ fakirlik tabakalaşması, doğrudan ilâhî takdirle doğuştan değil, ancak bir sosyal nedensellik uyarınca meydana gelir. Abduh’un “ilâhî yasa” olarak adlandırdığı bu sözde sosyal kânun ise Sosyal Darwi-nizmin “en uygunun bekası” ilkesidir (Adams 1968: 142).

Liberalizm ve ütilitaryanizm gibi XIX. asrın sömürge imparatorluğu Ingiltere’den çıkan Sosyal Darwinizm, aslında liberalizmin *laissez-faire* felsefesini meşrûlaştırmak için tasarlanmıştı. Viktorya Ingiltere’sinin filozofu Spencer, serbest ekonomik rekabeti, Dar-win’in “hayat mücadelesi”yle *(struggle for existence)* eşdeğer kıldı. Ekonomik rekabet, doğal rekabet gibi “uygun olmayanların tasfiyesi” *(the elimination of the unfit)* ve “en uygunun bekâ”sını *(the survival of the fittest)* sağlayan seçilim *(selection)* sayesinde doğal olduğu gibi sosyal hayatta ilerlemeye yol açacaktı. Sosyal Darwinist-ler tarafından bir doğal yasa olarak takdim edilen “en uygunun bekası” ilkesi uyarınca daha zeki ve çalışkan üyelerinin başarısı sayesinde toplumun tedricen kalitesinin yükseleceği iddiası, aslında kapitalizm ve emperyalizmin gücünün meşrûlaştırılmasını hedefliyordu.

Sosyal Darwinizm konusunda Abduh üzerinde hem Doğulu, hem Batılı bir kaynağın, Fârâbî ve Spencer’in etkisini görmek mümkündür. Fârâbi’ye göre hayvanlar âlemindeki mücadele, insanlar âleminde daha keskin bir hal alır; kuvvetlinin zayıfı ezmesiy-le mücadele sonuçlanır (Ülken 1995: 187, Mahdi 2001). Abduh (1980: I/133—4) da aynı şekilde fakirliği, insanlara ârız olan “tembellik, güçsüzlük, bilgisizlik” gibi tamamıyla bireysel-sübjektif faktörlerle açıklar. O, fakirliğin oluşumunu ilâhî kânun olarak

nitelendirdiği evrim teorisiyle açıklarken onun telafi tarzını da gene bir başka ilâhî-tabiî kânunla açıklar. Toplum, zenginler arttıkça hayırseverlik yoluyla fakirliği telafi mekanizmalarını da kendiliğinden geliştirir.

O, bu şekilde fakirliğin telafi tarzına ilişkin açıklamasında evrimci açıklamayla çelişkiye düşer. Çünkü sosyal evrimcilerin fakirliğe sosyal telafi mekanizmalarının bulunması gibi bir kaygısı yoktu. Aynı zamanda ingiltere'nin Güney Afrika'daki tecavüzüne karşı çıkan Spencer'a göre sosyal bekâ mücadelesi geçiciydi. insanlık halen hayvanî soyuna yakın bir ilkellik aşamasında bulunuyordu; doğal seçilim sürecinin ilerlemesiyle insanlık bir gün karşılıklı sempati ve işbirliğiyle karakterize bir kemal düzeyine ulaşacaktı. O, henüz 1851'de yazdığı *Sosyal İstatistik* adlı eserinde, "fakir, zayıf, tembel ve beceriksizlerin çektiklerinin, uzaktaki büyük bir hayrın merhaleleri" olduğunu söylüyordu (Oosterhoff 2001: 157).

Abduh (1980: I/134) da tarihe bakıldığında toplumsal ilerlemenin aslında zenginlerden çok fakirlerin lehine tecelli ettiği gibi fan-tezik sayılabilecek gözlemler, zenginlerin yoz hayat tarzına ilişkin olumsuz değerlendirmelerle fakirleri teselli edici tarzda zorlama açıklamalar yapar. Onun, fakirliğin oluşumu ile telafi tarzına ilişkin açıklamaları arasındaki bu çelişki, diğer görüşlerinde daha da artar. *İkinci* çelişki olarak Abduh, Mısır'da 1899—1900'da gerçekleşen ünlü grev esnasında verdiği fetvada olduğu gibi, fakirlerden ve işçilerden yana tavır almak, liberalizm-kapitalizmin dayandığı bireyselciliği reddederek özel çıkarlara karşı genel çıkarı savunmakla bir tür sosyalizme, 'Ammara'nın deyimleriyle bir tür "kolektivizm ve solidarizm"e kaymıştır. Ancak Abduh'un derinden etkilendiği ve doğrudan veya dolaylı olarak savunduğu ütilitaryanizm ve Sosyal Darwinizm, aslında liberalizm ve bireyselciliğin çocuklarıydı.

'Ammara'nın da vurguladığı gibi Abduh, çağdaş dünyada anlaşıldığı şekliyle bilimsel sosyalizm, yani Marksizm'in ekonomik tabakalaşma, sınıf mücadelesi ve tarihî diyalektik görüşünü düşünmüş veya savunmuş değildir. Bireyin yerine kamunun maslahatını savunmak, ütopik veya bilimsel bütün sosyalizm versiyonlarının ortak paydasıdır. Ancak Marksizm'de olduğu gibi değişen, özel mülkiyete bakıştır. Bu konuda Abduh'da *üçüncü* bir çelişki görülür. O, Kur'ân'da geçen ilgili birçok âyetin tefsiri vesilesiyle Müslümanların mallarında, toplumdaki muhtaçlara ait zekât gibi resmi veya sadaka gibi gayr-i resmî bir hak olduğunu ve ancak bunun infakıyla bireysel

ve toplumsal gelişmenin sağlanabileceğini savunur. Bu tür bir infak-hayır yükümlülüğü, doğal olarak bireylerin malları üzerinde mülkiyet ve tasarruf hakkını gerektirir. Ancak aynı Abduh, “Ey iman edenler! Aranızdaki malları haksız yere yemeyin…” (Nisâ/28) âyetinde geçen “aranızdaki malları” ifadesini “malların bütüne izafesi” şeklinde yorumlayarak Platonik veya Marksist tarzda “kolektif mülkiyet” anlayışına kaymıştır. Bu durumda zaten ortak olan mülkiyetten bireylerin nasıl infakta bulunabileceği sorusu havada kalacaktır.

Dördüncü çelişki, Abduh’un sosyalist toplum tasvirinde görülür. Ona göre sosyalist bir sistemde herkes bir diğerinin malında hak iddia edecek şekilde tüm mülkiyet ortak olacaktır. Böylece insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanların mallarından medet umacağından artık çalışmaz hale gelecektir. Eğer bu tür sosyalist fikirler insanların zihinlerinde etki kazanacak olursa tüm sanayi sekteye uğrayacak ve servet üretimi duracaktır. Sonuçta bir süre sonra insanlar açlıktan ölecek hale gelecektir (Reşîd Rıza 1931: II/11—12, Siddiqi 1982: 185). Abduh’un ilgili Kur’ân âyetini kolektif mülkiyet lehinde yorumuyla bu tür mülkiyetin toplumsal sonuçlarına ilişkin garip tasviri arasındaki çelişki ortadadır.

DOKUZUNCU BÖLÜM-YENİ İNSAN

Eğitimin Değişen Anlamı

XIX. asırda islâm dünyasının Batı ile “sert” (emperyalizm) ve “yumuşak” (seyahat, tahsil) yollardan karşılaşması sonucu geleneksel bilgi ve eğitim anlayışlarında da kritik bir değişim meydana geldi. Geleneksel dünyada eğitimin hedefi, aileden tekkeye ve okula uzanan ortamlarda, birincil ilişkiler ağı içinde *âdâb* denen davranış kurallarını özümseyerek kendisiyle ve dünyayla barışık, ahlakî-iradî olarak “otonom” (kendi kendine hâkim) iyi bir insan yetiştirmekti. Bu, insanların “hadd”ini bildiği hiyerarşik bir tabakalaşma felsefesine dayalı zanaat öğretimi alanında da geçerliydi. Ahîlik teşkilatında görüldüğü gibi zanaat alanında usta/çırak ilişkisine dayalı meslekî ile ahlakî eğitim içiçeydi. Loncalar, zanaat öğretiminin merkezleriydi. Müfredatlarının ahlakî ve entelektüel eğitimle ilgili derslerini zamanla yakın temas içinde olduğu tekkeye aktaran medreseler, yargı, eğitim ve diyanet alanlarında kadı, müderris ve imam yetiştiren öğretim kurumları idi.

Ancak Batı’da 1500’den itibaren ortaya çıkan mekanistik evren tasavvurunun ürünü “tüzel kişilik” kavramı, hukuk başta olmak üzere bütün alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da insanlar-arası geleneksel ilişki tarzını kökten değiştirecekti. Batı’da öğrenciler, bilgi yetkisini artık ucu ta Allah’a çıkan bir silsilenin son halkasını teşkil eden hocasından değil, loncalar gibi tüzel kişilik kazanan üniversitelerden, gayr-i şahsi, nominal bir merciden alacaklardı.

Eğitimdeki bu devrim, aslında epistemolojik bir devrim anlamına geliyordu. Batılı bilgi, böylece nitel olarak sahiciliğini kaybederken üniversiteler sayesinde nicel olarak hızla artmaya başladı. Aslını ve anlamını kaybeden bir bilgideki artışın en önemli sonucu ise doğal olarak kontrolden çıkmasıydı. Hakikat ve güzelliği hedefleyen geleneksel *nitel* bilgi *(knowledge)*, giderek bilim *(science)* ve malûmat *(information)* denen *nicel* bilgiye dönüştü.

Modernizmin yeni bir dünya yaratma hedefi, maddî-doğal olduğu kadar manevî-beşeri dünyayı kapsayan bir “mühendislik” fikrini içeriyordu. Rönesans’tan beri bilim ve teknoloji yoluyla doğa üzerinde kurduğu denetimin verdiği güvenle Batılı insan, beşeri dünyayı da tasarımlayabileceği vehmine kapılmıştı. Bir kolektif mesihçilik olarak gerçekleşen Fransız Devrimi, bu tarihî mühendisliğin dönüm noktasını oluşturdu. Ardından kökten değişen sosyal düzen, daha doğrusu

düzensizliğin yarattığı meşrûiyet krizinden doğan birçok siyasî ideoloji de, bu manevî mühendislik[239] amacını sürdürdü. XIX. asırda radikal siyasî ideolojilerin erken başarısızlığının ardından devreye giren pozitivizm gibi felsefi ideolojiler ise eğitim yoluyla sosyal mühendislik vizyonunu benimsedi. Siyaset yoluyla toplum ve siyaseti dönüştürme amacı, yerini eğitim yoluyla bizzat insanı dönüştürme amacına bıraktı ki XX. asır faşist rejimleri bu manevî mühendisliğin zirvesini oluşturacaktı.

239 "Manevî mühendislik" tabiri, daha çok pozitivizm ve faşizme ilişkin kullanılan yaygın "sosyal mühendislik" tabirinden daha genel olarak çağımızda görülen "dil, kültür, toplum, tarih vs. mühendisliği" gibi bütün gayr-i maddî mühendislik tasarılarını kapsar.

Geleneksel dünyada geçerli elit politikasınca siyaset, formel olarak öncelik ve belirleyiciliğe sahipti. Formel olarak zira, elit politikasının formel gücü, depolitize halkın enformel, moral gücünden geliyordu. Oysa geleneksel elit politikasına özgü siyasetin bu for-mel önceliğine aldanan aydınlar, modern kitle politikası döneminde de bu yolla toplumu dönüştürebilecekleri vehmine kapılmışlar, ancak kısa sürede yanıldıklarını görmüşlerdir. Kolektif mesihçilik tarzında kitlesel bir politik hareket olarak Fransız Devrimi, ancak bir tepkinin boşalması olarak eski düzeni yıkmaya başarmıştı. Toplumu ortak değerler yönünde seferber edecek geleneksel entelektüel rehberliğin kaybolduğu kitle politikası döneminde radikal siyaset yoluyla sürdürülebilir yeni bir düzen kurma imkânı artık kalmamıştı. Siyaset yoluyla toplumu dönüştürme amacı, böylece ta temelde "eğitim yoluyla insanı dönüştürme" amacına bıraktı, tabiî eğitime yeni bir anlam ve misyon yüklenerek.

Batı'da yaşanan bu süreç Osmanlı ve islâm dünyasını da ister istemez etkileyecekti. XIX. asırda amaç, Batı'da olduğu gibi yeni bir eğitim anlayışıyla modernist seçkinler ve modernliğe uyum sağlayacak kitleler yetiştirmekti. Bir taraftan mühendislik, hukuk ve basın gibi "yönetim için bilgi"yi sağlayan temel alanlarda modern devletin ihtiyaç duyduğu seçkinleri yetiştirecek formel, teknik eğitime, diğer taraftan modern dünyada ayakta kalmak için gerekli siyasî ve iktisadî katılım için halkın bilinçlenmesini sağlayacak formel (okullar) ve enformel (basın-yayın ve vaaz) eğitime ihtiyaç vardı. Artık eğitimin hedefi, "ahlaken kaliteli

bireylerden oluşan istikrarlı bir topluluk” yerine “yeni bir politik bağlılık bilincini kazanacak bireylerden oluşan yeni bir toplum” yaratmaktı. Batı’da XIX. asra damgasını vuran pozitivizmin öngördüğü toplumsal mühendislikteki rolü açısından eğitim, böylece gerek Batı’da, gerekse Ortadoğu’da, özellikle seyahat veya tahsil yoluyla Batı’yı yakından tanıyan Müslüman aydınlar tarafından modernleşme sürecinin ana dinamiği olarak görülür hale geldi (Szyliowicz 1973). Bu yüzdendir ki özellikle Abduh gibi Mısırlı aydınlarda bu konuda nisbeten daha zengin bir entelektüel malzeme bulmak mümkündü.

Sultan Abdülhamid, Osmanlı Devleti’nde teknik, genel ve en-formel eğitim alanlarında büyük bir atılım yapmıştı. Bu atılımın arkasında elbette dönemin önde gelen aydınlarının eğitimin hayatî önemi hakkında Sultana rehberliği vardı. Örneğin Avrupalı modernleşmenin dinamikleri hakkında ilk kez Osmanlı kamuoyunu bilgilendiren Tanzimat’ın ideologu Sadık Rifat Paşa, kamuoyunun olduğu gibi eğitimin modernleşmedeki rolünü de vurgulayan öncü isim oldu. Paşa, Avrupa’da kalkınma dinamiklerinden bahsederken “maârife önem verilir, dilini okuyamayan bir tebaanın varlığından söz etmek mümkün değildir” der (Ortaylı 1987: 76).

Aynı zamanda elit zihniyetince eğitimin dozu, amacına göre ayarlanmalıdır, Paşa’ya göre. Osmanlı Devleti’nde eskiden olduğundan çok daha geniş bir vatandaş kitlesine yönelik örgün bir eğitim sisteminin faydasına dikkat çeken Rifat Paşa, diğer taraftan bunun dozu ayarlanmadığı takdirde yol açabileceği olumsuz siyasî sonuçlara da dikkat çekmekten geri durmaz. O, “umum halka … kendilerine faydası dokunmayan, onları itaatsizlik ve serkeşliğe sevk edebilecek bazı teferruatlı bilgiler” vermeyi hedefleyen bir eğitim sistemine karşıdır (Mardin 1996: 211). Sultan Abdülhamid’in sansürcülüğünde bu tür bir mülahazanın da rol oynamış olduğu düşünülebilir.

Sultan Abdülhamid’in eğitim hamlesinin arkasında asıl bilge bir devlet adamı, Sadrazam Sait Paşa bulunuyordu. 1879’da muhafazakâr eğiliminden dolayı Sadarete getirilmişse de Paşa, 1885’e kadar görevde kaldığı altı yıl içinde Midhat Paşa’nın bazı reformist görüşlerini benimser hale gelmişti.[240]Meclis-i Mebusân’da geçen görüşmelerde imparatorluğun eğitim reformuna olan acil ihtiyacın vurgulanması, Osmanlı-Rus Harbi’nin de gösterdiği gibi bu reforma girişilmediği takdirde imparatorluğu bekleyen

kötü akıbetin teşhisi ve Berlin Kongresi'nde Osmanlı eğitim kurumlarının da tartışma gündemine gelmesi, onu, eğitim konusunu öncelikle ele almaya sevk etmişti. Sait Paşa, Sultan'a sunduğu 1878, 1879, 1881, 1886 ve 1892 tarihli beş layiha ile eğitim reformuna olan ihtiyacı ve yapılması gerekenleri anlatmıştır. 1879 tarihli, tafsilatlı ikinci layihasında imparatorluğun çöküşünü maârifin inhitatına bağlayan Paşa, her şeyden önce genel eğitime önem verilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre adalet, savunma ve maliye alanlarında başarı gösterecek nitelikli kadrolar ancak eğitimle yetiştirilebilir. Medeni bir cemiyete layık surette yaşamak, hatta Hıristiyan tebaayı idare edebilmek için eğitim şarttır. Sözün kısası, Sait Paşa'ya göre eğitim hâkimiyeti sağlar, cehalet ise mahkûmiyete sebep olur (Karal 1988:
240 Genç Türk liderlerinden Mizancı Murad, 1895'te yurt dışında çıkardığı ilk risalelerinden birinde, Genç Türklerin Sultan Abdülhamid döneminde onun inisiyatifiyle açılan kurumlardan yetişmiş olmasından dolayı Sait Paşa'nın "Genç Türklerin pîri" sayılması gerektiğini belirtir (Mardin 1983a: 69).
385).

Herhalde Sultan'a, eğitimin çağdaş dünyada kazandığı önemin bundan daha çarpıcı bir anlatımı olamazdı. Sait Paşa, bu fikirlerini geliştirmede muhtemelen devrinin önde gelen aydını Namık Kemal'den önemli ölçüde ilham almıştı. Kemal, eğitimin önemi hakkında diğer islâm âlimleriyle hemfikirdir. Batılı kaynaklar açısından Abduh, Spencer'in *Eğitimini*, Yeni Osmanlılar ise Ziya Paşa' nın tercüme ettiği Rousseau'nun .Emile'mden ilham alırlar (Mardin 1996: 381). Namık Kemal (2005: 110-113)'in atıf yaptığı Ebuzzi-ya Tevfik'e göre her çeşit felaketin kaynağı eğitimsizliktir.[3] Kemal'e göre, "Maârif-i umûmiyenin fevâidinden bahsetmek güneşin vasfında kaside söylemek gibidir (…) maârif hususu, sahîhan âlemde mevcut olan mesâil-i siyasetin cümlesinden mühimdir."

Ona göre maddî ve manevî, ferdî ve içtimaî her türlü gelişmenin temelinde yatan ana dinamik, eğitim ve çalışmadır. "Terakkî" başlıklı yazısında Londra'da tecessüm eden modern Batılı medeniyetin olumlu karakteristik yönlerini hayranlıkla tasvir eden Kemal (2005: 219, 519)'in esas amacı, Osmanlıların bundan ibret almasını sağlamaktır. Ona göre birkaç sene içinde istanbul'u Londra veya Rumeli'yi Fransa haline getirmek

mümkün değildir. Ancak Avrupa terakkî dinamiklerini keşfederek bu seviyeye toplam iki asır içinde geldiği için bizim de o yolu izleyerek kısa sürede amaca ulaşmamız mümkündür. Kalkınma, kapsamlı bir proje olarak alındığı takdirde Osmanlı'nın da hiç olmazsa iki asır içinde en medeni ülkelerin seviyesine çıkacağından şüphe yoktur. Bu amaca ulaşmak ise birçok engelin giderilmesine, birçok halin değiştirilmesine, birçok sebebin hazırlanmasına bağlı olmakla birlikte eğitim ve emekteki kusurun giderilmesine bir çare bulmak her işten önce gelir. Zira servet ve mamuriyetine gıpta ve özlemle baktığımız Avrupa'da iğneden ipliğe medeniyetin tüm ürünlerinin en büyük tezgâhı okul ve en birinci üstadı marifettir.

[3] Ebuzziya Tevfik, "Mektepsizlikten Görülen Bela ve Mekteplerin Vücub-ı Islâhı," *İbret* 15 (21 Haziran 1288).

"Sanat ve Ticaretimiz" başlıklı bir yazısında ise Kemal (2005: 280), gene medeniyet-terakkî âlemine ayak uydurma, kalkınma için gerekli tedbirler hakkında, "gerek ticaret ve gerek sanatın üstadı mektep, araçları mektep, sermayesi gene mekteptir" der. "Servet/eğitim" arasındaki nedensellik ilişkisini tersinden kuran bazıları, "eğitim dâhil her türlü gelişme, servetle sağlanır. Bizde ise o yok. Bundan dolayı arzu edilen gelişmeyi sağlayamamakta mazuruz" diyerek kendilerini avuturlar. Hâlbuki Kemal (2005: 48,520)'e göre, eğitim ve gelişmeyi doğuran servet değil, bilakis serveti doğuran sebep, eğitim ve emektir. Aynı şekilde Ebuzziya Tevfik'e göre de eğitimin ilerlemesini zenginliğin artmasından beklemek doğru olamaz, çünkü zenginliğin kaynağı da gene eğitimdir (Agm). Kemal (2005: 49, 373), bu yüzden, devletin fonksiyonunu adalete hasrederken eğitimi temelde sivil, halkın inisiyatifine ait bir alan olarak görür.

Namık Kemal (2005: 516—21)'in bu konuda diğer Müslüman düşünürlerden ayrıldığı kritik nokta, geleneksel anlayış uyarınca seçkinler yerine halkın eğitimine öncelik vermesidir. Nitekim onun "talim" veya "terbiye" yerine "maârif" kavramını kullanması bunun içindir. Onun yazılarında sıkça kullandığı *marifet*, kendisini ve Allah'ı tanımak suretiyle insanı dünya ve âhiret saadetine götüren nitel bilgi, *maârif* ise Arapça edeb, Almanca *bildung* (Prange 2004) denen ahlakî eğitime yarayan "bilgi, kültür" anlamına gelir. Kemal, bu kavramla, geleneksel, dar anlamda bir

ahlak terbiyesinin ötesinde, gerek okullar gibi formel, gerekse de vaaz ve basın gibi enfor-mel yollardan halkın bilinçlendirilmesine yönelik geniş kapsamlı bir kamusal eğitimi ifade eder.

Namık Kemal, elit zihniyetince önceden halkın eğitimsiz, bilinçsiz bırakılmasında bir beis görülmediğini, hatta bunun siyasî kontrolü kolaylaştırması açısından tercih edildiğini, ancak toplumsal kalkınma ve siyasî katılımı zorunlu kılan modern çağda böyle bir tutumun artık toptan yok olmayı göze almak anlamına geleceğine inanır. Ona göre halkın bilgilenmesini devlete zararlı görenler, yok olmaya doğru gidiyorlar. Çünkü Avrupa'da ve bütün dünyada bilgi ve kültür, artık kamunun malı ve bekâ sebebi haline geldi. Oralarda okumak-yazmak, -Almanca *bildung* kavramının da anlattığı gibi- mekanik bir eylemin ötesinde insanların yaşadıkları dünyanın bilincine varmaları anlamına gelmektedir. Batı'da aile bütçelerinde gazete, kitap, okul gibi bilgi araçlarına ayrılan para, diğer zaruri ihtiyaçlar için ayrılan miktarın denginde veya üstündedir. Hatta alfabe, yazı, imla, coğrafya, tarih, temel matematik gibi temel bilgiler, çocuklara daha ailelerinde öğretildiğinden okul müfredatlarına alınmıyor bile.

Kemal, bu bakımdan eğitimin amaçları ve reformu konusunda ülke şartlarına uygun gerçekçi bir siyasadan yanadır. Bu konuda henüz 1865 yılında Leskofçalı Gâlib'e yazdığı mektup önemlidir.[241]O bu mektubu yazmadan önce okuduğu Fransız eyalet okullarına ait yönetmeliği oldukça faydalı bulmakla birlikte pahalı olduğundan dolayı Osmanlı açısından fizibil görmemiş, bu yüzden evrensel ilkeler ile çağdaş ihtiyaçları birleştirerek somut, fizibil öneriler geliştirmiştir. Namık Kemal (2005: 113), eğitimde başarı için gerekli gerçekçi tutumun önemini başka yerlerde de belirtir. Ona göre eğitim seviyesini yükseltmek için benimsenecek yol konusunda çok farklı görüşler mevcuttur. Hâlbuki bu konuda ileri sürülecek fikirlerin parlaklığından çok tutulan herhangi bir yolun kararlılıkla uy-gulanması önemlidir. Eğitim atılımı konusundaki niyetler samimi ise, gerek devlet, gerekse de halk tarafından, büyük üniversiteler, öğretmen okulları, her köye okul açmak gibi uygulanması zor, iddialı projeleri zamana bırakarak önce yalnız istanbul'da düzenli birkaç ilk ve ortaokul açılmalıdır.

241 Namık Kemal, bu mektubunu, Tuna vilâyetinde Midhat Paşa'nın yanında ve *Tuna* gazetesinde çalışan Leskofçalı Gâlib'e istanbul'dan

göndermiştir. Leskofçalı Gâlib, Kemal’e üç mektup göndererek Tuna vilâyetinde eğitim alanında yapılan bazı reformlar hakkında bilgi vermiş ve bu konuda onun önerilerini almak istediğini bildirmiştir (Tansel 1967: I/14).

Ona göre halk için eğitimin maddî ve manevî üç amaç ve işlevi vardır: fikri gelişim, ahlakı güzelleştirme ve servet kazanımı. Diğer bir deyişle eğitimin amacı, bilinci, vicdanı ve mesleği geliştirmektir. Görüldüğü gibi Kemal (2005: 479), gene *bildung* kavramı uyarınca kişilik terbiyesini hedefleyen *eğitimi*, geçimi sağlayacak bir meslek kazandırmaya yönelik *öğretimden* ayırmaz. Eğitimde yapılacak reform, Tuna halkının Hıristiyanlar ve Müslüman unsurlarının ihtiyaçlarına göre ayrı ayrı ele alınmalıdır, ona göre. Müslümanlara gereken, kendi haklarını, siyasî sorumluluklarını ve vatandaşlık bağlarının türleri ile çağdaş gelişmelerin dinamiklerini mümkün olduğunca öğrenmektir. Bu da belirtilen faydaları elde edecek şekilde tarih ve coğrafyayı herkese okutarak ve mevcut kânunlara müracaatı öğreterek gerçekleşir. O, bir millet için istikbâli sağlayacak sivik bağların geliştirilmesi ve ideal birliğinin, yani ortak siyasî kültürün ancak eğitim sayesinde gerçekleştirilebileceği kanaatindedir.

Ulusal birliğin kurulmasında dil birliğinin öneminden dolayı Hıristiyan tebaanın çocukları için gerekli olan ise okullarında Türkçe eğitim vermek ve Rus ve Fransız papazlar yerine Polonyalı ve Macar öğretmenler atamak suretiyle fikirlerini bize uydurmaktır. Ahlakın güzelleştirilmesi ise yalnız eğitimle başarılacak bir şey olmasa da okullarda islâm inançları ve ahlakî faziletleri anlatan iyi kitaplar okutmak ve bunu pratik olarak ilişkilerde göstermek bu yolda önemli işlev görür. Bunlardan başka iki evrensel kural da eğitimin zorunlu şartlarındandır. Birincisi, kadınların da eğitim kapsamına alınmasıdır. Zira anne olan kadınlar, geleceğin büyükleri çocukların kişiliğini şekillendiren ilk öğretmenlerdir; bu yüzden çocukların ve dolayısıyla gelecek toplumun kalitesi, onların kalitesine bağlıdır. Kemal (2005: 111), başka yerlerde de Batı’da eğitimli kadınların toplumsal hayatta oynadığı rolün önemini vurgular. Kadınların eğitimi, Ebuzziya Tevfik’in de adı geçen makalesinde önemle üzerinde durduğu bir meseledir.

islâm dünyasında eğitime yüklenen yeni misyona dair en belirgin tavırlar, ingiltere ve Fransa gibi merkez ülkeleri ziyaret eden Hintli ve Mısırlı aydınlarda görülür. Sir Seyyid Ahmed Han, Batılı medeniyetin kıblesi olarak gördüğü ingiltere'deki eğitim sisteminden oldukça etkilendiği için Hindistan'daki islâmî reform hareketinde eğitimi merkeze aldı. Ona göre ne geleneksel islâmî eğitim kurumları, ne de Hindistan'daki resmî ingiliz okulları, Müslümanların ilerlemesi için yeterliydi. Amacı, islâmî bir rönesans için Batılı bilimlerin ve ingiliz dilinin Hint-Müslüman gençliğine aktarılma-sıydı ki bu eğitim atılımı 1875'te Aligarh'ta ünlü ingiliz-Doğulu Kolej'in kurulmasıyla taçlandı. Ahmed Han, bu amaç doğrultusunda eğitimde önceliği, Hint Müslüman erkek gençliğin yüksek öğrenimine ve teknik eğitimden çok beşerî bilimlere *(liberal arts)* verdi. Çünkü durumun aciliyeti karşısında öncelikli hedef, aynı zamanda kendi geleneğine de aşina, evrensel bir vizyona sahip bir aydın neslinin yetiştirilmesiydi. Bu neslin önderliğinde ancak özlenen kültürel-toplumsal değişim sağlanabilirdi (May 1970: 41, 75— 81, Siddiqi 1982: 211—7).

Sömürgeci Batı'ya muhalif bir aydın neslinin yetişmesini sağlayan bu eğitim siyasasını kendi açılarından hata olarak gören Lord Cromer, Mısır'da daha farklı bir vizyon benimsedi. Hedef, aydınların iğvalarına kapılmayacak "uslu vatandaşlar" yetiştirecek temel ve teknik eğitime ağırlık vermekti (Mitchell 1988). Dolayısıyla Mısır'da önemli olan, aydınların eğitim vizyonlarının bu sömürgeci vizyondan etkilenme, onunla örtüşme ve ondan ayrılma derecesinin tespitiydi.

Mısır gibi geri-kalmış bir toplumda aydınların eğitime hayatî bir önem atfetmesi tabiiydi. Bu konuda da önce Abduh'un mübeş-şiri Rifâ'a Tahtâvî'nin görüşlerine bakmak yerinde olacaktır. Tah-tâvî, Mısır'ın otokratik geleneği uyarınca geleneksel elit politikası telakkisini sürdürse de, Osmanlı'da olduğu gibi modernleşme sürecinin geleneksel siyasî sadakat sembollerini aşındırarak ve yönetim işini bürokratik bir mekanizmaya aktararak şeffaf hale getirdiğini, bunun da halk tarafından siyasî seferberlik ve katılımı gerektirdiğini görüyordu. Bu ise yönetim sürecinde meşrûiyetin kontrolü için kamuoyunun kendini duyurmasını ve bu da siyasî eğitim

yoluyla halkın bilinçlenmesini gerektiriyordu. Modern dünyada yönetimin hem karmaşık ve hem şeffaf hale gelmesi, siyasî eğitimin önemini arttırmıştır. Bu sebeple Tahtâvî'ye göre öncelikle yönetim katında memurlar hakkıyla eğitilmelidir, zira bir köy muhtarı olmak için bile eğitim gerekmektedir. Diğer taraftan doğrudan hükümet görevlisi olmayan halk da, hak ve sorumluluklar dengesine dayalı vatandaşlık bilincini kazanmak için gerekli siyasî eğitimi almalıdır
(Hourani 1993: 76).

Tahtâvî'nin bu görüşlerinin, Namık Kemal (2005: 199—205)'in örneğin "Efkâr-ı umûmiye" başlıklı yazısında savunduğu görüşlerden pek farklı olmadığı görülür. Ancak onun ayrı medeniyet-mo-dernlik kavramlaştırması uyarınca ulemâya yüklediği yeni rol, farklı bir eğitim zihniyetini haber verir. Osmanlı'da olduğu gibi Mısır'da da cemaatin moral önderliği yanında ulemânın temel siyasî işlevi, halk ile hükümet arasında aracılık yaparak islâmî meşrûiyetin sürdürülmesini denetlemekti. Ancak "devlet"le mütemayiz modern siyasetin ihtiyaç duyduğu yeni meşrûiyet, daha doğrusu "yasallık" ve modern eğitimle yetişen rakip aydın sınıfının zuhuru, ulemânın geleneksel konum ve işlevini de etkilemişti, Tahtâvî'ye göre. Modern toplum ve siyasette islâmî meşrûiyetin ve dolayısıyla kendi geleneksel statüsünün tamamen kaybını önlemek için ulemâ, aydın sınıfıyla işbirliği yapabilir hale gelmek için formasyonunu geliştirmelidir.

Ona göre islâm hukuk hükümleriyle modern Avrupa anayasalarının dayandığı "tabiî hukuk" hükümleri arasında pek fark yoktu. Bu yüzden modern çağın şartlarına uyumunu göstermek için islâm hukukunun yeniden yorumlanması gerekiyordu. Bunu yapabilmek içinse ulemâ, modern bilimleri kazanmak zorundaydı (Tafsilat, Livingston 1996). Ulemâ bu yeni formasyona ulaştıktan sonra, doktor, mühendis gibi aydın teknokratlarla işbirliği yaparak devlete hizmet edebilecekti. Burada Hourani (1993: 76)'nin vurguladığı gibi Tahtâvî, Saint-Simoncu bir vizyonu yansıtır. Teoloji veya sosyoloji, her bilgi türü, kendine özgü bir taşıyıcı aydın sınıfı üretecekti. XIX. yüzyıl sosyalizm ve pozitivizminin öncüsü Comte de Saint-Simon (1760—1825), sefaletin yok edildiği ve rasyonalizmin dinin yerini aldığı teknokratik bir toplum tasarlamıştı. işte Tahtâvî' nin gözünde ulemâ, bir tür rasyonel-teknokratik toplumda meşrûi-yeti sağlayacak Saint-Simoncu "bilimlerin papazları" işlevini görecekti.

O, Batı medeniyetinin karakteristiği olarak gördüğü terakkî veya kalkınmanın temelde eğitim sayesinde gerçekleştirileceğine inanır. Ona göre milli servet, faziletin, fazilet de eğitimin ürünüdür (Wendell 1972: 128). Bu şekilde Tahtâvî, kalkınmanın eğitimden kaynaklandığı görüşünde Kemal ile uyuşur. Bu yüzden onun hayatının çoğu öğretmenlik veya eğitim kurumlarının tesisiyle geçti. Eğitim hakkında müstakil bir eser de veren Tahtâvî'ye göre eği-tim-öğretim, modern çağın ihtiyaçlarını dikkate almalıdır. ismail' in modernleşme projesi uyarınca kız ve erkekleri kapsayan bütün vatandaşların eğitimini savunan düşünüre göre eğitimin amacı, bir şahsiyet inşası olmalıdır (Mitchell 1988: 88—90, 103, 108, 119).

Bu ise kuru bir bilgi manzumesinin aktarılmasından çok beden sağlığı, aile ve görevlerinin, arkadaşlığın ve hepsinden önemlisi vatanperverliğin öneminin aşılanmasını gerektirir. Tahtâvî, vatandaşların ülkesine karşı birlik, itaat, fedakârlık gibi ödevlerinden sonra hak ve özgürlüklerini sayarak siyasî ahlak eğitimi için bir çerçeve oluşturmaya çalışır. Namık Kemal gibi, "vatan sevgisi imandandır"
mealindeki ünlü hadis-i şerife[242] dayanan "hubbü'l-vatan" kavramını vurgulayarak ulusal bütünleşme için yeni, kapsayıcı bir siyasî bağ, Halduncu terimle *asabiye* geliştirmeyi amaçlar.

242 'Aclûnî (2006: I/398), bu sözün hadis olmadığını belirtir.

Muhammed Abduh da Tahtâvî gibi eğitim konusunda poziti-vistik bir anlayış benimser. Okuduğu kitapları gösteren şahsî kütüphanesi, Rousseau'nun *Emilei* yanında, Herbert Spencer'in *Edu-cation* adlı eserini kapsıyordu (Hourani 1993: 135). Abduh, Mısır okullarının reformu planlarında şahsen yararlanmak üzere "sosyal filozofların başı" saydığı Spencer'in *Eğitim* kitabını, iyi bildiği Fransızca bir versiyonundan Arapçaya tercüme etmiş ve muhtemelen bu yüzden yayınlamamıştı (Adams 1968: 95, 167). Somut, pratik eğitim reformları peşindeki Abduh, muhtemelen pozitivistik anlayışı Anglo-Sakson pragmatizmiyle birleştiren Spencer'ı amacına daha uygun olduğu için benimsemişti.

Comte, Fransız Devrimi'nden sonra eski düzene dönme yanlısı muhafazakâr ile bireysel beşerî yargılardan başka otorite kabul etmeyen devrimci kanat arasında ortaya çıkan kutuplaşma ve anarşi riskine karşı bir denge ve uzlaşma bulmaya çalışıyordu. Bunun için o, Saint-Simon gibi

aradığı rasyonel, sosyolojik dinin uygulanmasına nezaret edecek bir aydın zümresini bu iki uç kanat arasında bir orta grup olarak düşünmüştü. Muhafazakâr Müslümanlarla çağdaş dünyada islâm'ın yeterliğinden kuşku duyan aydın grubun arasını bulmaya çalışan Abduh da, Tahtâvî gibi orta grubu oluşturacak yeni bir ulemâ tipinin yetiştirilmesinden yanaydı. Onun eğitime büyüsel bir önem atfetmesi, bu yüzdendi (Hourani 1993: 140, Saf-ran 1981: 70).

Afgânî ve Abduh (1980: I/37)'un toplu eserlerini yayına hazırlayan Muhammed 'Ammara, toplumsal dönüşüm için benimsedikleri yol açısından iki ismi karşılaştırırken, birincisini "devrimci", ikincisini ise "evrimci" olarak kategorize eder ki bu tespit genel olarak doğrudur. Afgânî, devrim ve şiddet yoluyla radikal bir sosyal dönüşümü hedeflerken Abduh, eğitim ve bilinçlenme yoluyla uzun vadeli, tedricî bir sosyal dönüşüm anlayışını benimser. Belki de Af-gânî ile kısa süreli, başarısız siyasî faaliyetlerinin doğurduğu hayal kırıklığı, Abduh (1980: I/155)'un giderek eğitime idealistik bir rol atfetmesine yol açmıştı.

O, bir yazısında Müslüman aydın ve gazetelerin bütün ilgilerini siyasete yönelterek her işin temeli olan eğitimi ihmal etmelerinden duyduğu hayreti dile getirir. Ona göre islâm dünyasında büyük bir nüfuz sahibi olan Cemâleddîn Afgânî, eğer bu potansiyelini eğitim yolunda harcasaydı islâm'a en büyük hizmeti yapardı. Abduh (1980: III/7—198) siyasetten çok pozitivistik bir eğitim yoluyla toplumun dönüştürülebileceğini öngördüğü için eğitim alanında reform projeleri üzerinde yoğunlaşmıştı (Tafsilat, Shafie 2005, Kalo-ti 1974). Onun toplu eserlerinin neredeyse iki yüz sayfalık bölümünün doğrudan eğitimle ilgili fikir ve projeleri kapsaması, bu konuya verdiği önemi göstermektedir. Doğal olarak burada amacımız, onun eğitim konusundaki fikirlerini tafsil etmekten çok eğitim mefhumunu kavramaktır. Bu konudaki kritik soru, modern dünyada eğitimin ne tür bir işlev göreceğiydi.

O, yalnız teorik değil, eğitimle ilgili fikirlerini hayata geçirmek için pratik alanda da elinden geleni yaptı. 1879'da Ezher'e alternatif olarak açılan modern üniversitenin nüvesi Dâru'l-'Ulûm'a hoca olarak atanan Abduh, diğer taraftan Ezher, vakıflar ve şer'î mahkemeler gibi geleneksel kurumların reformu için de ciddî çaba harcadı. Hatta onun bu konudaki

çabaları Mısır’la da sınırlı kalmadı. Beyrut’ta sürgünde bulunduğu sırada Sultan Abdülhamid’in 1887’ de medreselerin ıslâhı için çalışmalar yapacak ilmî bir komisyonun kurulmasını emrettiği haberini alan Muhammed Abduh (1980: III/71—101) hemen hazırladığı bir “Osmanlı Eğitim Reformu Ta-sarısı”nı payitahta gönderdi.

Abduh’un eğitim görüşü, pozitivistik bir toplum ve ahlak görüşüne dayanıyordu. Comte’a göre davranış tarzı, inanç tarzına, iyi kurumlar da iyi insanlara dayanıyordu. Ahlakî bağ, toplumun temeliydi; bu yüzden toplumsal reform, insanlara yön verecek yeni bir amentüye dayanacaktı. ilk bakışta geleneksel dünyagörüşünü yansıtan bu düstur, pozitivistlerin “deneysel bilimin hakikate giden yegâne yol” olduğu şeklindeki sloganıyla çelişir görünüyordu. Ancak yakından bakıldığında pozitivistlerin din ve felsefeden bağımsız olarak herkes için bağlayıcı bir pozitif ahlak arayışı içinde oldukları görülecekti. Bu ahlak, deneysel bilim yerine pozitif sosyal bilim sayesinde keşfedilecekti. Açarsak, pozitif, sistematik ahlak iki yolla keşfedilecekti; tarihî gözlem ve sağduyu. Tarihî gözlem yoluyla insanlığın ahlakî terakkîsini sağlayan ilkelerin keşfi mümkün olacaktı (Chadwick 2000: 229—37).

Eğitim konusunda da Muhammed Abduh ile Namık Kemal’in fikirleri arasında kısmen benzerlik görülür. Kemal (2005: 48)’e göre eğitim ve gelişmeyi doğuran servet değil, serveti doğuran, eğitim ve eylemdi. Abduh (1980: III/20) da aynı şekilde devletin ticaret ve zanaatı olmadığı, servetinin ancak halkının serveti olduğunu, halkın ise aralarında kazanç yollarını öğretecek ilimlerin yayılmasıyla ancak gerekli servete ulaşabileceğini savunur. Bu sivil anlayışla o da tıpkı Namık Kemal gibi, eğitim hamlesinin hükümetten çok gönüllü zengin Müslümanların uhdesine düştüğüne inanır. Böylece eğitimi sosyal gelişim sürecinde “ilk sebep” olarak almada Ab-duh’un Kemal ile zahiren uyuştuğu söylenebilir, ancak yakından bakıldığında farklı paradigmaları uyarınca aralarında kritik bir fark görülür. Abduh, Kemal gibi eğitimi geleneksel anlayışla bir “karakter terbiyesi”nden çok “yeni bir zihniyet” yaratma aracı olarak görür.

Bu fark, Osmanlı pozitivisti Ahmed Rıza’nın Abduh’unkiyle örtüşen eğitim görüşüyle daha iyi anlaşılır. Eğitim, Rıza için hü-manistik anlamda insanın kendi kendisini bulmasına yarayacak bir araçtan çok “bireye toplum içindeki görevlerinin nelerden ibaret olduğunu” gösterecek bir araçtı. Ayrıca

o, özellikle Tahtâvî'ye uyan Saint-Simon-Comte çizgisinde "bir uzmanlar zümresi var olmaksızın hükümet etme ilminin gereklerinin yerine getirilemeyeceği"ni savunur (Mardin 1983a: 134—5, 141, 155). Abduh'un eğitimden beklediği de temelde modernleşme lehinde köklü bir zihniyet reformu idi. Hedef, medeniyet adı verilen modern hayat tarzına ulaşmaktı. Politik değişim yoluyla ulaşılacak "iyi yönetim" bu hayat tarzının karakteristiğiydi. Ancak bu değişim, radikal, tepeden-inme yöntemlerle gerçekleştirilebilir değildi. Basitleştirecek olursak ona göre politik değişimin arkasında sosyal, bunun da arkasında kültürel ve bunun da temelinde eğitimsel bir değişim yatıyordu.

Abduh (1980: III/18), Avrupalıların ulaştığı servet ve kuvvetin yegâne dinamiği olarak aralarında eğitim ve bilimlerin gelişmesini görür. Bu yüzden ona göre ilk iş, tüm güçle bu bilimleri ülkede yaymaya çalışmaktır (Adams 1968: 135). Guizot gibi Comte'un gözünde de entelektüel ve ahlakî terakkî birbirine bağlıdır. Biz daha çok bildikçe şeyler arasındaki ilişkiyi daha iyi görürüz; daha bilgili oldukça daha ahlakî oluruz (Chadwick 2000: 229—37). Ab-duh (1980: I/648—51, III/331), örtük ve dinî bir söylemle de olsa çeşitli yerlerde çağdaş medeniyetin bilimsel bir zihniyete dayandığını ve Müslümanların yeni bir eğitim yoluyla bu zihniyete götürecek ahlakı benimsemek zorunda olduğunu vurgular. Gene Comte' un öngördüğü gibi, Avrupa medeniyetinin dayandığı ve islâm dünyasının edinmek zorunda olduğu bu bilim, teknik veya deneysel bilimden çok pozitif ahlakî ilkelerin keşfine yardım edecek sosyal-beşeri bilimdir *('ılmul-hayâtîl-beşeriyye).*

Ona göre tüm ulusu daha yüksek bir kültür ve eğitim seviyesine çıkarmak, kendilerini eğitimli sayan insanların zannettiği kadar basit bir mesele değildir. O, modern bilimlerin yüzeysel bir kesbi veya Avrupalı hayat tarzını taklidin ötesine geçen, derin tazam-munları olan bir hedeftir. Eğitim hakkında bu tür yüzeysel görüşlerin beslendiği çoğu durumda sonuç, Avrupalıları adetlerinde, binalarında, elbise, mobilya ve lüks eşyalarında taklit olmuştur; bu taklitçilik ise gerçek görkem ve zati haysiyete giden ana yolu göz ardı eden bir ruhun yaratılmasına yol açmıştır. Hâlbuki ulusun yükseltilmesi, ancak bireylerin yükseltilmesine giden yolun izlenmesiyle başarılabilir. En basit değişikliklerle başlayarak adetler tedricen değiştirilmelidir. Halkın karakter, fikirler ve eylemlerinin ıslâhı, en önemli

ulusal iştir. Bu olmaksızın reform mümkün değildir. Uzun bir zaman gerektiren bu süreç, eğitimin ıslâhıyla başlar
(Adams 1968: 49).

Böylece Abduh'un zincirleme siyasal, sosyal ve kültürel değişimin temelinde eğitimi görmesi, çağdaşı entelektüellere göre belki ileri bir vizyonu simgeliyordu. Ancak onun yaptığı gibi bütün sos-yo-kültürel değişim sürecini eğitime bağlamak, bir idealistik indir-gemecilik anlamına geliyordu. Zira onun eğitimle başarmayı hedeflediği zihniyet değişikliği, Avrupa'da birbirlerine paralel seyreden uzun bir sosyo-ekonomik ve zihnî dönüşüm sürecinden, hayat ve inanç tarzının etkileşim halinde kökten değişmesinden kaynaklanmıştı. Örneğin Marx'ın terimleriyle "sınıf konumu" ile "sınıf bilinci" arasındaki etkileşimin yönü, çoğu kez "yumurta/tavuk" ilişkisine benzetilerek tartışılmıştır.

Bu bakımdan Comte'un hedefi, muallâk sosyal değişimin bir denge durumuna erişmesini sağlayacak modernliğe özgü bir pozitif ahlakın keşfi ve bunun eğitimle bireylere kazandırılmasıydı. Pozitif ahlakı keşfedecek pozitif sosyal bilim de Batılı sosyal şartlardan doğmuştu. Şu halde Abduh'un zannettiği gibi pozitivistik eğitim, modernleşme sürecinde birincil sebep olmaktan çok aslında ikincil sebepti. Buna karşılık Namık Kemal'in birincil sebep olarak gördüğü eğitim, modern bir toplum yaratacak pozitivistik değil, esasında toplumun modern dünyaya uyumunu ve bekasını sağlayacak geleneksel, ahlakî bir eğitimdi. Abduh'un kullandığı *'ulûm* (bilimler) kavramıyla Kemal'in kullandığı *maârif* kavramları, öngördükleri eğitim arasındaki kritik farkı göstermeye yeterdi.

Kader Konusuna Dönüş

Buraya kadar XIX. asır Osmanlı ve Mısırlı Müslüman aydınların benimsedikleri farklı paradigmalar uyarınca siyaset, iktisat ve eğitim alanlarında nasıl bir insan ve toplum tasarladıklarını gördük. Müslüman

aydınlar bir şekilde siyaset gerçeğinin altında iktisat ve onun da altında eğitim gerçeğinin yattığını görmüşler ve bu yüzden eğitime olağanüstü bir önem atfetmişlerdi. Eğitimin nihaî hedefi ise “kişiliği işlemek”ti. Özellikle XIX. asır Osmanlı aydınlarının gözünde taşıdığı anlamda eğitimin nihaî amacı, “modern dünyayla başa çıkabilecek, isteyen ve yapan” bir birey yetiştirmekti. Buraya kadar yeri geldikçe değinsek de öneminden dolayı bu amacı ayrıca ele almak yerinde olacaktır.

XIX. asır Müslüman aydınlarının önemini anlatmak için çırpındığı, siyasî veya iktisadî katılım fikrinin arkasında derin bir felsefî gerçek yatıyordu. Modern dünyada siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmanın ötesinde, sonu belirsiz ve tehlikeli bir değişim sürecinde bekâ yönünde tercih yapmak anlamına geliyordu. insanları birbirine bağlayan ilişki tarzlarının kökten değiştiği modern dünya, herkesi kaderine ve kimliğine sahip çıkmaya zorluyordu. Yeni Osmanlılar, âdil bir siyasî düzenin kurulması ve siyasî katılımın formel yollarının geliştirilmesi için ellerinden gelen çabayı harcarken son tahlilde bireyleri, kendi mukadderatına sahip çıkmak üzere iradelerini kullanmaya çağırmaktadırlar.

Bu arada “kaderine sahip ç ı kma” tabirinin anlam ı , Batı l ı ve Müslüman dünyaya göre değişecektir. Kader, dinlerin ezelî, kilit konularından biridir. Dipsiz bir kuyuyu andıran bu konuda gene de “irade-i külliye ve irade-i cüz’îye” kavramları etrafında bir fikir verilebilir. Bilindiği gibi birincisi, Tanrı’nın her şeyi belirleyen mutlak iradesine, ikincisi ise insanları yaptıklarından sorumlu kılan sınırlı, beşerî iradeye atıf yapar. Özellikle üç ibrahimi dinin öngördüğü Tanrı/insan uyumuna bağlı olarak özünde bunlar da uyum içinde kabul edildiği için Tanrı/insan uyumunun bozulması, küllî ve cüz’î iradelerin uyumunun da bozulmasına yol açacaktır doğal olarak. Zamanla bunlardan birine vurguyla küllî ile cüz’î iradeler arasındaki uyumun bozulmasıyla Batılı ve Doğulu dünyalar uçlara düşecekti.

Bütün dinlerde olduğu gibi islâm’da da *teodise* problemine bağlı olarak doğan kader, kelam ilminin en zorlu meselelerinden biri olarak klasik islâm âlimlerini de hayli meşgul ettikten sonra bir çözüme bağlanmıştı. Ehl-i sünnet kelamının kurucusu Ebu’l-Hasen Eş’arî, son derece ince *kesb* kavramıyla, kader konusunda uçları temsil eden Cebriye ile Mu’tezile arasındaki gerilimi çözmüştü. Bundan sonra yapılacak, meseleyi çağın üslubuna göre yeniden ifade etmekti. Belki de bu konuda *Şifâul-’Alîl* adlı

son büyük eseri veren ibni Kayyım Cevziyye'den sonra kader konusu islâm dünyasında pek gündeme gelmemişti. Ancak bu hassas konu, Bat mede-niyetinin meydan okuduğu modern islâm dünyasında kaçınılmaz olarak tekrar gündeme gelmiştir. Müslümanların Batı karşısında geri kalmasına yol açan zihniyetin sorgulanması, ister istemez bu zihniyetin arkasında yattığı varsayılan kader inancının da kültürel ve ilmî olarak sorgulanmasına yol açtı. Kültürel olarak Namık Kemal ve diğer islâm aydınları, yanlış anlaşılan kader ve tevekkül inancının aslî, dinamik anlamını hatırlatarak Müslümanlara tekrar aktivizm ruhunu kazandırmaya çalışmışlardır. ilmî olarak ise Afgâ-nî ve Abduh'dan sonra Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2008) bu konuyu ele alarak kökten gözden geçirmiştir.

Ahmed Cevdet ve Mustafa Sabri gibi büyük âlimlerin eserlerinde övgüyle andıkları ismaîl Gelenbevî (1730—1790)'ye "Muhakkık ı Rûm" lakabı verilmiştir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri ise kanaatimizce islâm dünyasında "muhakkiklerin sonuncusu" lakabını almaya layıktır. Çünkü ancak o, çağımızda kelam ilminde içtihat düzeyine çıkarak kader konusunu tekrar çözebilmiştir. O, girişinde kendini kitabı yazmaya iten sebepleri açıklar. Kaza ve kader meselesinde mezheplerin en doğrusu, Ehl-i Sünnet imamı Ebu'l-Hasen Eş'arî'ninkidir. Görüşü, kadere iman inancına son derece uygun olduğundan dolayı kelamcıların çoğu bu konuda ona uymuştur. Hatta "Hâzâ edakk min kesbi'l-Eş'arî"[243] sözü onlar arasında darbımesel olmuştur. Bu durum, Batılı ulusların bilim ve teknoloji alanındaki atılımı karşısında Müslümanların inançlarının kökten sarsıldığı modern zamanlara kadar devam etti. Bu uğursuz günlerden beri kadere iman akidesi, Müslümanları pasifizme sevk ederek medeniyette gerilemesine sebep olduğu ithamına uğramaya başlamıştır; Mustafa Sabri (2008: 10)'ye göre. Örneğin Abduh'un polemiğe giriştiği M. Gabriel Hanotaux (1853—1944), geri kalmalarının ana sebebi olarak Müslümanları kader inancıyla itham etmişti.

243 Kadere bağlı kulların fiilleri hakkında kilit kavram olan "kesbi" (kazanmak) Eş'arî o kadar sofistike bir şekilde açıklamıştır ki bu "Hâzâ edakk min kes-bi'l-Eş'arî" (Bu, Eş'arî'nin kesbinden daha ince) şeklinde bir deyime dönüşmüştür.

Mustafa Sabri (2008: 10, 21, 26)'ye göre günümüzde kadere iman konusunu ağzında sakız yapan bazı cahil Müslümanlar da artniyetli

Batılıların tuzağına düşerek bu ithamı birbirlerine yöneltiyorlar. Bu gaflet, Frengiden bile daha tehlikeli olan Batı taklitçiliği hastalığının sonucudur. Bu itham karşısında öz güvenlerini kaybederek savunmaya geçen Müslümanlar ise sözde islâm'ı bu töhmetten kurtararak mensuplarını aktivizme sevk etmek için ya Mu'tezilî, ya da Mâtürîdî pozisyona kaymış, kader inancını teville aslında fiilen inkâr yoluna gitmişlerdir. Örneğin Mısır'da *'Umul-Kaza ve'l-Kader ev Sırru Teahhurîl-Müslimîn* (Kaza ve Kader ilmi veya Müslümanlar Gerilemesinin Sırrı) adlı bir kitabın yazarı, bu konuda geçmiş bütün büyük islâm âlimlerini karalayarak hayranı olduğu Batılıların söylemiyle "islâm'da kader, ters anlaşılmış bir akidedir; doğrusu kaderin insana değil, insanın kadere hâkim olması gerekir" şeklinde batıl bir hüküm vermiştir. Hâlbuki Müslümanların gerilemesine yol açan, kadere inanç değil, tam aksine cehaletin gittikçe artması sonucu kadere gerçek inancın zayıflaması ve ahlakî yozlaşmadır, Sabri (2008: 10, 21, 26)'ye göre.

Ona göre kader konusunda islâm'ı sözde Batılı ithamlardan aklamaya yönelik bu tür apolojetik tavırlar, asla çözüm değildir. Zira Mu'tezile mezhebine kayarak kader inancı tevil edilse ve bu suretle güya islâm aklansa bile Batılılar bunun kendi eleştirileri sonucu yapıldığını iddia edecekler ve böylece Müslümanların kendileri kurtulsa bile islâm bu ithamdan kurtulamayacaktır. Dolayısıyla Müslüman âlimler, bu tür apolojetik tutumlarla işin kolayına, tevil yoluna sapmaksızın bu çetin meseleyi ilmi olarak göğüslemek zorundadırlar.

Kader inancı, modern çağda kadın meselesinden sonra islâm ve Müslümanlar hakkında en çok eleştiriye yol açan ve haddizatında araştırmacıyı en zorlayan bir meseledir. Meselenin ilmi zorluğu, manevî vebaliyle katlanmaktadır. Zira bir hadisinde Peygamber-i Zîşan 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm "Ahir zamanda kader hakkında konuşmak, ümmetimin kötülerine bırakıldı" (Müttakî 2004: I/74) buyurur. Ancak Mustafa Sabri (2008: 28—29), kadere iman hakkında şüphe gibi problemlerin Batı'dan tercüme edilen kitaplarla geldiğini gören ve bunlarla mücadeleye etmeye karar veren peygamber varisi bir âlim olarak kadere imanı teyit etmeyi ve onu dinin gereklerinden biri olarak yenilemeyi kendi hakkı olarak görmektedir.

Sabri'nin belirttiği gibi, Batılıların ithamlarının Müslümanların kadere inançlarını sarstığının örneği, Abduh'un Hanotaux ile giriştiği polemikte

görülebilir. Tarihte kader konusunda iki zıt yaklaşımın varlığından bahseden Hanotaux, insanın tamamıyla ilâhî takdirin esiri sayıldığı *cebir* anlayışı sahiplerine örnek olarak Hintli Budistleri, insanın, Tanrının verdiği hür iradeyle eylemlerinin sahibi olarak görüldüğü aktif *kader* anlayışını benimseyenlere örnek olarak da kadim Yunanlıları verir. islâm ve Hıristiyanlık, ona göre bu iki zıt inancı temsil eder. islâm, insanları mutlak ilâhî irade karşısında acze ve atalete, dolayısıyla kolektif, ulusal olarak geri kalmaya sevk eden birinci *cebir* inancını, Hıristiyanlık ise, insanları hür iradeyle aktivizm ve ilerlemeye sevk eden ikinci, *hürriyetçi* anlayışı temsil ediyordu.

Abduh ise ırklar hakkında olduğunda gibi Hıristiyanlık konusunda da bu tür bir genellemeye itiraz eder. Ona göre kader ve irade hürriyeti konusunda Hıristiyanlık da kendi içinde bölünmüş durumdadır. Örneğin Hıristiyanlar içinde cebri savunan Aquinas ile hürriyet taraftarı olan Dominiken mezheplerinin her ikisine de bağlananlar mevcuttur. Bu bakımdan ona göre Cebriye, Sâmî değil, Ârî kökenlidir. Kur’ân’ın, kulların fiillerindeki kesb ve ihtiyarını beyan ettiğini vurgulayan Abduh (1980: III/206—11, Adams 1968: 87), Müslümanları pasifizme sevk eden kaderciliği, Ârî, Hint ve iran kaynaklı mistik zihniyete bağlar.

Mustafa Sabri (2008: 36) çalışmasında eski ve çağdaş birçok âlimin olduğu gibi Muhammed Abduh’un görüşlerini de tartışarak adamakıllı eleştirir. Ona göre Abduh (1980: III/382—9)’un başlıca *Risâletüt-Tevhid* adlı eserinde dile getirdiği kader konusundaki görüşleri, hiçbir mezhebe uymayan, eklektik ve çelişkilerle dolu görüşlerdir. Örneğin onun, Allah’ın iradesinin kulların ihtiyarî fiillerini ve bu fiillere takaddüm eden iradelerini ihata ettiğini kabul etmesi, Mu’tezile mezhebine uymaz. Diğer taraftan Abduh, cüz’î iradeye dayalı insan hürriyetini yok saydıkları gerekçesiyle Cebriye’ den çok Eş’arî mezhebini itham eder. Çünkü Sabri (2008: 42)’nin de dikkat çektiği gibi Cebriye mezhebinin artık taraftarı kalmadığı halde Eş’ariye, resmi bir mezhebin ötesinde Gazâlî sayesinde islâm dünyasında anadamar inanç tarzı ve zihniyet haline gelmiştir.

Doğal olarak buradan onun orta yol olarak bilinen Mâtürîdiye mezhebini benimsediği sonucu çıkar. Ancak onun tavrı, bu mezhebe de isnat edilemez. Zira Abduh (1980: III/388)’a göre kul, saadetine vesile olan şeyi kudret ve iradesiyle kazanır. Bu görüşten onun, kulların cüz’î iradelerine bağlı fiillerin

kesbinde mutlak özerk olduklarını kabul ettiği sonucu çıkar. Böylece Mustafa Sabri'nin de dikkat çektiği gibi, kulların fiilleri meselesinde gizli bir Mu'tezilî olarak davranan Abduh, *kesb* ile aslında Mu'tezile'nin *halk* ve *icad* dediği şeyi kasd eder ve sonuçta bu mezhebin *tefviz* (kulların fiillerini kendilerine havale etmek) inancına varır (Kerr 1966: 111).

Ancak daha da yakından bakıldığında görülür ki Abduh'un beşeri hürriyet konusundaki tavrı, aslında Mu'tezile'yi de aşar. Zira insanı fiillerinin ve iradesinin mucidi olarak gördüğü halde fiilleri iradesine, iradesini de Allah tarafından yaratılan bir *dâ'iyeye* tâbi'kabul ettiğinden dolayı bu mezhep bile Mâtürîdiye'den daha çok *cebre* (determinizm) yakın düşer. Nitekim M. Watt (1998: 209) gibi oryantalistlerin, zamanla daha yakından incelendiğinde Mu'te-zile'nin başta sanılandan daha dogmatik olduğunun anlaşıldığını söylemesi de bu tespiti destekler. Mustafa Sabri (2008: 152—53)'ye göre kader meselesinde mutlak anlamda bir orta yol bulmak müm-kün değildir; ya *cebir*, ya da *tefviz* tarafına kaymak kaçınılmazdır. Buna göre yaygın kanaatin aksine Mu'tezile *cebre*, Mâtürîdiye ise *tefviz'e* yakın düşer. Eş'ariye ve belki bazı terminolojik farklara rağmen Mu'tezile'nin benimsediği anlayış, bu bakımdan cebre daha yakın düşen, "insan fiillerinde muhtar, ihtiyarında mecbur" olarak ifade edilen "orta cebir" olarak adlandırılır. Taftazânî gibi muhak-kıklar ise bunu "insan muhtar suretinde mecburdur" diye ifade etmişlerdir.

Bu bakımdan görüşleri hiçbir klasik islâmî mezhebe uymayan Abduh, bu arada ibni Rüşd'den esinlenerek kader konusunun kela-mî ve felsefî boyutlarını birbirine karıştırır. ibni Rüşd, Gazâlî'ye karşı *Tehâfut* reddiyesinde felsefî olarak savunduğu *nedensellik* kavramını, inanç alanındaki bid'atleri düzeltme amacıyla kaleme aldığı *el-Keşf 'an Menâhicii-Edille fî 'Akâidi'l-Mille* adlı eserinde kader konusuna uyguladı. Ona göre kader, gerek tabiî, gerekse de insanın ihtiyarî eylemlerinin gerçekleştiği beşerî dünyada şaşmaz bir nedenselliğin geçerliği anlamına gelir. Bu bakımdan Allah'ın takdiri veya kader denen şey, aslında gerek dış, gerekse de iç dünyasındaki sabit sebeplerin insanın irade ve fiilleriyle uyuşmasından ibarettir
(Sharif 1983: 550).

Görüldüğü gibi ibni Rüşd, bu tür monistik bir nedenselliği, evren ve insanı kapsayan ortak bir *tabiat* kavramına dayandırır. Geleneksel Eş'arî anlayışa kısmen uygun bir şekilde sonuçta cebre çıksa da bu nedensellik, *ilâhî*den çok *tabiî* bir determinizmi belirtir. Ga-zâlî'nin ibni Sînâ'ya ilişkin eleştirdiği gibi, son tahlilde mutlak ilâhî iradeyi, rububiyeti gölgelediğinden dolayı ibni Rüşd'ün bu tezi, kelamcılar arasında itibar bulmamıştır. Diğer taraftan benzer formülün Avrupa'da Thomas Hobbes ve David Hume tarafından da savunulduğunu görmek ilginçtir (Zarka 2001, Harris 2003).

Abduh, muhtemelen ibni Rüşd'den ilham alarak, ancak ondan bir noktada ayrılarak kader sırrını açıklamaya çalışır; böylece bu konuda, yukarıda geçen kelam mezhepleriyle ilgili *uç çelişkisine* ilaveten başlıca *uç çelişkisi* daha ortaya çıkar. Küllî ilâhî ile cüz'î beşerî iradeyi uzlaştırmak için ibni Rüşd'ün benimsediği monistik nedensellik kavramına karşılık Abduh, Batı'da olduğu gibi düalistik bir yaklaşımla bunların geçerlik alanlarını ayırır. O, bu görüşünü, önce 1884'te (Afgânî 1980: 89—98) *el-'Urvetul-Vüskâ'da* yayınlanan "el-Kazâ ve'l-Kader" başlıklı makalesinde, daha sonra *Risâletu't-Tev-hid* adlı eserinde, daha sonra da 1900'da Hanotaux ile giriştiği polemikte ifade eder.

Kısaca Abduh[244] *cebriye,* yani ilâhî determinizmi *makro* diyebileceğimiz, tabiî-sosyal dünyaya *(el-ekvân),* beşerî hür iradenin geçerliğini ise *mikro,* beşerî-ahlakî eylemler *(el-ef'âl)* dünyasına hasreder, böylece tabiri caizse ilâhî ve beşerî iradenin geçerlik alanlarını ayırmak suretiyle uzlaştırmayı hedefler: "Her akıl sahibi, kulun eylem-lerindeki ihtiyarı meselesiyle mutlak ilâhî kudretin toplumların ahlak ve mizaçları üzerindeki etkisi arasındaki apaçık farkı görür. Zira kulun eylemlerinde geçerli iradesi sağduyunun kabul ettiği bir şeydir ki bunu ancak kendini bilmeyen biri inkâr eder. Ancak toplumların tabiat, karakter ve mizaç itibariyle arz ettikleri farklılıkta Allah'ın yarattıklarının hiçbirinin ihtiyarı yoktur. Bunu da yerler ve gökler ile aralarındaki varlıkları yarattığı gibi yaratmıştır."

244 Abduh 1980: III/209, 386—9, Kerr 1966: 111—13, Sharif 1983: II/1498.

Görüldüğü gibi Abduh, nedenselliği makro dünyaya hasrederek ve mikro dünyada beşerî iradeye yer açarak ibni Rüşd'den ayrılır. Böylece ibni Rüşd'ün benimsediği monistik nedenselliğin kendi içindeki tutarlılığına

karşılık Abduh kaçınılmaz bir çelişkiye düşer. Maniheik vizyonun izdüşümü bu tür düalizm, daha doğrusu diko-tomileri Batı tarihinde Paul'dan Augustine'e, Descartes'ten He-gel'e birçok isimde görmek mümkündü. Abduh da "iman ile akıl, irade ve bilim" ilişkileri gibi birçok konuda bu tür dikotomileri islâm dünyasına taşımıştı. Bu, Şeyhülislâm Mustafa Sabri (2008: 36)'nin de dikkat çektiği gibi, Batı'daki emsallerine göre eleştiriye bile değmeyecek kadar zayıf bir tevildir. Zira Nasîreddîn Tûsî'nin benzer tezine yapılan itirazda olduğu gibi (Ceylan 1996: 159), ke-lamın konu aldığı kader meselesi, kesbî veya iradî eylemler *(volun-tary actions)* alanına ilişkindir; dolayısıyla insan iradesinin ötesinde
kalan tabiat ve tarihin akışını belirleme veya müdahalenin bu meseleyle ilgisi yoktur. Şu halde Abduh, bu iradeleri karıştırarak meseleyi saptırmaktadır.

Abduh'un bu konudaki *ikinci* çelişkisi, buna bağlı *husn u kubh* konusuyla ilgilidir. Aralarındaki bağlantıdan dolayı kitabında hemen kaderin arkasından gelen bu konuda Abduh'un düştüğü çelişki ilginçtir. O, insanın ahlakî eylemlerinin ölçütünü oluşturan ana *güzellik/çirkinlik* değerlerinin belirlenmesinde beşerî fakültelerin yeterliğini savunuyordu. insan, akıl ve duyu gibi fakülteleriyle varlık dünyasında *(el-ekvân) güzellik/çirkinliği* ayırt edebildiğine göre varlığın bir parçası olan beşerî eylemlerdeki *(el-efâl) güzellik/çirkinliği* de ayırt edebilir, Abduh (1980: III/390—1)'a göre. Bu durumda daha önce kader konusunda savunduğu *varlık/eylem* dünyası ayırı-mına ne olduğu sorusu akla gelir. Daha önce aralarında mahiyet farkı gördüğü bu alanlar, hemen birkaç sayfa içinde nasıl birleşmektedir?

Bunun kadar vahim *üçüncü* bir çelişki de nedensellikle ilgilidir. Abduh, pozitivizm uyarınca insan aklının *sünnetullâh* olarak adlandırdığı doğal ve sosyal kânunları keşfedebileceğini öngörüyordu. Modern Batılıda olduğu gibi doğal ve sosyal bilimler sayesinde yasalarını keşfetme, en geniş anlamda "mühendislik" deyimiyle ifade edilen tabiat ve tarihi kontrol iddiasını da beraberinde getirecekti. Hâlbuki Abduh tabiat yasalarını keşif gücüyle onu kontrol gücünü birbirinden ayırarak ve kontrol gücünü Allah'a tahsis ederek apaçık bir çelişkiye düşer.

Sonuçta Abduh'un geldiği nokta, Mustafa Sabri'nin de belirttiği gibi, fiilen Sünnî kader inancının inkârı anlamına gelen, Batılı görüşe uygun

cüz’î iradede temellenen bir insan hürriyeti anlayışıydı. Ancak bu, ne tam Batılı dünyagörüşüne, ne de herhangi bir islâmî mezhebe uyan ve dolayısıyla nihaî olarak hiç kimseyi tatmin etmeyen, çelişkilerle dolu bir apolojetik tavır olarak kaldı. Osman Amin (1955: 112)’e göre onun kader konusuna yaklaşımında Wil-liam James ve F. C. Schiller’in pragmatik felsefesinin izi görülür. Kader konusundaki görüşü, klasik ekollerden Mâtürîdîliğe en yakın düşse de Abduh (1980: III/386—89), Mu’tezile’nin girdiği ihti-latlardan uzak kalmak için genelde olduğu gibi metafiziksel agnostisizme dayalı bir pozitivistik ve pragmatik tutum benimsedi. insanın fiillerinin oluşumunun ontolojik açıklamasına girmekten kaçınan Abduh, beşerî ile ilâhî iradenin çeliştiği durumlarda yarı-agnostik kalmıştır (Adams 1968: 153—4).

Ona göre Allah’ın mutlak ilim, kudret ve iradesiyle insanın açıkça görülen ihtiyarî fiillerini bağdaştırmaya çalışmak, künhüne varılması imkânsız kader sırrının peşine düşmek, kısır ve tehlikeli bir uğraşa girişmek demektir. Bu konuda iki temel ilke, beşerî amellerin ve mutluluğun dayanağını oluşturur: Birincisi kul, mutluluğuna vesile olacak amelleri irade ve kudretiyle işleyebilir. ikincisi, Allah’ın mutlak kudreti, tüm olup-bitenlerin merciidir ki bu kudretin izleri, kulun istediği şeyi yapmasına engel olan faktörlerde görülebilir. Kulun istediğini yapmakta aciz kaldığı durumlarda Allah’tan başka yardımına koşabilecek bir varlık yoktur. Kısaca Ab-duh (1980: III/387), *cebir* ve *tefviz* anlayışlarının mekanik bir telifine çalışır. Hâlbuki islâm âlimlerine göre bu, mümkün değildir; iki taraftan birine kaymak kaçınılmazdır.

Çoğu kez yaptığı gibi Abduh’un ilâhî kudret hakkındaki bela-gati, argümanlarının özündeki modernizmi kamuflaj içindi. O, dili bakımından muhafazakâr ve çoğu öğretisinin tazammunları bakımından radikal idi (Kerr 1966: 105). Abduh, ibni Rüşd ve Fahred-dîn Râzî’nin *determinizm* görüşlerini kullanarak *cebri* doğal, *tefvizi* beşerî dünyaya tahsis etti. Bu arada bu tür bir görüşe gelecek *şirk* ithamlarına karşı modern dünyada daha tehlikeli olan gizli *(hafî)* türünü göz ardı ederek şirki putperestlik gibi açık *(celî)* türüne indirgedi. Bu, deizmden başka bir şey değildi. Diğer taraftan o, Safran (1981: 70)’ın seküler bir perspektiften eleştirdiği gibi, insanları geleneksel dinin kaderci kayıtlarından kurtararak ve beşerî ahlakî sorumluluğu yeniden vurgulayarak miskinlik ruhuna darbe indir-mişse de

hürriyet kavramını, islâm’ın yeniden yorumlanmasında kılavuz bir prensip ve siyasî alanda da evrensel bir hak doktrininin temeli kılma fırsatını kaçırmıştı. Sonuçta Abduh, avamî tabiriyle ne mümine, ne kâfire yaranabildi.

Bu arada *nedensellik* prensibi bakımından kader konusunu daha iyi anlamak için ibni Rüşd (1126—1198) ve Abduh’un tutumlarını, çağdaşları Fahreddîn Râzî (1149—1209) ve Ahmed Cevdet’inkilerle karşılaştırmak yerinde olur. Resmen Eş’arî ekolüne intisap ettiği halde güçlü ilmî ve eleştirel zihniyeti sayesinde gerektiğinde mezhebin resmî tutumundan ayrılan Râzî, kader konusunda da kendine özgü bir görüş ortaya koymuştur (Ceylan 1996: 155—66). Kader konusunda mezhebin direkleri sayılan Eş’arî ve Bakıllânî’nin bazı temel görüşlerine itiraz eden Râzî, ibni Sînâ ve ibni Rüşd’ün *illiyet* görüşlerine dayanarak cebre yakın bir görüşü savunur.

Mutlak ilâhî takdiri savunan tam veya orta cebir taraftarları açısından kader konusunun püf noktası, ilâhî iradenin beşerî iradeyi etkileme tarzıydı. Eş’arîlere göre kulların ihtiyarındaki mecburiyet, ya Allah’ın doğrudan ihtiyarı yaratması, ya da sebep sayesinde yönlendirmesiyle kendini gösterir (Mustafa Sabri 2008: 151, 155). Bu noktada işin içine felsefî nedensellik kavramı girer. Râzî’ye göre Allah, gerçekte özerk fail olsa da yaratmayı istediği bir şeyin önce sebebini, sonra bu sebebe bağlı sonucunu yaratır. Örneğin gökyüzünde bulutlanma ortaya çıktığında yağmurun yağması muhakkaktır, zira Allah yağmur yağmasını istemeseydi bulutlanmaya izin vermezdi. Bu bakımdan kulların eylemleri, *dâ’iye* (drive) denen sebeplerce belirlenmektedir. Râzî, böylece cebri ilâhî ve beşerî iradelere teşmil etmiştir (Ceylan 1996: 163, 166). Rububiyeti zedeleyen bu tür bir determinizm, Gazâlî gibi Eş’arîler tarafından asla kabul edilemezdi.

Bu noktada Ahmet Cevdet de atıf yaptığı Râzî’den ayrılır. Ona göre Allah, önce Gazâlî’nin dediği gibi, insanlar için âdî (olağan) sebepleri, ardından sonuçlarını yaratır, arada zorunlu, nedensel bir ilişki yoktur, Allah, her an olayların akışına müdahale ederek sonuçları ortadan kaldırabilir veya değiştirebilir. Sebeplerle sonuçların çoğunlukla uygunluğu, gerek Allah, gerekse de insan zihni hakkında kullanılan bir kavramla *adet,* alışkanlığın eseridir. Şu halde takdiri mutlak ilâhî iradeye bağlı sonuçların nihaî yönünü bilemediği için insana düşen, alışılagelmiş sebep/sonuç ilişkisince umulan olumlu sonuca ulaşmak için cüz’î iradesiyle sebeplere sarılarak çalışmaktır

(Neumann 1999: 162, Sözen 1998: 158—9). Ünlü "Önce deveni bağla sonra tevekkül et" hadisinde olduğu, insan ancak cüz'î iradesini kullanarak sebeplere sarıldıktan sonra Allah'a tevekkül ederek kaderine razı olacaktır. Cevdet, bu şekilde Gazâlî'ye dayanarak Râzî'nin görüşünde yaptığı tadilatla iki taraflı cebri kaldırmış ve bir yandan ilâhî otoriteyi, öte yandan da beşerî sorumluluğu teyit etmiştir.

Konuyu özetleyecek olursak, nihaî anlamda hür bir beşerî irade yoktur; küllî ilâhî iradenin cüz'î beşerî iradeyi etkileme tarzı ise ilelebet çözülemeyecek bir sır olacak kalacaktır. Ancak islâm, Hıristiyan öğretiden ayrıldığı dört hususla izafî beşerî hürriyeti sağlar. *Birincisi,* Hıristiyanlığın aslî günah dogmasına karşı islâm insanın doğuştan masumiyetini, *ikincisi* Hıristiyanlığın kurtuluşsal elitizm (Robertson 1970: 170) anlayışına karşı islâm, kurtuluşsal demokrasiyi, bireysel kurtuluş imkânını kabul eder. *Üçüncüsü,* Hıristiyanlığın din ile dünya, dolayısıyla dinî ile dünyevî kurtuluş arasında yaptığı katı ayırımdan kaynaklanan gerilime karşı islâm, dünyanın âhiretin tarlası olduğunu, *dördüncüsü,* Hıristiyanlığın Kilise realizmine karşı islâm, insanın akıl sayesinde dünyevî eylemlerinden sorumluluğunu öngörür. Hürriyeti, çağdaş psikoloji açısından bile gizemli, metafiziksel bir *beşerî irade* kavramı yerine ilâhî yasanın kılavuzluğuna tâbi' beşerî aklî sorumlulukta temellendirmek çok daha makuldür. Hıristiyanlık'tan ayrıldığı bu dört temel noktayla islâm, aşağıda Ziya Gökalp'ın ifade edeceği gibi, Allah'a teslim olarak sorumluluğunu yerine getiren insanları hemcinsleri karşısında hür kılar.

Sonuç olarak görülen, Osmanlı aydınlarında geleneksel kader inancının teyidi, Abduh'un şahsında Mısır'da ise fiilen inkârıdır. islâm'da kaderin, Cevdet tarafından yapılan en makul yorumuna nisbetle Batılı Protestan kader yorumuna bakmak yerinde olur.

Kader inancı, kâinatta olup-bitenlerin mutlak belirleyicisi ilâhî küllî iradeye bağlı olsa da cüz'î irade sayesinde insanın, imtihan mantığınca eylemlerinden sorumluluğunu öngörür. Ancak Âdem ile Havva'dan tevarüs ederek doğuştan dünyaya getirdiği aslî günahın insanın tarihî kurtuluş imkânını elinden aldığını öngören geleneksel Katolik doktrini formül eden Augustine, insanın cüz'î iradeye bağlı kurtuluş umudunu yok etmişti. Ona göre kurtuluş, sadece tövbe ve imanı kolaylaştıran ilâhî fazla *(divine grace)*

bağlıydı. Rönesans ile başlayan *hümanizm,* Batılı insanın atıl cüz'î iradesini kullanarak kaderine sahip çıkma, "makûs talihi"ni değiştirme teşebbüsünü simgeliyordu. Başlıca Descartes'tan itibaren bütün modern düşünce, aslında Augustine'nin teolojisinden çıkış arayışından kaynaklanan bir "karşı-teoloji" olarak görülebilirdi.

Calvin, Descartes ve Newton'ın bu yöndeki felsefî ve bilimsel arayışına teolojik açıdan katıldı. Augustine ve Luther'in günahkâr insanın çaresizliği anlayışını paylaşmakla birlikte Calvin, *genelfazl* ile *fazl* kavramına, kişinin iyi bir insan olma yolundaki tüm olumlu dünyevî eylemlerinin değerlendirilmesine imkân veren, genel, dinamik bir anlam kazandırdı. Böylece kurtuluşun yalnızca Tanrı'nın bir hediyesi olduğunu öngörerek insanların elini kolunu bağlayan geleneksel Katolik kadercilik dogmasından bir çıkış yolu sağladı. Calvin'in halefi Richard Baxter bu umudu daha da geliştirdi.

Ona göre de insan, âhirette "seçilmişlerden mi, kovulmuşlar-dan" mı olacağını bilemez, ancak dünyevî performansından uhrevî akıbetinin yönünü kestirebilir. Zira Tanrı, herkese nihaî kaderine bakmaksızın bu dünyada iradesinin hayata geçirilmesini emretmektedir. Bu yüzden herkes, seçilmişler zümresinden olacağı inancıyla Tanrı'nın emrettiği şekilde bir meslek tutmak zorundadır (Tillich 1968). Bu dünyada çalışarak başarılı olması, bir kişinin uhrevî kurtuluşunun ipucu olarak görülebilirdi. Zira mutlak ilim ve kudret sahibi Tanrı, muhakkak ki kovulmuşlardan birinin asla kendi Şanına hizmet etmesine izin vermeyecekti.

Bu anlayış, Hıristiyanlara kısmî bir hürriyetle islâmî tabirle "sebeplere sarılarak", çalışarak kaderini belirleme imkân ve umudunu verdi. Fakat burada kritik nokta, dünya/âhiret ilişkisi bakımından çalışmaya yüklenen anlam ve sonuçlarıydı. Bu püriten öğretiye uyan Hıristiyan, aslında kadersel bir seçim yaparak dönülmez bir yola girmiş, dünyevî kurtuluş yolunu seçerek, geleneksel, uhrevî kurtuluş alternatifini kaybetmiştir. Calvinist, en küçük bir hatayla tekrar günaha düştüğü takdirde artık Katolikler için olduğu gibi itiraf veya dinî iyi amellerle ilâhî *fazla* nailiyet şansını bulamayacaktır. Bu derin gerilim, püritenlerde sıkı ve disiplinli çalışma, "çok çalışıp az yeme" formülüne dayalı bir riyazet psikolojisiyle çok çalışarak ve kazandıklarını harcamadan biriktirme âdetine yol açmıştır. Bu

ethos, Weber'in saptadığı gibi zamanla kapitalizmin arkasındaki teşebbüs ruhuna dönüşmüştür.

Şimdi doğal olarak şu soru gündeme gelmektedir: islâm ile Cal-vinci Hıristiyanlık arasındaki sebeplere sarılma konusundaki bu ortak anlayışa karşılık Batı ve islâm dünyaları tarihî olarak niçin çok farklı noktalara vardılar? Batı dünyasında maddî bir atılıma karşılık manevî bir düşüş, buna karşılık islâm dünyasının maddeten zaafa düşmesi. Bunun en basit açıklaması, beşerî cüz'î iradelerin kullanımı konusunda Hıristiyan ile islâm dünyasının zamanla iki uca düşmesi olacaktır. Batılı insan, püriten ruhban sayesinde Katolik Hıristiyanlığın aslî günah dogmasıyla hükümsüz kılınan cüz'î iradesine ve kaderine sahip çıkma, makûs talihini değiştirme arayışına girdi. Ancak Tanrı gerçeğinin tedricî kaybından dolayı bu arayış, zamanla çığırından çıkarak kaderine, fiziksel ve beşerî tabiat ve tarihe hâkimiyet amacına kadar vardı. Böylece araçlar haddizatında amaç haline gelmiş, kaçınılmaz olarak Calvin'in de sürdürdüğü, Hıristiyanlığın mesihçi doğasının karakteristiği, din ile dünya, dinî ile dünyevî kurtuluş arasındaki katı ayırımın etkisiyle Batılı insan sonunda olumsuz anlamda dünyanın kucağına düşmüştür.

Batılı insan, böylece cüz'î iradesini küllî irade haline getirerek, bir anlamda Hobbes'un *imitatio dei* kavramıyla kasd ettiği gibi Tanrı'nın makamına geçmeye çalışarak aslında cüz'î iradesini, yani küllî iradece belirlenen nihâî değerlerin kılavuzluğunda ontik faili-yet şansını kaybetmişti. Bu, şeytan veya insan, kovulmuşların *(the damned)* doğal tepkisiydi. Cennetten kovulan Şeytanın Kur'ân'da geçen ifadesi bunu gösteriyordu[245] Modernizm, dünyanın yeniden kurulmasını öngörüyordu ve bunun için Hobbes *yeniden-yaratıcı* olarak filozofların işini Yaratıcı'yı taklit olarak görüyordu (Miller 1999). Şeytan'ın insanlara Allah'ın yarattığını değiştirmelerini emredeceği iddiasının tecellisini burada görmek mümkündü. Doğulu insan ise tam aksine, siyasî ve manevî üstünlüğün verdiği özgüven ve üstünlük duygusuyla zamanla tevekkülün anlamını aşırı genişleterek cüz'î iradesini kullanamaz hale gelmiş ve böylece Batılı insan-la arasında bir tezat, uçurum oluşmuştu. Bu uçurumu en net Osmanlı tarihçisi Vâsıf Efendi'nin gözleminde görmek mümkündü[246]

245 “O’nu bırakıp da sade dişilere tapıyorlar ve sade kaypak bir Şeytan’a tapıyorlar ki Allah onu lanetledi, o da şöyle dedi: “Celâlin hakkı için kullarından bir mukadder pay alacağım ve muhakkak onları sapıtacağım, heveslere düşüreceğim ve muhakkak onlara hayvanların kulaklarını dilemelerini emredeceğim ve şüphesiz onlara Allah’ın yarattığını değiştirmelerini emredeceğim” (Nisâ/117—119, vurgu, BG).

246 Tarihçi Vâsıf Efendi, 1783—1784 yılları arasında Osmanlıları modern savaş usulleri konusunda eğiten bir Fransız’a şu tepkiyi vermişti: “Bu adamlar (Avrupalılar), bazı filozoflar tarafından teşvik olunan, yüce yaratıcının (hâşâ) umûr-ı cüz’iye üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığı ve savaşın kaderi bu cüz’î şeyler arasında bulunduğundan, savaşı sürdürme vasıtaları bakımında üstün olan tarafın diğerine galip geleceği şeklinde yanlış bir inanç taşır” (Aktaran, Mardin 1996: 195).

Hâlbuki cüz’î ile küllî iradeleri bütünleştirebilen bir insan ancak gerçek anlamda fail olabilirdi. Bu yüzden Osmanlı-islâm aydınlarının hedefi, halka cüz’î iradenin önemini, kullanımını hatırlatmaktı.

Kader inancı Hürriyet Değeri

Klasik dönemde olduğu gibi çağdaş islâm dünyasında da kader konusunun yeniden bu kadar hararetle tartışılması, ciddî bir bunalımın göstergesidir. Batı’da olduğu gibi islâm dünyasında da yaşanan bunalım karşısında sorulan ortak “Dünyaya ilişkin ne yanlış gitti?” *(What went wrong with the world?)* sorusu, tabiatıyla köklü bir sorgulama eğilimine yol açacaktı. Mısırlı ve Osmanlı bütün Müslüman aydınların temel hedefi, *tahkikî iman* denen imanî bilinçlenme yoluyla Müslüman cemaate yeniden tarihî eylem ruhu, aktivizm kazandırmaktı. Kolektif tarihî eylem, bireysel eyleyiş, bu da düşünüş tarzına ve bu da ta temelde inanış tarzınca belirlenen zihniyete dayanıyordu. inanış tarzı ise amentü olarak bilinen iman maddelerinin

arkasında yatan nihaî değerleri telakki tarzını ifade ediyordu. *Hüsn ü kubh* başlığı altından toplanan, beşerî eyleme yön veren temel değerler, bütün ibrahimî dinlerde aynıyken değişen, bunların gerçekleştirilmesini sağlayacak yasalardır. Dolayısıyla tarihî deneyimin zikzaklı seyrinde inançtan kuşkuların belirdiği zamanlarda temel şer'î değerlerin yeniden keşfi, moral-kültürel bir canlanma için elzemdi.

Modern dünyada olduğu gibi geleneksel inanç tarzına meydan okuyan hızlı bir sosyo-kültürel çözülme durumunda kelamda kullanılan tabirle "taklidî *(imitative)* iman" veya "kocakarı imanı" yetersiz kalacak, bekayı sağlayan komünal kimliği sürdürebilmek için inanç tarzını gözden geçirme, "tahkikî *(substantiative)* iman" denen dinin asıllarına inerek inanma ihtiyacı ortaya çıkacaktı. Geleneksel dünyada tahkikî iman, çoğunlukla seçkinlere özgü bir "fazilet" sayılırken şimdi yaygın kimlik bunalımı karşısında gücü oranında herkes için "adalet" haline gelmişti. Örneğin adaletin sosyal işlevine dair "dâire-i 'adliye" formülünü zikreden Kınalı-zâde'nin ünlü eseri *Ahlâk-ı Alâîyi* keşfeden Kemal, oldukça takdir etmekle birlikte eseri çok şeklî ve normatif bulduğunu belirtmekten de geri

durmaz (Mardin 1996: 116).

Bu tavır, modern çağda temel bir değer olarak adaletin sadece normatif-formel değil, aynı zamanda teolojik-tahkikî olarak da yeniden benimsenmesi zorunluluğunu, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi siyasî teorilerin işlenmesinde siyasî teoloji tarafından görülen psikolojik fonksiyonun önemini gösterir. Fertlerin bu türden tahki-kî bir iman ile inandıkları değerlerin anlamlarını yeniden keşfetmeleri, modern dünyada hayatî olan Müslüman kimliğe güveni tazeleyecek, o değerleri yeniden hayata geçirmek için motivasyon sağlayacak, cemaatin tarihî yolculuğuna yeni bir anlam ve hız verecektir.

Kolektif tarihî eylemi esas belirleyen, kader inancına bağlı *teodi-se* denen ilâhî adalet anlayışıdır. Batı'da ve Doğu'da teodise meselesi bakımından dinî *kader* tasavvuruyla felsefî bir değer olarak *hürriyet* mefhumu birbirlerine bağlıdır. Bu noktada değerlerin, Weber' in gösterdiği gibi meşrûiyet ve akliyete tekabül eden *özsel* ve *araçsal* veya *apriorik* veya *aposteriorik* olarak iki türünü ayırt etmek gerekir. islâm gibi vahy edilmiş dinlerde, beşerî deneyime anlam verecek aşkın değerler hükümlerde

tecessüm ederken, vahy edilmiş dinin zamanla kaybolduğu Avrupa gibi yerlerde tarihî deneyimle şekillenir. Batılı insanın siyasî mücadeleyle karakterize modern tarihî deneyimi, ana evrensel değer *adalete* başlıca alternatif olarak *özgürlük* kavramına vücut vermiştir. Nitekim Locke veya Rousseau gibi Hegel de bireysel özgürlüğün psikolojik ve sosyolojikten çok ahlakî ve siyasî yönleriyle ilgiliydi. Ona göre özgürlük, sosyal bir olgu, cemaatin ahlakî gelişimiyle şekillenen sosyal sistemin bir ürünü olarak anlaşılmalıydı (Sabine 1959: 654).

Çağımızdaki *begriffsgeschichte* (kavram tarihi) perspektifinin de saptadığı gibi *özgürlük* gibi terimlerin lafızları değişmese de sosyal ontolojiye göre anlamları değişir, modern kavramlara dönüşebilirler. Bu bakımdan çalışma boyunca vurguladığımız gibi dünyagö-rüşleri bakımından gerçek ayırım, modern insanın vehmettiği gibi Doğu/Batı, islâm/Hıristiyan gibi *dikey* değil, geleneksel/modern gibi *yatay* ayırımlardır. Geleneksel dünyagörüşünde özgürlüğün iki boyutu vardır; *ontik* ve *politik.* Zımnen Edmund Burke (1955: 110)'nin de dile getirdiği gibi insanlar, Allah ile yaptıkları ezelî sözleşmeyle diğer insanlar karşısında kazandıkları ontik hürriyeti, politik yaşayış sayesinde korurlar ki buna eski Yunan'da *sivik öz-gürlük* (Patterson 1991: 4) denir.

Çağımızda Isaiah Berlin'in kavramsallaştırdığı gibi bu, medenî bir varlık olarak insanlardan oluşan topluluklara atfedilen *pozitif özgürlüğe,* kişinin hayatını kontrol edecek ve temel amaçlarını gerçekleştirecek şekilde hareket imkânına delâlet eder. Bu bakımdan *hürriyet,* geleneksel, organizmik toplum görüşünün dayandığı ana değer *adalet* ve *eşitliğe* bitişik bir kavram olarak belirir. Bu, en somut dünyanın aynası olan dilden, Read (1954: 165)'in dikkat çektiği *freedom* kelimesinin etimolojisinden anlaşılabilir. Kelimenin sıfatı *free* (hür), Eski ingilizcede *sevmek* anlamına gelen *freon* ve dolayısıyla *arkadaş* anlamına gelen *friendden* gelir. Kavramın *arkadaşlık* olarak telakkisi, Epicurus ve Aristo'dan ortaçağ iskoç filozofu John MacMurray'a kadar birçok düşünürde görülür. Bu, komü-nal yaşayışta tecessüm eden organik, eşitlikçi hürriyet fikri, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesince de sürdürülmüştü (Patterson 1991: 19,
382, 399).

Ancak hürriyetin anlamı asırlar içinde başlıca üç safhadan geçerek oldukça değişti. Değişim, adalet kavramına bitişik organizmik bir anlamdan iradeye ilişkin hümanistik ve daha sonra individüalis-tik hürriyete dayalı mekanistik bir anlama doğrudur. Kilise'nin Tanrı adına bir iktidar odağı haline gelmesi, Avrupa'da organik toplum görüşünün çatlayarak zorlu bir hürriyet arayışının başlamasına ve sonuçta hürriyetin hem *ontik*, hem *politik* anlamının kökten değişmesine yol açtı. Batılı insanın kahredici bir Tanrı tasavvurunu dayatan Kilise'ye itirazı, *hümanizm* olarak da adlandırılan kulluk iradesine sahip çıkma, hür irade arayışına yol açtı. Birinin Tanrı karşısında "sahiplenme" olarak iradesine yaptığı bu vurgunun zamanla iradesini başkalarına "dayatma" arayışına dönüşmesiyle *ontik* ve *politik hürriyetin* anlamlarının tamamıyla değişmesi mukadderdi. *Politik hürriyet* arayışı, insanın zamanla hemcinslerine karşı bir *serbestî* arayışına, Kilise ve Devlet gibi iktidar aygıtlarına karşı fiziksel hürriyet alanının genişletilmesi ve korunması mücadelesine dönüştü. Böylece Isaiah Berlin'in ayırımıyla toplulukta temellenen *pozitif hürriyet*, bireyler için yasak, engel ve kayıtların yokluğunu belirten *negatif hürriyete* dönüştü.

Kilise ve Devlet gibi otoritelere karşı bu negatif hürriyet arayışı, daha sonra liberalizm ve kapitalizmin ethosu haline getirildi. Fransız Devrimi'nin ardından Sanayi devrimiyle gücünün zirvesine çıkan burjuva sınıfının Monarşi, Kilise ve Devlet gibi geleneksel mercilere karşı kazanımlarını korumak için ferdiyetçilik felsefesini dayatması, kavramın rasyonalizasyon ihtiyacını gündeme getirmiş, böylece *özgürlük/freedom* liberalizmin dayandığı temel değer konumuna yükseltilmiştir. Ancak bir ekonomik sistem olarak kapitalizme vücut veren bu liberalistik, negatif özgürlük anlayışı, doğal olarak sermayenin iktidarıyla başka bir tahakküm riski taşır. Batılı hümanizm geleneğini sürdüren Marksist veya anarşistler bu yüzden Kilise ve Devlet kadar onları ayakta tutan ekonomik iktidar meka-nizmalarına da karşı çıkarak insanın tam özgürleşmesini savunurlar. Marksist ve anarşist ile diğer akımların bu konudaki ihtilâfı temelde *pozitif özgürlüğü* sağlayacak ortamın devlet ve cemaat mer-cilerinden hangisi tarafından hazırlanacağı meselesinden kaynaklanır. Böylece modern Batı'yı karakterize eden özgürlük mücadelesi tarihinin üçüncü ve son aşamasında,

kolektivistik olana karşı *indi-vidüalistik* olarak tanımlanabilecek *pozitif* ve *negatif özgürlük* anlayışları arasında bir kutuplaşma ortaya çıkmıştır.

Herbert Read (1954: 161—87)'in ingilizcede kullanılan *liberty* ve *freedom* kelimeleriyle yaptığı türden kavramsal bir araştırma, hürriyet kavramının iki temel anlamını ayırt etmeye yarar (Ayrıca, Cranston 1953). ingilizce/Türkçe karşılıklarıyla *liberty/hürriyet,* ontik irade özgürlüğü, *freedom/serbestî* ise dayatılan dış, fiziksel-ya-sal kayıtlardan kurtuluş anlamında negatif özgürlüğü anlatır. Belki en açık Fichte (Moltmann 1965)'de bulunan bu ayırım, "içsel/dışsal özgürlükler" olarak da ifade edilebilir (Tafsilat, Patterson 1991: 146—7). Buna göre *hürriyet* kazanılan, *serbestî* ise verilen bir şey olarak görülebilir. Nitekim muhafazakârlığın babası Edmund Bur-ke (1955: 39, 289)'ün kullanımı da bu şekildedir: "Bu sayede bizim serbestîmiz asil bir hürriyet olur." Bu bakımdan örneğin, hapiste olduğu için dışsal özgürlüğünden *(serbestî)* mahrum biri pekâlâ içsel olarak hür olabilir.

Fransızca *(liberte)* ve Almancanın *(freiheit)* kavramın iki anlamına ilişkin kelimelerden sadece birine sahip olması, kanaatimizce Read (1954: 162)'in öne sürdüğü gibi kelime sefaleti olarak yorumlanamaz. Dil, dünyanın aynası olduğuna göre bir kavrama ilişkin kelimelerin sayısı ve anlamları, ait olduğu ülkelerin tarihî deneyimini yansıtır. Dikkat edilirse özgürlüğün türleri arasında iki farklı ingilizce kelimeyle yaptığımız ayırım modern dünyaya özgüdür. Fransızca *liberte* ve Almanca *freiheit* kelimelerinin, muhtemelen önce tek, ortak anlamı zamanla bu ülkelerin tarihî deneyimlerine göre ayrışmıştır.

Bilindiği gibi Fransa tarihi, Kilise ve Devlete karşı fiziksel bir özgürlük, Alman tarihi ise iradenin tarihe yansıtılması arayışıyla karakterize olduğundan özgürlük ile ilgili tek kelimelerinin anlamları da bu süreçler tarafından daraltılmıştır. Bu farkı, belki de en açık Fichte ifade etmişti. O, kendi felsefî sisteminin ilk özgürlük sistemi olduğunu söyler. Ona göre Fransa, Devrim sayesinde insanı dış zincirlerinden kurtarırken kendi sistemi, onu haddizatında eşyanın prangasından, onların dış etkilerinden kurtararak evvel-i emirde bağımsız bir varlık olarak temsil eder (Moltmann 1965). ingilizcede kavrama ilişkin iki farklı kelimenin varlığı ise, ingilte-re'nin her iki türden bir arayışa sahne olduğunu göstermektedir.

Batı'da XVIII. ve XIX. asırlarda yükselen *hürriyet* kavramı karşısında artık ana *adalet* ideali rafa kaldırılmıştır. Örneğin Sabine (1959: 654, 923)'nın eserinin içindekiler kısmında yer alan *adalet* maddesine bakıldığında, bu kavramı ele alan Batılı filozofların Augustine'in ardından David Hume ile son bulduğu, bu konuda artık belli başlı bir filozofa herhangi bir atfın yapılmadığı görülür. Hume da *adalet* kavramını, yükselen burjuva sınıfının ekonomik ihtiyaçları doğrultusunda mülkiyet kavramı bakımından yorumlamıştır. Diğer taraftan XIX. asrın önde gelen filozofu Hegel (1770— 1831), felsefesini, *adalet* yerine modern dünyagörüşünün leitmotifi haline gelen *hürriyet* kavramına dayandırır. Namık Kemal gibi ge-lenekselciler, hükümdar-hükümeti temelde adaleti gerçekleştirmenin faili olarak alırken, Hegel, organik devleti özgürlüğü gerçekleştirmenin ajanı olarak alır. Ona göre devlette, öz-iradenin negatif özgürlüğünün yerini vatandaşlığın gerçek özgürlüğü almıştır.

A. Hürriyetin Stratejik Değeri

Fıkıhta *hürriyet*, teknik bir anlama sahiptir; "hür", "köle olmayan" anlamına gelir. "Fıkh-ı zâhir"deki bu teknik tanımına karşılık *hürriyet*, bir değer olarak "fıkh-ı bâtın" denen tasavvuf tarafından incelikle tanımlanır. Tasavvufta *hürriyet* birincisi, Aristo'nun da anladığı şekilde "kötü huylarını bastırarak kendine hâkim olma" ve daha temelde "kişinin başkalarına karşı hür olmasını sağlayan Allah'a has kulluk haklarını tam olarak yerine getirmesi makamı" anlamına gelir (Münâvî 2002: 273, ayrıca Rosenthal 1960). Kısaca hürriyet, birincisi nefsin, ikincisi insanların esiri olmamak anlamına gelir. Buradan anlaşılacağı gibi Kur'ân'da geçmeyen, adaletin türevi olan hürriyet, islâm'da ayrı, temel bir değer konumu taşımaz. Nitekim Eflatun da islâmınki gibi organizmik bir toplum görüşünün da-yandığı ana değer *adalet*'de temellenen *hürriyet*'i ayrıca zikretmez bile

(Patterson 1991: 157). Geleneksel gibi islâm dünyasında da Batı'da amansız bir özgürlük mücadelesine yol açan, ne insanları doğuştan günahkâr yaratan bir Tanrı, ne de Kilise ve Devlet gibi özünde iktidar aygıtları vardı. Dolayısıyla islâm dünyasında da modern anlamda ne *hürriyet,* ne *serbestî,* ne iradî, ne de yasal özgürlük arayışı söz konusuydu.

Ancak XIX. asırda modernleşme sürecinde Devlet'in zuhuru, islâm dünyasında da hürriyet mücadelesine zemin hazırladı. Osmanlı'da Tanzimat sürecinde devlet, padişahın şahsından tamamıyla bağımsızlaşarak Batı'daki gibi bir iktidar aygıtına, Leviat-han'a dönüşmeye başladı. Yeni Osmanlılar buna karşı çok yönlü bir adalet mücadelesi başlattı. Zira modern konjonktürde geleneksel tarzda bir adalet mücadelesi yetersiz kalmıştı. Geleneksel dünyada hükümdar veya bürokrat gibi zâlimleri eleştirerek adaleti savunmak mümkündü. Oysa Namık Kemal'in eleştirdiği gibi, devletin tüzel kişilik atfedilerek bir iktidar aygıtına dönüştürülmesi, daha sinsi, görünmez bir tahakküm yolunu açmıştı. Bu yüzden Yeni Osmanlılar, *adalet* mücadelesini Batı'da olduğu gibi *hürriyet* mücadelesiyle destekleme gereğini duydular. O güne kadar fıkıhta *köle* karşılığı yasal bir terim olarak kullanılan *hür* sıfatı, XIX. asırda Yeni Osmanlılar tarafından, 1868'de Londra'da çıkarılan aynı isimli gazeteyle Fransızca *libertenin* karşılığı olarak *hürriyete* dönüştürülerek terviç edildi.[247]

247 1561'de vefat eden Mustafa b. Şemseddîn Karahisârî (Ahterî 1310: 1/228)' nin *Ahterî Kebîr* isimli ünlü Arapça-Türkçe sözlüğünde hür, "azatlı kimse ki *abd* (köle)nin zıddıdır" olarak tarif edilirken *hürriyet* kelimesi geçmez. 1831 tarihli bir Fransızca-Türkçe sözlük, *hürriyet*'i *liberte*'nin beşinci anlamı olarak verir. 1850 tarihli bir Fransızca-Türkçe sözlüğe göre ise *hürriyet,* köle olmayan birinin hukukî konumunu tanımlamak için kullanılmaktadır. Aynı kaynak, *civil liberty'nin* çağdaş Türkçe muadilinin *ruhsat-ı şer'iye,* yani kânuna tecavüz etmeksizin yapılacak şey olduğunu göstermektedir (Aktaran, Mardin 1996: 316). Yeni Osmanlılar Cemiyetinin kurulduğu 1865 yılında çıkan Hacı Halil isimli müellife ait *Kitâb-ı Müntehabât-ı Lügat-i Osmaniye* adlı sözlükte *hürriyet,* "serbestiyet, âzadelik" olarak tarif edilir. Yeni Osmanlılar tarafından ilk sayısı 29 Haziran 1868'de Londra'da

çıkarılan *Hürriyetin* logosunun altında parantez içinde “Yeni Osmanlılar Cemiyeti” ve yanında da Latin harfleriyle “DU HURRIYETE” ve onun da altında parantez içinde (LA *LIBERTE)* ifadesi yer almaktadır.

islâm’ın yumuşak bir ideoloji olarak işlediği kültür savaşıyla ka-rakterize XIX. asırda Yeni Osmanlılar, geleneğin müdafaasında *adalet* gibi orijinal, temel değerler kadar, bunu destekleyecek *hürriyet* gibi türevsel, stratejik değerler de kullanmışlardır. Zira onlar *hak* mücadelesini, hem iç ve dış kamuoyunda çok-cepheli olarak yürütüyorlardı. O zaman Batı dünyası için *adalet*, neredeyse tedavülden kalkmış bir değerdi. Hâlbuki hürriyet, bu dünyaya çok daha aşina bir kavramdı. Yeni Osmanlılar, böylece adalet uğruna eleştirdikleri Osmanlı hükümeti üzerinde uluslararası kamuoyunun baskısını sağlamaya çalışıyorlardı. Hürriyet mücadelesinin doğrudan siyasî hedefi, vatandaşların modern devletin totalitarizminden korunması, dolaylı kültürel hedefi ise, doğrudan bireylerin iradelerine hitap ederek adalet uğrunda aktivizme sevkti.

Ancak bu kültürel hedef daha zorluydu. Zira Tanzimat ile gelen devlet-kaynaklı baskı, halkın yeni tanıştığı bir olgu olduğu için buna karşı Yeni Osmanlılar tarafından terviç edilen *hürriyet* de yabancı bir kavramdı. Bu, âdil hükümdara itaatin mutlak bir norm sayıldığı geleneksel Osmanlı siyasî kültürüne “sivil itaatsizlik” kadar yabancı bir kavramdı. Geleneksel dünyada padişahın temsil ettiği devlet, halkın adalet talebinin yöneldiği mercii iken, şimdi gayr-i şahsîleşmiş devlet bizzat hürriyet mücadelesinin hedefi haline gelmişti. Türkiye’de Cumhuriyet dönemi okul kitaplarında özellikle bir “vatan ve hürriyet şairi, kahramanı” olarak popülerleş-tirilen Namık Kemal’de *hürriyet,* felsefi içeriği üzerinde pek düşü-nülmeksizin daha çok bir retorik konusu olarak alınagelmiştir. Aslında o bizzat, kavramın retoriksel ve ideolojik-stratejik amaçlı kullanımını, eski birçok sözlüğün ilgili maddesinde zikredilen ünlü bir beytinde dile getirir: “Ne efsunkâr imişsin âh ey didâr-ı hürriyet / Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten.” Şerif Mardin (1996: 316)’in de belirttiği gibi, onun, geleneksel Osmanlı değerlerine zıtlığından dolayı hürriyet fikrini tervicinin imparatorluğun modernleşmesine katkısının önemi pek anlaşılmamıştır.

Geleneksel dünyagörüşüne göre ezelî ilâhî sözleşmenin uzantısı ikinci bir dünyevî sözleşmeyle kurulan organizmik toplumda te-mellenen hürriyetin *ontik* ve *politik* olarak iki boyuta sahip olduğunu belirtmiştik. Yeni Osmanlılar, daha çok kullandıkları *hürriyet* kavramıyla ontik bakımdan Allah'a tam teslimiyetle kula kulluğun önlenmesi için mücadele ederken vatandaşların modern devletin totalitarizminden korunmasını öngören negatif özgürlük *(serbestî/ liberty)* için mücadeleden de geri durmamışlardır. XIX. asır islâm dünyasında Batı'nın eleştirisiyle geleneksel, ontik hürriyet anlayışını en net Ali Süavi ifade eder.

Avrupa'da artan ateizme bakarak Süavi, modern insanın ontik hürriyet ve failiyet iddiasıyla alay eder: "Ne şaşkın herifler! Bir yandan hukuk ve hürriyetten bahseder, diğer taraftan Fâil-i Muhtar'ı inkâr eder Cebrîlerdir. Benim bildiğim şudur ki, hukuktan bahsetmek, adalet ve zulüm taharrî etmek, Fâil-i Muhtar'a inanmış müminlere sezâdır" (Çelik 1994: 595). Ona göre insan ancak nisbî olarak başkalarına karşı hâkim *(sovereign)* ve hür olabilir. insan, ne akıl, ne irade ve ne de bunlardan kaynaklanan fiiller bakımından diğer insanlara tâbi' ve mahkûm, -yani kula kul- değildir (Kaplan
1974: II/525—26).

Bu anlayışı, Namık Kemal'in halefi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ideologu Ziya Gökalp (1976: I/58—9), daha da netleştirir. Ona göre Yaratan'a kul olanlar ancak, yaratılanlara karşı hür olur: "Hürriyet, Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır. Cenab-ı Hak'tan başkasına kul olmamaya Rûz-i Elest'deki yeminimizle söz vermişiz. Bu yemin, Yaratan ile Yaratılan arasında yapılmış bir dinî sözleşmedir. Ezellerin ezelinde akdolunan bu mukaddes sözleşme ebediyen geçerli kalacaktır… Müminler, "Müminler hürdür" ha-dis-i şerifi gereğince hürdürler. Hürriyet, canlı, cansız hiçbir mahlûkun kulu, esiri olmamaktır."

Gökalp'e göre islâm dini, mensuplarını hâricî kayıtlardan arındıran bir hürriyet-perver dindir. islâm'ın en temeli olan Tevhîd, yalnız Bir Rabb'e kul olmak, başka rabler tanımamak demektir. Hür dünyaya geldiği halde Rabbiyle yaptığı ezelî sözleşmeyi unutarak kendi rızasıyla bir zalimin emrine girenler, siyasî esirler, nefsinin emrine girerek Allah'a karşı kulluk vazifelerini ihmal edenler ise ahlakî esirlerdir. "Sözün kısası, bizim iki büyük dinî vazifemiz vardır ki birincisi, Yaratan'a karşı kul vazifesinde,

ikincisi, yaratılanlara karşı hür halinde bulunmaktır. O halde islâm ehlinin ibadetten sonra en büyük şiarı hürriyettir” (Sadeleştirerek).

Önde gelen Genç Türk aydınlarından Ahmed Rıza da *hürriyet* ile *serbestî* arasındaki farkı net bir şekilde ifade eder. Bu, ne kadar seküler-yönelişli olsalar da yetiştikleri islâmî kültür çevresinin zihniyetlerini kaçınılmaz olarak etkilediği Osmanlı aydınlarının, Batı’ da oldukça karışan hürriyetin iki boyutu arasındaki farkın tam bilincinde olduklarını göstermesi açısından ilginçtir: “Ulûm ve maârif sayesinde hürriyet-i vicdan ve efkâra mâlik olan millet kânun müsait olmasa da hürdür. Hâlbuki en serbest bir kânuna tâbi’ ahalinin, eğer cahil ise esirden farkı yoktur” (Mardin 1983: 141).

Namık Kemal (1327: 165) de hürriyet fikrini, ontik olarak Allah ile insanlar arasındaki ezelî *elest* sözleşmesinde temellendirir; buna göre Tek Rabbi olarak Allah’a teslim olan insan, ebediyen kula kul olmaktan kurtularak mutlak hürriyeti kazanır. “insan ki kudretten hürriyetle mefturdur, bi’t-tab’ o ‘atâ-yı ilâhiden istifadeye mecburdur.” Burada “istifadeye mecburdur” ifadesindeki kritik nüans dikkat çekicidir. Kemal, bununla hürriyetin, Allah tarafından bahşedilen, insanın fıtratında içkin, devredilemez bir hak olduğunu vurgular. Dolayısıyla Gökalp’ın daha net ifade ettiği gibi, bir insanın Allah ile yaptığı sözleşmeyle kazandığı hürriyeti devretmeye, isteyerek başkalarına kul olmaya, gönüllü esarete hakkı yoktur; ancak Allah’a kullukla bu hürriyetinden yararlanmaya mecbur
dur. Gerek Kemal’in, gerekse de Gökalp’ın endişesi, modern dünyada Allah’a dolaylı şirk koşulmasıyla ontik beşerî hürriyetin kay-bedilmesidir.

Namık Kemal (1327: 181)’in Tanzimat ile gelen seküler yasama hareketine yönelttiği eleştirilerin tâ temelinde, bu ilâhî-kaynaklı, ontik hürriyetin kaybı endişesi yatıyordu. O, bu eleştiriyle Batılı insanın tedricen ilâhî otoriteyi kaybetmesi sonucu insan aklının otoritesine tâbi’ kılınan sosyal düzenin ortaya çıkardığı “kula kulluk” durumuna karşı çıkıyordu aslında. Hayatının son yazısı “Hik-metü’l-Hukuk”ta vurguladığı gibi Namık Kemal, nihaî olarak akıl ve his gibi beşerî fakülteleri, hukukun epistemolojik temelini keşiften aciz görür ve sorar: Böyle her zamanda, her mekânda, her toplulukta, her ailede, hatta her ferde göre sürekli çeliştiği görülmekte olan şeylere nasıl hakikat denebilir? Hangi asrın, hangi şehrin, hangi topluluğun, hangi ailenin sözüne güvenelim? Sürekli değişmekte

olduğunu gördüğümüz fikrî yargılarımızın hangisini doğru bilelim? (Kaplan 1974: II/206-212).

Bu yüzden o, değişmez, şaşmaz şer'î kânunların, değişmeye ve yanılmaya mahkûm seküler kânunlara mutlak üstünlüğünü vurgular: "Çünkü benim iktidarımca efrâdından bulunduğum ümmet-i Osmaniye hürriyet ister; fakat o cevherin bir atâ-yı ilâhî olduğunu unutur da şunun bunun inâyetinden isterse hem şanını muhil, hem menfaatine muzır olur. Ben hür doğmuş iken niçin ütekâdan olduğumu tasdik edeyim? Niçin beni esir eden hareketlerin meşrûiyeti-ni kabul ile avdetine zımnen cevaz göstereyim. Şeriat gibi tagay-yürden mâsûn bir esas varken niçin inkılâbı zaruriyattan olan ef'âl-i insaniyeye isnâd-ı hukuk eyleyeyim?" Kısaca, mektuplarında da vurguladığı gibi o (Tansel 1967: IV/644), ancak Yaratıcı'nın emrine uyacaktır; kendisi gibi yaratılmışların değil.

Namık Kemal (2005: 521), tabiatıyla Ahmet Cevdet benzeri bir âlim gibi hürriyeti, teknik, kader konusu bakımından ele almaz. Ancak "Hürriyet-i Efkâr" başlıklı makalesinde bu konuda bir ipucu verir. Ona göre "insanın hürriyeti, muhtâr olduğundan, ihtiyârı ise sâhib-i fikr bulunduğundan gelir. Bu bedâhat göz önüne alınınca tamamıyla teslim olunmak iktizâ eder ki her türlü havâss-ı beşeri-yeye olduğu gibi hürriyete dahî esâs, kuvve-i müfekkiredir." Bununla Kemal, beşerî hürriyeti, gizemli bir *irade* kavramı yerine islâm'da sorumluluğun medarı sayılan *akıl* ve *fikir* melekesinde te-mellendirir.

"Kula kul olmama" olarak ifade edilen *ontik* hürriyet, saf olarak insanların doğuştan olduğu gibi Allah karşısında mutlak eşitliği anlamına gelir. Bir babanın çocukları arasında olduğu gibi özgürlükte *eşitlik*, doğal olarak insanlar arasında *sevgi* ve *arkadaşlığa* dönüşür. Ancak birbirleriyle çatışan çıkarlarına rağmen toplu yaşamak zorunda olan insanlar arasında kurulan özgürlükte eşitliğin *adalet* yoluyla korunması için ikinci bir sözleşmeyle politik örgütlenmeye ihtiyaç duyulur. Formüle edecek olursak *adalet,* özgürlükte eşitlik hakkının ifası demektir. Namık Kemal (1327: 98, 165, 169, 210, 422) bu *ontik* ve *politik* boyutlarıyla hürriyeti şöyle ifade eder:

"insan ki kudretten hürriyetle mefturdur, bi't-tab' o 'atâ-yı ilâhiden istifadeye mecburdur. Hürriyet-i âmme, cemiyet içinde muhafaza olunur.

Çünkü ferdi ferdin taarruzundan emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hâsıl edebilir.” Şu halde kamu otoritesinin esas işi, kamu düzenine asla feda edilemeyecek ferdî hürriyeti korumaktır. Bu yüzden kamu düzeninin korunması gerekçesiyle ferdî hürriyetlerin ihlali kabul edilemez; kânunun önemli tarafı, fertlerin hürriyetlerini mümkün olduğunca az sınırlandırmasıdır.

Ahmet Cevdet (1986: IV/263) de hürriyete aynı şekilde sosyolojik açıdan yaklaşır: “Tedbir-i mülk ve emr-i idâre hakkında mevzu’ olan kavâid ve şerâit-i islâmiyeye nazar-ı im’ân ile bakılır ise görülür ki bu kavâid ü şerâite tamâmıyla tevfik-i hareket eyleyen devlet bir taraftan adalet ü hakkaniyete en muvafık vechile hürriyet esaslarını müştemil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidarı .” sağlar.[248] Buradaki “adalete uygun hürriyet” ifadesi, Hegel’in de sürdürdüğü geleneksel vizyonu özetler. Batı’da adalete uygun olmayan, modern anlamda hürriyet özlemi ise Fransız Devrimi ile zirvesine çıkmıştır. Monarşinin asırlardır tebaa üzerinde uyguladığı baskı ve zulme tepki olarak hürriyet ve cumhuriyet iddiasıyla yapılan Fransız Devrimi ile hürriyet, çarpık bir anlam kazanmıştır, Cevdet (1309: I/173-84, VI/148-49)’e göre.

248 ingiliz müşterek hukukundaki *equity* kavramı Ahmed Cevdet’te olduğu gibi *hakkaniyet* olarak karşılandığı gibi Rifâ’a Tahtâvî’de olduğu gibi *insaf* kavramıyla da karşılanır (Newman 2003: 194).

Tunuslu (1986: 98) Hayreddîn’in hürriyet kavramına bakışı da ibni Haldun ve Ahmet Cevdet’inki gibi geleneksel dünyagörüşüne uygundur (Tafsilat, Tlili 1972). O da adalette tecessüm eden hürriyeti, *ümran* olarak ifade edilen sosyal gelişmenin temeli olarak görür: “Avrupalıların üstünlüğü, adalet ve hürriyet üzerine kurulu tanzimattır.” Hayreddîn, belki de XIX. asır islâm dünyasında Av-rupa’daki ana ideolojiler *liberalizm* ve *konservatizmi* karşılaştırarak değerlendiren tek düşünürdü. Ona göre *liberalizm* terimi *serbestî* anlamına gelir. Serbestî ve hürriyet ise herkese cazip gelen hususlardır. Ancak bu kavramın Avrupalılar tarafından çok farklı anlamlarda kullanışı tehlikeli suiistimallere yol açmıştır. Bu yüzden şeriat hükümleriyle değerlendirilerek Osmanlı halkının tabiat ve yapısına uyarlanmadıkça bu ideolojinin yıkıcı sonuçlar vermesi kaçınılmazdır (Çetin 1999: 538-42).

Muhammed Abduh'un öncüsü Rifâ'a Tahtâvî, XIX. asırda Arapça literatürde modern Avrupalı anlamda *hürriyet* kavramını ilk kullanan düşünürdü (Newman 2004: 196, Ayalon 1987; 1989, Zolondek 1964). O da ibni Haldun, Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddîn gibi, adalette tecessüm eden hürriyetin sosyal gelişmenin temeli sayıldığı geleneksel vizyonu sürdürür. Tahtâvî, Paris seyahatnamesinde Fransız anayasasını tanıtırken, kânun önünde eşitlik ve ferdî hürriyet kavramlarını adalet bakımından ele alır. Ona göre Fransızların hürriyet *(liberty)* dedikleri ve kavuşmaya can attıkları şey, Müslümanların *adalet* ve *hakkaniyet* dediği şeydir. Fransızların medenî hayat tarzında yakaladıkları yüksek terakkî derecesi, onların aralarındaki adaletin göstergesidir, ona göre. Diğer taraftan Tahtâvî, Fransa'da dinden bariz bir uzaklaşma gözler. Ona göre burada din, iyi ile kötü olanı ayırmak için aklı kullanan grupların veya akıl tarafından caiz görülen tüm eylemlerin doğru olduğunu iddia eden *ibahîlerin (libertarians)* çeşnisidir (Newman 2003: 126). Görüldüğü gibi Tahtâvî de Ahmed Cevdet gibi *libertarya-nizm* terimini, pejoratif anlamda sapkın bir özgürlük taraftarlığı olarak kullanır.

Osmanlı aydınları gibi Abduh (1980: III/441-42) da ancak tavizsiz tevhit inancının insana hakikî ontik hürriyeti kazandırdığını vurgular. Ona göre islâm getirdiği tevhit inancıyla kula kul olmaktan kurtararak insana tekrar haysiyetini kazandırdı. Böylece artık hiç kimsenin önünde eğilmeksizin yalnızca yerlerin ve göklerin yaratıcısı ve bütün insanların Rabbi olan tek ilah Allah'a inanmaya başladı. Diğer taraftan Kemal gibi Abduh, tevhit inancının bütün insanlara hürriyette eşitlik hakkını bahşettiğini ve zımnen bu hakkın siyasî adaletle korunacağını belirterek *adalet*in, hürriyette eşitlik hakkının ifası anlamına geldiğini bir kez daha dile getirir. O, böylece Osmanlı aydınları gibi prensipte geleneksel islâmî hürriyet anlayışını savunur. "Prensipte" diyoruz, zira yakından bakıldığında onun bu konudaki muhakemesinin farklı bir mecraya kaydığı görülür. Bu kayma ise onun ülkesine özgü tarihî tecrübenin sevk ettiği bir tür esaret hissinden kaynaklanır. Kısaca kula kulluğu nefyeden ontik hürriyeti savunurken Kemal, Osmanlı'yı da içeren modern dünyayı etkilemeye başlayan Batı dünyasını, Abduh ise islâm dünyasını göz önüne alır.

Abduh (1980: III/441-44) islâm'ın tevhit inancı sayesinde insana kazandırdığı hürriyetle kula kulluğu önlediğini vurgularken dinî ve siyasî

otoriteleri hedef alır. Ona göre islâm sayesinde insan, kul ile Allah arasına giren ve iradelerinin ilâhî iradeden kaynaklandığı iddiasıyla insanlara hükmetmeye çalışan, kurtuluş ticareti yapan dinî ve siyasî liderlere esaretten kurtularak hakikî hürriyeti kazanır. Münferit istismarlar dışında islâm'da Batılı ruhban gibi kul ile Allah arasına giren bir ulemâ sınıfının olmadığı malûmdur. Dolayısıyla Abduh'un bu eleştirisinin islâm dünyasıyla bir ilgisi olmadığı, halkın iradesini hiçe sayan Kilise ve ruhbana tepkiyle hürriyet mücadelesinin başladığı Batı'nın örneğine uyduğu açıktır. Anlaşılan Mısır'daki ulemânın otoritesine duyduğu tepki, onu Batılı bir tarzda bir hürriyet arayışına sevk etmişti. Bu tür bir hürriyet arayışının karakteristiği, Batı'da olduğu gibi beşerî irade ve akla vurguydu.

Abduh (1980: III/444), ismini vermeden, üstadı Afgânî'nin teşvikiyle *L'Histoire de la Civilisation en Europe* [1828] adlı eseri 1877 yılında Arapçaya çevrilen François Guizot (1787-1874)'nun Avrupa medeniyetinin entelektüel dinamiklerine ilişkin tespitlerini aktarır. Filozofa göre, Abduh aktarır, Avrupa medeniyetinin doğuşu, iki temele dayanır: irade bağımsızlığı ve görüş ve düşünce bağımsızlığı, kısaca irade ve fikir hürriyeti. Bunlar, ingilizcede *liberty* ve *freedom* kelimeleriyle ayırdığımız iki hürriyet kavramına tekabül eder. Ancak çok sayıda kişi bu sayede kendisini bulduktan ve ihtiyarlarını kullanmaya ve akıllarıyla hakikatlere ulaşmaya hakları olduğunu anladıktan sonra eyleme geçmiş, araştırma ve düşünce sürecine girmiştir. insanların ancak XVI. yüzyıldaki Reformasyon döneminde bu irfan seviyesine ulaştığını söyleyen Guizot, Abduh' un nakline göre, bunda, Endülüs ve Haçlı savaşları sayesinde Avrupa'nın islâm kültürüyle kurduğu temasın önemli rolü olduğunu belirtir.

Abduh (1980: III/444), *hür düşünce free thinking)* de denen Ba-tı'ya özgü bu irade ve fikir hürriyetini, böylece ortogenez teviliyle islâm dünyasına mal etmeye çalışır. Ona göre daha önce mahrum oldukları, islâm'ın getirdiği iki büyük, irade ve fikir hürriyeti ilkeleriyle insanlık kemale ermişti. Bu iki ilkeyle insan, Allah tarafından yaratılan doğasına uygun mutluluğa ulaşabilir hale gelmiştir. Onun Batı'da olduğu gibi insan hürriyetini sağlamak için beşerî cüz'î iradeye yaptığı vurgu, fiilen geleneksel kader inancının inkâ-rıyla neticelenmişti. Vatikiotis (1957) gibi bazı oryantalistler bu tutumu bir "islâmî *hümanizm* arayışı"ndan kaynaklanmış görür. irade hürriyeti yanında fikir hürriyeti için de akla

vurgu yapan Ab-duh, Kur’ân’ın insanları özgürleştiren, akıllarıyla doğru yolu bulmaya teşvik eden âyetlerini zikrettikten sonra şöyle der: “Böylece islâm, aklın otoritesini, bütün kayıtlarından hür kıldı, onu esir alan bütün geleneklerden kurtardı ve onu kendi hüküm ve hikmetiyle karar vereceği hükümranlık alanına yönlendirdi.”

Fazlur Rahman (1984) da Abduh tarafından aklın rolüne vurguyu “ümmetin kolektif sorumluluk” anlayışını destekleme maksadıyla yapılan, epistemolojikten çok ahlakî, stratejik bir vurgu olarak görür. “Karizmatik ümmet” kavramının da belirttiği gibi nübüvvetin geçişinden sonra ilâhî hidâyetin anlaşılması, peygamber yerine artık onu izleyen ümmetin tamamına düşer. Ancak unutulmamalıdır ki kolektif sorumluluk, Afgânî dâhil XIX. asır âlimlerinin bunalımın teşhisi için en çok zikrettikleri “… muhakkak Allah, bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz” (Ra’d/11) âyetinde geçen *enfüs* kelimesinin gösterdiği gibi beşerî aklı aşan bir iradeye atfedilmiştir.

Abduh (1980: III/327-45)’un öngördüğü bu irade ve fikir hürriyetinin kullanılışına gelince Mısır’ın siyasî gerçeğinden kaynaklanan kısıtlamalar devreye girer. Bu noktada Abduh (1980: III/343-45), 28 Kasım 1881 tarihli *el-Vekâi’u’l-Mısriyye’de* çıkan “Siyasî Hayat” başlıklı yazısında Roma siyasî geleneğine yaptığı atıftan da anlaşılabileceği gibi demokratikten çok cumhuriyetçi bir hürriyet anlayışını benimser. Ona göre hürriyet, toplumca bildirilen ödevin gereğini yerine getirme hakkıdır; bu bakımdan siyasî hürriyet, bireysel ile kamusal hürriyet arasında dengeyi ifade eder. Abduh’a göre siyasî hürriyetler, başlıca, düşünce, ifade ve seçme hürriyetlerini kapsar. Bunların hepsi haddizatında mukaddes haklar olsalar da istismar edilmemeleri için bazı kayıtlara tâbi’ olarak kullanılmalıdırlar. Aklî ölçülere, hikmet ve hakka uygun olduğu takdirde ancak fikrin hürriyeti geçerlidir. Kamusal maslahata ve evrensel ahlakî ilkelere uygunluk, duyuma değil, kesin bilgiye dayanmak ve kişilik haklarına riayet ise düşünceyi ifade özgürlüğünün sınırlarını oluşturur. Oy kullanma ve seçim hürriyetinin ise tek bir sınırı vardır: Vatanın selameti ve maslahatı.

Onun bu normatif, cumhuriyetçi kayıtlarının liberal bir insan hakları ve hürriyet kavramıyla ne derece bağdaştığı tartışmaya açıktır. Ona göre, Avrupa’da olduğu gibi cumhuriyetçi bir mantıkla halk, gerekli vatandaşlık

eğitiminden geçirildikten ve onları istismar etmeksizin kullanabilir, hazmedebilir bir noktaya getirildikten sonra ancak hürriyetler verilmelidir. Abduh, halk bu noktaya ulaşıncaya kadar ise hürriyetten çok sorumluluk ve vazife ahlakına dayalı bir sivik ethos savunur.

iradeye Çağrı

Namık Kemal (2005: 69)'in de vurguladığı gibi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak insan tarihin öznesi olduğu için, sosyal değişimin tâ temelinde beşerî zihnî bir değişim yatar. I. Wallerstein (1995: 135-148), F. Braudel'in eseri ışığında gözden geçirdiği XIX. asır sosyal bilim paradigmalarının yetersiz kaldığı sosyal değişimin açıklamasında *kairos* denen teolojik zaman kavramına başvurur. Ona göre okuyanlar, tarihî sosyal bilimcilerin bu teolojik kavramla ne işi olabilir diye sorabilirlerse de sosyal bilimin zaman felsefeleri, bu dinî kavramlarda gömülüdür, onların yaptığı, sadece bunları seküler bir kılığa sokmaktır. Onde gelen Hıristiyan teolog Paul Tillich'in çağımızda yeniden gündeme getirdiği "nicel zaman" olarak *chronos*a karşı "nitel zaman" *kairos*, tarihte köklü bunalım ve dönüşüm durumlarında insanların temel ahlakî tercihler yaptıkları "hak zaman ve mekân"ı belirtir. *An-ı dâim* ve *bast-ı zaman* gibi islâm tasavvufundaki zaman kavramlarını düşünerek buna "kader ânı" *(fatal moment)* diyebiliriz.

Bu kritik ânın başlattığı köklü değişim ise uzaysal-çevrimsel bir hareketi belirten *tahavvül (transformation)* kavramıyla anlatılabilir. Tahavvül, olumlu, *tekâmül* yönünde olursa makamlarda *(stations) yükselme*, olumsuz, *yozlaşma* yönünde olursa *alçalma (tedennî)* olarak kendini gösterir. Nitekim cennetten dünyaya *düşüş (fall)* kavramı da bu tür uzaysal bir alçalma, tasavvufta *sülûk (journey)* kavramıyla anlatılan manevî yolculuk ise dünyadan tekrar cennete doğru uzaysal bir *yükselme (terakkî)* hareketini

belirtir. I. Wallerstein (1995: 147) *kairosun* başlattığı değişimi, *transformasyonel zamanu-zay* olarak adlandırır. K*airos*, uzaydan bağımsız nicel bir değişim boyutunu değil, esasında uzaysal, çevrimsel devirleri başlatan temel bir ahlakî karar anını simgeler. Bu, hür iradenin mümkün ve aynı zamanda hayli zor olduğu nadir bağlamlardandır. Tarihte krize giren bir sistemin sonunun geldiği çok nadir durumlarda gündeme gelen dönüşüm ihtiyacı, insanları temel bir ahlakî tercihe zorlar; ancak zorluğundan, hatta çoğu zaman imkânsızlığından dolayı insanlar bu tercihe direnir. Direnseler de sonuçta kolektif olarak iyi ya da kötü, açık ya da örtük olarak yeni bir düzen yönünde tercih yaparlar.

Demek ki sosyo-ekonomik veya politik görünen değişimin tâ temelinde kritik bir ahlakî tercih değişikliği yatar. Bu bağlamda XIX. asırda Osmanlı, Mısırlı, Hintli neredeyse bütün Müslüman âlimlerin bunalımı açıklamak için atıf yaptıkları (Afgânî 1980: I60, 169) bir âyetin anlamını düşünmek ilginç olacaktır: "… muhakkak Allah, bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değişti-rinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" (Ra'd/11, Kınalızâde 2007, 462.).

Âyette geçen "nefislerindeki" kelimesini, *zihniyet* olarak alırsak, "zihniyetlerini değiştirinceye" veya daha genel açıdan "özlerini de-ğiştirinceye" diyebiliriz. Zira görüldüğü gibi âyet, aslında genel anlamda insan tarafından hür iradeyle yapılan ahlakî bir tercihten çok, bir topluluğun aslî bir olumlu durumdan sapma olarak arızî bir durumunu, olumsuz bir zihnî-ahlakî değişimi anlatmaktadır.

Weber'in Protestan ahlakı tezine karşı yapılan itirazda olduğu gibi, indirgemeci, idealistik bir yaklaşımla sosyal değişimi sadece zihnî değişimle açıklamak mümkün değildir. Zira sosyal ile zihnî değişim arasındaki etkileşimin yönünü tayin hayli zordur. Gazâlî gibi islâm âlimlerinin nedensellik kavramına karşı vurguladıkları gibi, her an mutlak ilâhî iradenin tasarrufu altında tabiî ve beşerî her şeyin birbirine bağlı işlediği dünyada, "tavuk/yumurta" benzetmesinden de anlaşılacağı gibi, çoğu zaman neyin sebep, neyin sonuç olduğunu kestirmek mümkün değildir. Sözgelimi Osmanlı'da klasik-sonrası dönemde yazılan ıslâhâtnamelerde en çok üzerinde durulan sebeplerden biri olan rüşvetin, çözülüşün sebebi mi, yoksa sonucu mu olduğu tartışmaya açıktır. Acaba,

yumurta/tavuk ilişkisine benzer şekilde tımar sistemindeki çözülme mi insanlarda ahla-kî-zihnî bir yozlaşmayla rüşvet ve çözülüşe yol açmış, yoksa aslında ikincisi, yozlaşma mı tımar sistemini yaralayarak zincirleme bir çöküşü hazırlamıştır?

Sosyal dünyada buna benzer pek çok örnek verilebilir. Buna göre iş, nedensellik kavramınca *açıklama* yerine hermenötik yardımıyla dünya/toplum kitabını *okumak*'tır. Wallerstein'ın ifade ettiği kader anlarının dayattığı temel ahlakî tercihin gizemliliği, böyle çok-boyutlu bir okumayı kaçınılmaz kılar: "Doğrudur ki neredeyse bütün yaptıklarımız, bizim sosyal biyografilerimiz tarafından belirlenmektedir ki bundan kastımız bizim zihnimizin ta derinliklerine kadar kayıtlandığımızdır." ilginçtir ki Fahreddîn Râzî gibi islâm âlimleri de kader tartışmasında, hür iradenin imkân derecesini tartışırken aynı noktaya dikkat çekmişlerdir. Ona göre de irade konusunda insanın kanaatlerinin belirlenmesinde rol oynayan çevresel ve irsî bütün faktörler hesaba katılmalıdır. Bunlar, örf ve adetler, öğretilen inançlar, eğitim, psikolojik yapı, zihnî kabiliyet, biyolojik karakteristikler vs.dir (Ceylan 1996: 161).

Bu bağlamda George Santayana'nın sosyal belirleyici olarak aldığı *psyche,* kanaatimce, söz konusu âyette sosyal değişimin dinamiği olarak geçen *nefs* kavramının karşılığı olarak alınabilir (Yolton 1952). ilginçtir ki söz konusu âyette nefsin çoğulundan *(enfüs)* da tekil etkiye sahip olarak söz edildiği görülür. islâm'da olduğu gibi geleneksel dünyagörüşüne göre tek bir candan yaratıldığı için insan topluluğu tek bir beden sayılmıştır (Barkan 1975). O tek can Hz. Âdem'in işlediği günah, insanların tek beden olarak komünal tarihî deneyimiyle telafi veya idame edilecektir. Cemaat, optimal bir ahlakî denetim düzeyine ulaştığı takdirde bireysel kusurları telafi edecek bir katalizör işlevi görecek, aksi takdirde bireysel masumiyetin de anlamını kaybettiği cemaatin harabı mukadder olacaktır. Nitekim Kur'ân'da "Sizden sadece zulmedenlere isabet etmeyecek bir fitneden sakının" (Enfâl/25) diye buyrulur.

XIX. asır Müslüman âlimlerine göre *enfüs* ayeti, olumsuz kadar olumlu sosyal değişimin de kolektif bir zihnî değişimden kaynaklandığına işaret ediyordu. Bu yüzden onlar bunalımın teşhisi kadar tedavisi için de bu ayete atıf yapmışlar, ahlakî bir silkinişi, olumlu kolektif bir zihniyet dönüşümünü hedefleyerek önünde sonunda Müslümanların iradelerine çağrı yapmışlardı.

Onlar görmüşlerdi ki islâm geleneğinde *tecdit* denen entelektüel yenilenme, *ıslâh* adı verilen ahlakî yenilenmeyle tamamlanmadıkça amacına ulaşamazdı, zira ne kadar parlak sosyal projeler geliştirilirse geliştirilsin, sonuçta bunlar ancak insan iradesi ve eylemiyle benimsenerek hayata geçirilecekti. Orneğin modern islâm dünyasında ayakta kalmayı sağlayacak ana hedef “kalkınma”, uzun vadeli, zorlu, zincirleme bir değişim sürecini gerektiriyordu. Once eğitim, ardından, iktisadî teşebbüs ve gelişim, ardından genel anlamda medeniyetin gelişimi. Ancak her şeyden önce, en başta, bir birey olarak insanın mevcut durumunu görerek bunu değiştirmeyi istemesi lazımdı. En başta ilk kıvılcımın çakılması gibi bu iradenin harekete geçmesiyle hedeflenen dönüşüm zincirleme gelecekti.

Nitekim Namık Kemal (2005: 219), Londra’da örneklenen Avrupa medeniyetini tasvirden sonra onların geldiği noktaya ulaşmanın hiç de imkânsız olmadığını, topu topu iki asırlık bir sürecin bu amaca ulaşmaya yeteceğini belirterek ekler: “Bu maksada vusûl ise birçok mevâni’in define, birçok hâlâtın tağyirine, birçok esbabın ihzârına tevakkuf ederse de esasen, marifet ve sa’yde olan noksanımızın ıslâhına bir çare bulmak her işe mukaddemdir.” Onun ve arkadaşlarının bütün çabası, basın-yayın faaliyetine dayalı enformel bir eğitimle *marifet* denen popüler bilinçlenmeyi sağlamak ve değişimi başlatacak iradeyi harekete geçirmekti. Ote yandan Ahmet Cevdet (1986: IV/219), reform teşebbüslerinin bugüne kadar niçin başarısız kaldığından bahsederken her eylemin başarıya ulaşmasının üç şartı olduğunu belirtir: ilim, irade ve kudret. Bunların üçüne de sahip olan bir şahıs ya da kurumun başaramayacağı şey yoktur. Böylece temelde “iradeye çağrı” yapan Kemal de, Cevdet de *volon-tarist* sayılabilir.

Burada amacımız, XIX. asır Müslüman aydınlarının bunalımı aşmaya yönelik ahlakî ve sosyal değişim için bireysel ve komünal iradenin kullanılmasına verdikleri önemi ve hangi yollarla bu iradenin kullanılmasını sağlamaya çalıştıklarını göstermektir. insanların iradelerini harekete geçirmeye yönelik bütün bu çabanın arkasında tasavvuf/mistisizm ruhunun dönüşü vardı. Reinhard Schulze (1996), XVIII. asrın yeni-sufî vizyona dayalı bir “islâmî aydınlanma” çağı olarak XIX. asır islâm modernistlerinin ilham kaynağını oluşturduğunu tespit etmiştir. O ve diğer Batılı araştırmacılar, islâm dünyasının bu çağını tanrı-merkezliden insan-merkezli bir dünyagörüşüne geçişle karakterize Batılı aydınlanma çağının az-çok

karşılığı olarak almışlardır. Bu tespitler genel hatlarıyla doğru olsa da mistisizmin bu işlevi, yalnız islâmî ve modern dünyada değil, Doğusuyla Batısıyla bütün dünyada ve çağlarda görülen evrensel bir olguydu.

Mistisizm, insan iradesini harekete geçirme yoluyla dünyayı de-ğiştirmenin motoruydu. Le Bon (2004: 87)'un devrim psikolojisiy-le ilgili eserinde vurguladığı gibi, tüm dinî ve çoğu siyasî inancın temelinde mistik ruh yatar. Tarihte Fransız Devrimi dâhil bütün devrimci, mesihçi sosyal hareketler bu ruhtan güdülenmiştir (Ayrıca, Ruffing 2001, Lyman 1928). Bir dizi devrime sahne olan modern Batı'nın (1600-1900), Jacob Boehme (1575-1624) ve Chris-tian Thomasius (1655-1728) gibi büyük Alman mistikler aracılığıyla Yahudi mistisizmi kabalanın büyük temsilcisi Isaac Luria (1534-1572)'nın *tiqqun ha-olam* (ıslâh-ı âlem) vizyonundan etki-lendiği söylenebilirdi. Luria'nın üzerinde de örneğin Muhyiddîn ibni 'Arabî'nin etkisi gözlenebilirdi. Dolayısıyla burada son ibrahi-mî din islâm örneğinde mistisizmin evrensel devrimci işlevi hakkında bir fikir vermek yerinde olur.

Dinin iskeletini oluşturan şeriatın anlaşılması anlamına gelen *fıkıh* ikiye ayrılır: Fıkh-ı zâhir ve bâtın. Adlarından anlaşılacağı gibi dışsal, *zâhir fıkhı*, şeriat hükümlerini, *tasavvuf* denen içsel, *bâtın fıkhı* ise, bu hükümlerin arkasında yatan değerlerin temsil ettiği hakikate ulaşmayı hedefler.[249] Kısaca birbirlerine bağlı olarak birincisi, şeriatın kabuğunu, ikincisi özünü kavramayı hedefler. Somut olarak Namık Kemal'de görüldüğü gibi ancak tasavvuf, incelikle tanımladığı *adalet, hürriyet* gibi dinin temel değerlerini gerçekleştirmek için insanlara eyleme sevk eder. Yani insanlara *meşruiyet* veya Max Weber'in terimiyle *değer-akliyeti* uğruna eylem gücünü veren ancak mistisizmdir.

249 Bâtınî ve zahirî anlama tarzlarının sosyolojik-hermenötik bir yorumu için,
Slotten 1977.

Orneğin fıkıh, *emr-i bi'l-maruf, nehy-i 'ani'l-münker* denen başkalarına yönelik *küçük cihatla* ilgili hükümleri konu alırken tasavvuf, insanın nefsine yönelik *büyük cihatla* ilgili prensipleri konu alır. Tasavvufun sosyal gücü işte bu manevî gücünden ileri gelir. insana en yaman, görünmez

düşmanı temsil eden nefisle yapılan büyük cihadı başaranın dış dünyaya yönelik küçük cihadı başarması kolaydı (Willis 1967: 414, Kınalızâde 2007, 200). Bu bakımdan

Kur'ân'da bir sureye ismini veren *fetih,* öncelikle manevî, mistik bir kavramdır. Aristo'nun da *otonomi* kavramıyla ifade ettiği gibi nefsini fetheden ancak dünyayı fethedebilir. Tasavvufun bu eylemci yönü, Batı'da *chivalry,* Türkçede de *yiğitlik* denen *fütüvvet* kavramında somutlaşır. Bu, Arapçada iki harfleri (f-t) ortak *fetih* ile *fütüvvet* arasındaki etimolojik akrabalıktan da anlaşılabilir.

Abdal veya dervişlerin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda oynadıkları hayatî rol hatırlandığında tasavvufun aksiyoner yönünün somutlaştığı *fütüvvet* kavramının anlamı daha iyi anlaşılır. imparatorluğun kurucu ruhunu sağlayan tasavvuf, doğal olarak reformunda da hayatî rol oynamıştır. Bu, belki de en somut Tanzimat'ın habercisi Nizam-ı Cedit dönemini idrak eden Şeyh Gâlib (17571799) örneğinde görülür. Divan edebiyatının son, hatta en büyük ustası sayılan bu ünlü sûfî şair, kendisi gibi Mevlevîlik mensubu III. Selim'in reform siyasetine tam destek vermiştir (Gawrych

1987).

Bu desteğin arkasında kolektif bir zihniyet değişimi, tanrı-mer-kezliden insan-merkezli bir dünyagörüşüne geçiş yatıyordu. Burada hemen "insan-merkezli" kavramıyla ne kasd edildiği sorusu akla gelir. Schulze (1996) insan-merkezcilikle, mistiğin yaratıcı tahayyülünün insanın kendine özgü düzeni yaratma kabiliyetine dönüşmesini kasd eder. Tasavvufun kendi terimleriyle netleştirecek olursak *tanrı-merkezcilik* ile *insan-merkezcilik,* özünde Allah'a iki tür, *aşkın* ve *içkin* yaklaşma anlayışını ifade eder. Tasavvufta birinci *aş-kınlık* anlayışı, *fenâ fillâh* (Allah'ta yok olma), ikinci *içkinlik* anlayışı ise *halvet der-encümen (Halk içinde Hak'la birliktelik)* veya *celvet* deyimleriyle ifade edilir. Walter Rauschenbusch adlı yazar örneğinde aynı tasavvur Batı'da da görülebilir (Lyman 1928: 176-77).

Bu itibarla *insan-merkezcilik* ile *hümanizm* terimleri anlamdaş sayılabilir. Oncü italyan hümanist Pico della Mirandola'ya göre insanoğullarına kendi kendilerine tercihte bulunma yegâne kabiliyeti verilmiştir. Bu anlayışın orta

çağ dünyasının büyüsünü kaybettiği Rönesans çağında doğması tesadüf değildir. Şu halde *hümanizm,* aslında Batı'da belirgin olarak Duns Scotus (1266-1308), William Ockham (1280-1349) ile başlayan, tasavvuf sayesinde, büyüsünü kaybeden bir dünyanın yeniden kurulmasını sağlayacak Tanrı'nın iradesine vurgu anlamına gelen *volontarizmin* uzantısı olarak belirir. Hans Baron ve J. G. A. Pocock, *ilâhî* ve *padişahî* volontarizme bağlı bir beşerî volontarizm anlamına gelen bu hümanizmi, *sivik hümanizm* olarak adlandırmıştır (Engster 2001: 412). Büyüsünü kaybetmiş XVIII. asır islâm dünyasında da bu üç-katlı volontarizmin tecellisini görmek mümkündü.

islâm'da mistik hümanizm, insanın Allah karşısında ve ontik hiyerarşideki seçkin konumunun vurgulanması olarak belirir. Allah'ın kendi ruhundan üflediği ve kendi suretinde yarattığı insan, *halifetullâh fi'l-arz* (Allah'ın yeryüzündeki halifesi), *zübde-i kâinat* (kâinatın özeti) ve *eşref-i mahlûkat* (yaratılmışların en şereflisi) olarak temayüz eder. Orneğin Mevlana, Yunus Emre ve ibrahim Hakkı'da vurgulanan bu anlayış, kritik bir konjonktürde, Nizam-ı Cedit döneminde yaşayan Şeyh Gâlib (1994: 180, 192)'de *sivik hümanizm*e dönüşür: "Tedbirini terk eyle, takdir Hudâ'nındır/Sen yoksun o benlikler hep vehm ü gümânındır."

Felsefî olarak bakıldığında bu, kendi iradesini ilâhî iradeye tam bağlayarak insana hakikî ontik hürriyeti kazanmaya çağrı, siyasî olarak ise beşerî volontarizm olarak sivik hümanizme zemin hazırlama anlamına gelir: "Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen" (Ayrıca, Holbrook 1994). ilk bakışta zannedilebileceği gibi bu tür ilâhî ile beşerî iradeye vurgu veya *fatalizm* ile *hümanizm* arasında çelişki yoktur. Zira Batı'da Scotus ve Ockham'ın yaptığı gibi ancak ilâhî volontarizme vurguyla Rönesans döneminde padişahî ve sivik volontarizm/hümanizm doğmuştur.

Batılı ve Abduh gibi Doğulu modernistler, Osmanlı aydınlarının kurduğu gibi bu ilâhî ve beşerî volontarizm ilişkisini kurmakta aciz kalmışlardı. Onların hümanizm adına beşerî iradeye yaptıkları vurgu, beşerî failiyetin kazanılması yerine tam aksine kaybına yol açacaktı. Bunun en çarpıcı örneği, Vatikiotis (1957: 59) ve Kerr (1966: 130)'in de dikkat çektiği gibi Abduh'un *enfüs* âyetine eklektik atfıdır. *el-Urvetü'l-Vüskâ'daki*

makalelerinde sıkça atıf yaptığı ayeti Abduh, “sarhoşken namaza yaklaşmayın” âyetinin yalnızca “namaza yaklaşmayın” kısmını alan Bektâşî tarzında maksadına uygun olarak eksik aktarır: “… muhakkak Allah, bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez” (Ra’d/11). Hâlbuki âyet, “Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz” cümlesiyle devam etmektedir. Bu, Osmanlı aydınlarının algıladığı gibi, sorumlu tutulsa da beşerî iradenin üzerinde ilâhî iradenin mutlak geçerliğini belirtir; zira insanı sorumlu tutan da bu iradedir. Abduh, birinci kısımda belirtilen eylem hürriyetini neredeyse hükümsüz kıldığı için âyetin bu ikinci kısmını hazfetmeyi uygun görmüştü.

Annemarie Schimmel (1989)’in gösterdiği gibi, insanın ontik değer ve kapasitesinin vurgulandığı bu hümanistik vizyon, islâm’da özellikle iran kökenli tasavvufta içkindi. Fakat Gâlib’inki gibi kritik zamanlar bunun vurgulanmasını gerektiriyordu. Köklü değişimle büyüsünü kaybetmeye başlayan bir dünya büyülenmiş bir dünyanın münzevi insanını halife olarak tekrar dünyaya inerek ini siyatif almaya, kaderine sahip çıkmaya çağırıyordu. islâm’da pey-gamberî yolu temsil eden tasavvuf, tecdidin ana kanalı olduğundan bütün müceddditler aslında şeyh veya mutasavvıf idi. Erken modern islâm dünyasında (1500-1800) Şa’rânî, Nablûsî, Dihlevî, Bursevî, Bağdâdî gibi Mısırlı, Suriyeli, Hindistanlı, Osmanlı, Iraklı önde gelen müceddit ve aktivistlerin hepsi mutasavvıftı.

Osmanlı’da en kritik değişiklikleri başlatan III. Selim ve II. Mahmud gibi padişahların arkasında Şeyh Gâlib ve Keçeci-zâde izzet gibi tasavvuf ile şiirin derin duyarlığını birleştirerek çağının “sensör”ü olarak işleyen aydınlar vardı. imparatorluğun ecel saatini uzatmaya çalışan Sultan Abdülhamid’in arkasında Murad Molla Tekkesi’nde aldığı tasavvufî bilinçle dünyaya bakan Ahmed Cevdet yanında, Ahmed Ziyaeddîn Gümüşhanevî başta olmak üzere diğer şeyhler vardı. Seyyid Ahmed Han’dan Muhammed ikbal’e, Namık Kemal ve Ziya Gökalp’tan Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh’a bütün XIX. asır Müslüman aydınlarının eylem vizyonları, tasavvuftan esinlendi. Kemal ve Gökalp’ın modern dünyada ontik beşerî hürriyetin korunmasına ilişkin duyarlıkları, tasavvufî arka-planlarından kaynaklanıyordu.[250]

250 Kemal-tasavvuf ilişkisi hakkında Mardin 1991: 107, Tansel 1967: II/348, 355. Ziya Gökalp hakkında, Daniel 1977. Hüseyin Vassafın *Sefinetul-*

Evli-yâ isimli mutasavvıf biyografileri kaynağına atıfla Afgânî hakkında, Kara 1998a: 195-99, Abduh-tasavvuf ilişkisi hakkında, Scharbrodt 2007.

Namık Kemal, başlıca beş yolla insanları irade ve eyleme sevk etmeye çalışır. Bu konuda doktrinal tutumuyla çelişen bir stratejik tutumla iktisadî liberalizm ve hür iradecilik gibi modernizmi andıran temalara dayalı bir söylem kullanır. *Birincisi,* geleneksel ve modern söylemin içiçe geçtiği bir *hümanistik söylem* sayesinde. Kemal (2005: 69, 516), bir divan edebiyatı antoloji projesi için önerdiği şairler arasında Şeyh Gâlib'i şaheseri *Hüsn ü Aşk'a* özel atıfla anar
(Tansel 1967: II/441).

"Nüfus" ve "Maârife Dair Bir Makale" başlıklı makalelerinde olduğu gibi insanın muazzam entelektüel ve pratik kapasitesini vurgular: "insan şu kürre-i zemin dediğimiz vücud-ı müteharrikin ruhudur denilebilir. Zira ki kışrın haricinde her ne hareket görülüyorsa hep onun sayesinde zuhur ediyor. Tabiatın fevkinde ne eser müşahede olunuyorsa hep onun himmetiyle hâsıl oluyor (…) Oyle bir mahlûk-ı zaîf, rûy-ı zemine hâkim ve tabiat-ı külliye irâde-i cüz'îyesine hâdim olmuştur." Batılı insan örneğinde beşerin, fiziksel ve beşerî tabiatı kontrol altına almada kayd ettiği başarı çarpıcıdır, ona göre. Ancak bu, tarihin öznesi değil, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan bir insanın başarısıdır, Kemal'e göre. Bu ontik hümanizmin mesajı, Osmanlı insanının kendinde meknuz büyük gücün bilincine varmasıdır.

İkincisi, bu ontik hümanizm uyarınca paternalistik bir zihniyete sahip Osmanlı Müslümanı'nı cüz'î iradesini kullanarak sa'ye teşviktir. Batılı medeniyet atılımı, Kilise sayesinde yozlaşmış paterna-lizme tepkiden doğmuştu. Tam aksine Osmanlı dâhil Doğu'da yanlış algılanmış paternalizm, bireylerde öz-güven ve öz-teşebbüs ruhunu köreltmiş, velisi saydıkları baba, padişah veya Allah'a işlerini havale etme alışkanlığı yaratmıştı: "Biz her ne arzumuz var ise husûlünü ibtidâ hükümetten ve olmaz ise Cenab-ı Hak'tan bekliyoruz." Hâlbuki amansız bir rekabetin hüküm sürdüğü modern dünya, komünal bekâ için kendi ayakları üzerinde durabilen insan tipi istiyordu. Kemal'e göre hükümete düşen, temelde adalet dağıtmaktır, refah sağlama ise lüksüdür. Bu bakımdan o, iktisadî

hürriyeti Batılı anlamda bir liberalizmden çok fertlerdeki teşebbüs ruhunu harekete geçirmeye yönelik stratejik bir ilke olarak savunur.

Kemal (1327: I/27; 2005: 49, 550, Mardin 1996: 357), akıl ve fikir sahibi bir varlık olarak insanın sorumluluğunu ve dolayısıyla iyiliği için öz çabasının önemini vurgular. Allah, insanları eğiterek dünyayı mamur hale getirmek zorunda değildir. Çünkü Cenab-ı Hakk'ın meşiyeti insanları bu imtihan yurduna getirmiş, sonuçları sebeplere bağlı yaratmış ve duyular âlemini gözleyerek sebep/sonuç ilişkisini keşfetme iktidarı vermiştir. Biz de bu ilişkiyi keşfederek atılım yapan Batı medeniyetinden ibret almalıyız: "Biraz da esbâ-bın tayin ve teşebbüsünde iktidarımızı tecrübe edelim. Biraz da nefsimizi, veli ve vasi ihtiyacından vareste bilelim. Ayetle, hikmetle, icmâ ile, rivâyetle, tecrübe ile, ibretle müsbettir ki, insan için her ne hâsıl olursa sa'y ile olur, insan her neye vasıl olursa sa'y ile olur." insanın "veli"si artık kendisidir, Kemal'e göre.

Üçüncüsü, hürriyet ve bağımsızlık aşkı. Namık Kemal (2005: 528-9)'de hürriyet, insanları kolektif eyleme sevk için adaletten daha güçlü bir güdüyü simgeler, zira zulme göre *esaret*, Kemal'in kullandığı *esâret-i siyâsiye* tabirinden de anlaşılacağı gibi *bağımsızlığın* zıddı olarak güçlü bir kolektif ton taşır. Sıradan bir Osmanlı mümini, pasif bir tevekkül anlayışıyla "bu dünyada adalet nerede, elbette bir gün Mahkeme-i Kübra kurulacak" diyerek kaderine rıza gösterebilirdi. Ancak bireysel ve ulusal olarak esarete rıza, dünyada ve âhirette asla kabul edilemeyecek bir şeydi, Kemal'e göre: ".dünyada ne kadar büyük millet görülmüşse terakkîlerinin zuhur ve devamına en büyük sebep istiklâl-i zâtîye meftuniyet veyahut tabir-i âharla esâret-i siyâsiyeden nefrettir. Bu nefretin fıkdanı halinde halkın bekâ-yı saadetine ne marifet, ne medeniyet, ne servet, ne şecaat, ne muntazam kânun, ne mükemmel mahkeme, ne hüsn-i idare kifayet eder."

Şu halde komünal hürriyetin anlamı, çağdaş medenî milletlere karşı ulusal bağımsızlıktır: "Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar milel-i mütemeddi-neye karşı kabil midir ki akvâm-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler?" Çağdaş dünyanın gereği değişime direnerek Hintliler, Cezayirliler gibi yabancıların tahakkümü altında hürriyeti kaybetmek Kemal (2005: 360)'e göre, insanlığın şanına asla yakışmayan şeylerdendir.

Dördüncüsü, Osmanlıları tarihin aktörleri kılan “gaza ruhu”nun dirilişi. Namık Kemal (1327: IV/291-5; 2005: 48, 528-30, Mardin 1996: 364-5)’in “Biz istemesek Zelil Olmazdık” başlıklı yazısı, Osmanlı’nın gerilemesini, zamanında Osmanlıları cihan hâkimi yapan esaret nefreti ve istiklal tutkusunun kaynaklandığı gaza ruhunun kaybına bağlar: “Biz hala ecdadımız olan abalı kebeli Türklerin, mevki gibi, ahlak gibi elimize geçen mirasları sayesinde yaşıyoruz. Osmanlı şanı, terakkî fikri bunu mu iktiza eder?”

Beşincisi, Aydınlanma’dan mülhem görünen bir *ilerleme* felsefesi. Namık Kemal (2005: 69, 516) bunu en net “Maârife Dair Bir Makale” başlıklı makalesinde dile getirir: “Zamanımız durulacak zaman değil. Bütün cihan-ı medeniyet kemal-i şevk ü şitâb ile tarîk-i terakkîde kat’-ı mesâfâta başladı. Teveccüh olunan kâbe-i kemâlât ise bu dâr-ı mihnet içinde bir diyâr-ı saadettir. Bu diyâr-ı saadete vusul için azm ü ikdam etmek her âkile göre fariza-i zimmettir. Fariza-i zimmet bu iken vay o kavme ki betalet döşeğindeme’luf-i hâb-ı gaflettir. Hâb-ı gaflette kalan halkın elbette ka-rargâhı sahra-yı vahşettir. Sahra-yı vahşetin her mahsulü bir nev’-i zehr-i meşakkattir. Zehr-i meşakkatin netice-i tesiri bi’t-tab’ helâk ü nedâmettir. Helâk ü nedâmetten bir cemiyeti tahlis edecek vasıta ise mücerred gayret ve marifettir. Âkil isek biz de bu yolda kimseden geri kalmamağa gayret edelim. Gayret edelim ki bir saat evvel, bir kadem ileri gidelim.”

Kemal’in burada dile getirdiği, görünüşte modern ilerleme fikri, Şerif Mardin (1995: 61)’in Tanzimat reformcularında gözlediği “farazî gelecek”in ifadesinden başkası değildi. Bir başka yazısında daha açık ifade ettiği gibi Kemal (1327: 126)’in geleceğe işaretle esas niyeti bugün için çalışmaya tahrikti: “(…) Şurasını da unutmayalım ki, insan ecdadının kemâl ve ulviyetiyle iftihar eder, lakin evladını ecdâdına faik etmeğe çalışmaz ise ahlâf nazarında, eslâfının mahsul-i ömrü olduğuna liyakatsizliğini göstermiş olur. Şunu da düşünelim ki, adam gününün hoş geçmesini arzu etmekte mazurdur. Fakat himmetini o maksada hasrederse, neticesinde yine o maksattan mahrum kalır. Zira dünyada bir mes’ud gün yoktur ki, saadeti dünden hazırlanmış olmasın.”

Muhammed Abduh'un özellikle isimsiz olarak *el-'Urvetü'l-Vüskâ* dergisinde yazdığı makaleler, ahlakî bir silkiniş çağrısına odaklanmıştır. Bunların bir kısmını Mehmed Akif Ersoy (1983) Türkçeye çevirerek *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayınlamıştır. Köklü bir değişim çağında insanları irade ve eyleme sevk edecek hümanistik bir söylem Abduh'da da bulunur. O, islâm'a göre dinin haddizatında amaç olmadığını, onun varlık sebebinin insan ve hayat olduğunu vurgular. Ona göre bedenlerin sıhhati, dinlerin sıhhatine takaddüm eder. islâm, zühd ve ibadet adına insanlara eziyet etmez, kaldıramayacakları yükü yüklemez. Kemal gibi Abduh, bu hümanistik söylemini Allah'ın yeryüzünü insanın faydalanması için yarattığını belirten âyetlerle destekler (Kerr 1966: 117).

Burada amacımız Namık Kemal'de olduğu gibi, onun, yuvarlak öğütlerin ötesinde somut olarak hangi ideal ve temalar bakımından insanları motive etmeye çalıştığını tespittir. Ozünde ahlakî bir yozlaşmadan kaynaklanan bunalımı aşmak için gerekli *ümit, azim* ve *sa'y,* bütün düşünürlerde bulunabilecek genel, stratejik değerlerdir; fark, daha güzel bir topluma yönelik özlem ve gayretlerin kaynaklandığı temel değerde ortaya çıkar. Ancak meşrûiyet/akliyet ayırımına göre *apriorik* ve *aposteriorik* olarak iki tür değer de temel değer olabilirdi. Tarihî beşerî deneyimin aşkın değerler tarafından yönlendirilmekten kesildiği kriz durumlarında *bekâ* gibi psikolojik güdüler de *aposteriorik* temel değer konumuna yükselebilirdi.

Bu açıdan *değer,* "insanların sahip olmayı istediği şey veya ilişkiler" olarak tanımlanmıştır. Harold Laswell, modern dünyada politik olarak insanların izlediği sekiz temel değer saptamıştır: *güç, aydınlanma, servet, refah, beceri, tesir, istikamet, hürmet* (Deutsch 1970: 12). Batı'da modernleşmeyi açıklamaya yönelik orta boy teorilerden birini ortaya koyan *The Achieving Society* adlı eserinde Da-vid McLelland, modernleşme sürecine vücut veren temel değer olarak "başarı"yı *(achievement)* tespit eder. *Rekabet, kazanma* ve *başarı* gibi Batılı yaşayış, duyuş ve düşünüş tarzını karakterize eden değerler, kültürel içerikleri itibariyle antropolojinin

inceleme konusunu oluşturlar. Bu noktada değerler bakımından *apriorik/aposteri-orik* ayırımı zorlaşır. *Hürriyet* ve *şeref* gibi Osmanlı ve Arap kültürünü karakterize eden *apriorik* değerler, kriz anlarında insanları mobilize etmek için Kemal ve Abduh gibi aydınlar tarafından *apos-teriorik* değerler olarak da kullanılabilirler.

Antropolojik açıdan bakıldığında *şeref*, Arap kültürünün temel değeri olarak belirir. ibni Haldun (1954: I/401-11)'un da işaret ettiği gibi bu değer, muhtemelen ilkel çöl ortamında "serazat" yaşayan Arapların hayat tarzından kaynaklanır. *Şerefe* bağlı, onu arttıran temel değerlerden biri de *kerem* (cömertlik)tir. Rifâ'a Tahtâvî, Paris gözlemlerinde *çalışma* ve *başarıya* atfettikleri önemi vurgularken, Fransızları, Araplara özgü bir vasıf saydığı *kerem*'den çok uzak olmakla eleştirir (Newman 2003: 89, 125, 176, 238). Diğer taraftan o, *şerefi*, beş parçaya ayırdığı dünya ülkelerinin derecelendirilme ölçütü olarak alır. Meskûn dünyanın beş parçası, islâm'a bağlılık derecesine göre değer kazanır ona göre. Tahtâvî, biraz aşağıda ülkeleri değerlendirmede kullanılan ölçütün *şeriat* ve *şeref*ten oluştuğunu belirtir. Ülkelerin şerefi, şeriata bağlılık yanında, medeniyet alanındaki başarılarını kapsayan *fazilet* ile ölçülür. Ona göre şerefin büyük ölçüde medenî üstünlüğe dayandığını kimse iddia edemez, zira bizzat -maddî- üstünlük, bir ulusu -manevî- üstünlüğe (meziyet ve fazilete) götürmez.

Üstadını izleyen Abduh, şerefi kolektif bir ideale dönüştürerek Arap Müslümanlara eylem ruhu kazandırmaya çalışır. Ozellikle "el-Fezâil ve'r-Rezâil ve Eseruhümâ (faziletler, Rezaletler ve Etkileri), el-Emel ve Talebü'l-Mecd (Ümit ve Mecd isteği) ve Şeref başlıklı yazılarında Abduh (Afgânî 1980: I20, 139), geleneksel, bireysel anlamını genişleterek şerefi kolektif, ulusal bir ideale dönüştürmeye çalışır. Geçmişte yaşadıkları şeref çağlarından ahlakî yozlaşma yüzünden uzaklaştıklarını belirten Abduh, Müslümanların bu şerefe yeniden kavuşmak için asla ümitsizliğe düşmeksizin var güçleriyle çalışmak zorunda olduklarını vurgular. O, özellikle ilk yazısında insanları irade ve eyleme sevk etmek için dinî, psiko-lojik ve sosyolojik bütün argümanları kullanır. Allah, insanların fıtratında bir yücelme güdüsü yaratmıştır, Abduh'a göre. Kendine dönüp, sinende olanın çağrısına kulak verdiğinde, seni mecd talebine, hemcinslerinin

gözünde yüce bir makama ulaşma idealine iten şiddetli bir tutku, güçlü bir eğilim olduğunu görmemen mümkün değildir.

Ona göre sıradan bir insandan yöneticilere kadar bütün insanlarda önce emsallerine yetişme, sonra da onları geçme dürtüsü vardır. Bu, sınırsız bir yücelme eğilimidir. Burada Namık Kemal (1327: 126)'in görüşleriyle benzerlik görülür. Ancak Abduh, aslında islâm'daki "insan-ı kâmil" olmaya yönelik manevî gelişme hedefini aydınlanmanın sonsuza ilerleme vizyonuna dönüştürür. Ona göre bu şeref, hayatın anlamıdır. insanlar arasındaki hayat mücadelesi, aslında şeref kazanma mücadelesidir. Burada Abduh, çeşitli yazılarında savunduğu evrim teorisinin "varlık mücadelesi" mefhumunu, "şeref mücadelesi" kavramına dönüştürür; zira modern dünyada öncelikle başkalarına yetişme anlamında şeref, zaten bekâ anlamına gelir. Bireylerle sınırlı kalmayan şeref kazanma mücadelesi, diğer insanların da katılımıyla kolektif bir şeref arayışına dönüşür. Din, sadece bireysel şerefi değil, Batı'da olduğu gibi bir çalışma ahlakının ürünü medeniyet sayesinde kolektif şerefi de sağlayabilir, Abduh'a göre.

Böylece Abduh, modern dünyada komünal birlik ve eylem yolunda dinî kadar etnik kaynaklı kültürel engelleri de aşmaya çalışır. ibni Haldun'un dikkat çektiği gibi kültürel olarak Araplar, şeref kazanma mücadelesinden dolayı uzlaşmadan çok çekişmeye eğilimlidir. Abduh (Afgânî 1980: 62), bunu, Arapların islâm'ın gelişinden önceki durumunu tasvirde belirtir. Geldikten sonra islâm, aralarında bir birlik bağı yaratarak Arapları tarihte görülmemiş bir süre içinde medeniyet atılımına sevk etmiş, ancak bilahare islâm' dan uzaklaştıkça Müslümanlar-Araplar birlik ruhunu ve kolektif eylem kabiliyetini kaybetmişlerdir. Şimdi Müslümanlar, aralarında rekabet, çekişme ve çözülmeye yol açan şeref kazanma mücadelesini kendilerine meydan okuyan bir dünyaya karşı şeref kazanma mücadelesine çevirmek, böylece ibni Haldun'un terimiyle bir *asabiye,* psikolojik bağ sayesinde ortak eyleme girmek zorundadırlar.

Bu yolda insana her türlü çile ve fedakârlığa katlanma gücü veren şey ise tek kelimeyle ümittir. Burada kasd edilen pasif değil, aktif ümittir. Aktif ümit, insanın pasif bir tevekkülle, sebeplere sarılmadan Allah'tan isteklerine kavuşmasını beklemesi değil, uğruna hayatını vakfedeceği bir azim anlamına gelir. Nisbeten modern *ideal* terimini Abduh böylece kavram olarak ifade ederken daha sonra Ziya Gökalp, bunu *mefkûre* gibi yeni bir

kelime uydurarak ifade edecekti. ilk anda *real* ile bir gerilimi iham eden *ideal*, "gelecek güzel hayat" esprisine dayalı modern, Batılı eskatolojik dünyagörüşünün ürünü olarak realizmle karakterize geleneksel dünyagörüşüne yabancı bir kavramdır. islâm'da olduğu gibi geleneksel dünyada *takva* ve *kemal* gibi ahlakî kavramlar ideal alınıyordu. Hâlbuki Abduh'un veya Gökalp'ta olduğu gibi modern dünyada daha güzel bir toplum kurma projesi olarak ideolojilerin arkasında yatan *itibar* gibi kolektif, politik kavramlar, ideal haline gelmişti.

Abduh'a göre tabir caizse tarihin motoru olan ideal, birey ve toplumların hayatlarına anlam ve istikamet veren ana güdüdür. Ancak tarih boyunca idealler uğruna birey ve topluluklar tarafından verilen amansız mücadeleyle gelen başarısızlık, yılgınlığa yol açabilir. Bu ümitsizlik ve yılgınlık sonucunda ise o milletin fertleri kendilerini üstün milletler karşısında aciz hissederek zillete düşerler. Çağdaş dünyada Müslümanların Batı karşısında düştüğü zillet,Namık Kemal (2005: 529)'in de içini yakan bir durumdur; ancak derinden bakıldığında ikisinin savundukları ideallere göre zillete verdikleri anlamın değiştiği görülür. Kemal için zillet, tutsaklık, Abduh içinse bayağılık demektir. Çünkü Kemal için yaşamak, *hürriyet*, Abduh içinse *şeref* içinde yaşamaktır. Bu acz psikolojisini aşmanın tek yolu, mutlak ilâhî kudrete imanı tazelemektir, Abduh'a göre. Böylece insan, sınırlı irade ve kudretini aşan bütün güç dengelerini dilediği takdirde bir anda değiştirebilecek sınırsız ilâhî kudrete tevekkül ettiğinde yeniden çalışma azmi ve şevki kazanacak, kendi gayreti ve Allah'ın yardımıyla tedricen bu çıkmazdan kurtulacaktır. Dolayısıyla bütün mesele, ümidi kaybederek bu zilleti kabullenmemektir.

O, böylece Şeyh Gâlib gibi Osmanlı aydınlarında görülen kadere imanın psikolojik gücü anlayışını dile getirir. Bu, onun kader konusundaki doktrinal görüşleriyle çelişir görünür. Bu çelişki, ancak onun temel reform vizyonu hatırlandığında çözülür. Kemal ve Abduh gibi bütün XIX. asır Müslüman aydınlarının birincil hedefi politik seferberlik için stratejik olarak her kavramı kullanır. Normalde birbirlerine zıt evrimsel "hayat mücadelesi" ile "kadere iman" kavramları, temelde aynı amaçla politik seferberliğin stratejik araçları olarak kullanılır. Ancak iş, uzun vadeli bekayı sağlayacak islâm'ın ideolojileştirilmesi ikincil hedefine gelince Abduh, Kemal'den farklı olarak islâmî paradigmayı modern dünyaya uyacak

şekilde değiştirir. Bu noktada evrim teorisini savunurken geleneksel kader inancını bilkuvve reddeder.

SONUÇLAR

Bu uzun çalışmamızın sonuçları, konunun merkezilik, genişlik ve karmaşıklığından dolayı "özet, sonuçlar ve projeksiyonlar" karışımı bir değerlendirmeye dönüştü. islâm modernizmi, islâm dünyasının Batı'nın sert ve yumuşak sömürgeciliğine uğradığı XIX. asırda doğsa da islâm dünyasının Batı ile karşılaşmasıyla başlayan dönüşüm süreci halen devam etmektedir. Dolayısıyla bugün bu gelişmeyi geriye bakarak daha soğukkanlı bir şekilde değerlendirmek mümkündür. Artık dünyanın miadının dolmak üzere olduğu kanaatinin yaygınlaştığı günümüzde genel bir "-sonrası" dönemini yaşıyoruz. Dünya çapında yerleşen *postmodernizm*, *postsekülerizm* ve *postkolonyalizm* deyimleri, modernizm, sekülerizm ve kolonyalizme dayalı Batı üstünlüğü döneminin son bulduğunu gösteriyor. Sonu belirsiz bu süreç, aynı zamanda tüm tarafların aydınlarına "ne yanlış gitti?" sorusuna cevap olarak geçmişin muhasebesini yapma fırsatı veriyor.

Bu sürecin ortak karakteristiği, "dinin çekilişi"nin ardından gelen "dinin dönüşü." Bir zamanlar dinin çekilişi ne kadar sancılı olduysa, dönüşü de o kadar sancılı oluyor. Tahakküm ilişkisinin taraflarını oluşturan gerek sömüren Batı, gerekse de sömürülen Do-ğu'da dinin dönüşünün, *fundamentalizm* olarak adlandırılan ortak bir tezahürü gözlenebilir. Bu,

“dinin çekilişi ve dönüşü” anlamına gelen sekülerizm ve fundamentalizmin tâ temelinde özgürlük arayışının yattığını açıkça gösteriyor.

Zamanla ilâhî otoritenin kaybolduğu Batı dünyasında insanlar birbirlerine itaatten, “kula kulluktan” kaçınmak için tüzel kişilik atfederek *devlet* gibi gayr-i şahsî merciler icat etmişti. Ancak bu Leviathan, ehven-i şerreyn canavarlar, makineler olarak tasarlanan nominal merciler, Weber’in “demir kafes” deyimiyle anlattığı gibi, insanlar üzerinde daha sinsi ve nâfiz bir tahakküme yol açmıştı. Çağımızda başlıca italya ve Almanya’da patlak veren faşizm, insanın kendi kendisinin efendisi olması özlemiyle başlayan modernleşmenin varacağı son, doğal durağı belirtiyordu. Kant’ın “ödev ahlakı”na dayalı *otonomi* projesi, “insanın kendi kendisinin efendisi” olması özlemi, 1922 ve 1933’de suya düşmüştü. Modernizm ile şiddet ve faşizm arasındaki bu bağıntıyı çağımızda, Arendt, Ador-no, Foucault ve Bauman gibi düşünürler değişik açılardan ortaya koymuşlardır. Ünlü ingiliz şair T. S. Eliot (1951: 63) ise “Eğer Tanrın yoksa Hitler veya Stalin’e tazimlerini sunarsın” sözüyle kula kulluğun sistemleştirildiği faşizmi eleştirmişti.

Bu gerçeği ilk kez Namık Kemal ve Ziya Gökalp gibi islâm dünyasında imparatorlukları ulus-devletlerine bağlayan Müslüman aydınlar görmüştü. Kemal, Tanzimat sürecinde Batı-kaynaklı mevzuat ile gelen sekülerizmin doğasında faşizmin yattığını fark etti. Hayatının son yazısı “Hikmet-i Hukuk”ta nihaî olarak akıl ve his gibi beşerî fakültelerin hukukun epistemolojik temelini keşfinde aciz kaldığını vurgulayan Kemal’e göre insan, ancak yaratıcısının koyduğu ebedî yasaya bağlılıkla hakikî hürriyeti kazanabilirdi. Onun varisi Ziya Gökalp ise daha net ifadelerle hürriyeti, “Allah’ tan başkasına kul olmamak, Allah’tan başkasının sözünü dinlememek” olarak tanımladı.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu M. Kemal’in “Hissimin babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp” sözüne (Gencer 2000a) göre bu iki aydın, imparatorluktan ulus-devletine geçiş gibi yaşadığı büyük dönüşümlere karşılık temel karakterini hep koruyan bir milletin hissiyatına tercüman olarak görülebilirdi. Onların dile getirdiği gibi Türkler, islâm ile ontik ve politik hürriyeti, hakikî bağımsızlığı kazanmıştı. ibni Haldun’un terimleriyle *nesep asabiyeti* en kuvvetli topluluklardan biri olan Türkler, bunu, *nizâm-ı âlem* denen kozmopolis idealine dayalı güçlü bir *sebep*

*asabiyet*ine dönüştürerek *Türk* ile *Müslüman* kelimelerini eşanlamlı hale getirmişlerdi. Onlar, kısa sürede şampiyonluğunu ele geçirdikleri islâm'da *ilâ-yı kelimetillâh (Allah adının yüceltilmesi)* olarak ifade edilen kozmopolis ideali doğrultusunda istanbul'un ardından Avrupa'yı fethe yönelmişlerdi. Ancak akamete uğrayan ikinci Viyana kuşatmasından sonra giderek yükselen Batı karşısında savunmaya geçtiler. Bu sürecin zirveye çıktığı XIX. asırda artık üstün duruma geçen Batılı ülkelerin doğrudan veya dolaylı baskılarına rağmen ülkenin bekası ve bağımsızlığı uğruna başlattıkları Tanzimat denen reform hareketini temelde bu bağımsızlık duygusu içinde yürüttüler.

Türk tarihinde organik entelektüeller daima bu kozmopolitan idealin bilincinde olmuşlardır. Ziya Gökalp'ın yanlışlıkla Pantür-kizm idealinin ifadesi olarak okunan ünlü "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir Turan" şiiri aslında *kızıl elma* ile simgelediği Türk kozmopolis idealinin ifadesinden başka bir şey değildi. Ancak ulus-devletleri döneminde bu idealin uygulanabilirlikten uzaklığından dolayı Gökalp, zorunlu olarak hedef küçülterek Türk ülkesinin bekasına vurgu yaptı. Bu kozmopolis idealinin geçici olarak rafa kaldırıldığı ulus-devletleri döneminde hayatta kalma kaygısı, Türk kimlik tanımını belirledi. Buna göre "Türk/Müslüman kimdir?" sorusu "her hâlü-kârda hayatta kalabilen" şeklinde cevaplandırılır oldu. Tarihinde Türkler, kozmopolitanizm misyonuna bağlı esas, *aktif kimlik* tanımının sürdürülmesi için zaman zaman bu tür, psikolojik, içgüdüsel bekâ kaygısınca *pasif bir kimlik* tanımı benimsemek zorunda kalmıştı.

Türklerin mekanik sekülerleşmesi de ancak bu ulus-devletleri dönemindeki bekâ kaygısıyla açıklanabilirdi. Avrupa'da Westphalia Antlaşması ile din ve politikanın kurumsal ayrılması anlamında *sekülerlik*, daha sonra bizzat dinin dönüştürüldüğü *normatif bir sekülerleşme* ile XIX. asırda *sekülerizm* denen bir dünyagörüşüne dönüşmüştü. Türkiye gibi Batı-dışı, Müslüman dünyada ise bu tür *organik bir sekülerleşme* değil, yerli, islâmî kânun ve düzen yerine seküler Batılı kânun ve düzenin ithali şeklinde *mekanik bir seküler-leşme* gerçekleşmişti. Türk inkılâbı örneğinde *sekülerlik*, basitçe anayasal "din ve devlet işlerinin ayrılması" ilkesi *laiklik* ile ifade edilebilirdi.

Batı’daki gibi *sekülerizm,* açıkça belli bir kişinin iradesine atfedilemeyecek uzun bir sürecin ürünü olarak görülse de *laiklik,* belli bir liderin iradesiyle, zorla gerçekleştirilebilecek bir şey olarak görülebilir. Türk laikleşmesi resmen M. Kemal’e atfedilse de, onun “Hissimin babası Namık Kemal, fikrimin babası Ziya Gökalp” sözü, bu süreci entelektüel olarak açıklamasız bırakır; zira ikisi de tevhid ve rububiyet inancında temellenen ontik hürriyet anlayışınca seküle-rizmin bağrında faşizmin yattığı kanaatini açıkça dile getirmişlerdi. Onlara göre beşerî iradeden çıkan kanunların, sonunda *faşizm* denen bir sisteme dönüşen insanın insana tahakkümüne, kula kulluğa yol açması kaçınılmazdı. Nitekim Türkiye’de özellikle 1960’tan sonra laikliğin, Batı’da çıkış sebebinin tam aksine, inançlar üzerindeki dayatmaları önleme yerine “çağdaş hayat tarzı” diye *laikçilik* denen bir ideolojiye dönüştürülerek bir tahakküm aracı haline getirilmesi, Kemal ile Gökalp’ın kehanetlerinin tecellisi olarak görülebilirdi.

Şu halde Türk sekülerleşmesi, ancak bu ideallerin aleyhine işleyen tarihî dinamiklerle açıklanabilirdi ki bu konuda Cumhuriyet dönemi boyunca yapılan onca çalışmaya rağmen henüz doyurucu bir açıklamanın yapılabilmiş olduğunu söylemek zordur. Bizim bu konuda 2000 (Gencer 2000a) yılında yayınlanan çalışmamızın da hak ettiği yankıyı bulduğu söylenemez. Bizim tespit ettiğimiz gibi Türkiye’de laikleşme, ulus-devletine doğru tarihî akışın kaçınılmaz sonucu olarak gerçekleşmiştir.

“ulus-devleti” *(nation-state)* deyiminin iki bileşeni “ulus” ve “devlet”, evrensel olarak sekülerleşmenin ana dinamiklerini belirtir. Tarih boyunca “kabile, aşiret, klan veya ulus” gibi isimler alan etnik topluluklar, ibni Haldun’un *nesep asabiyeti* dediği birincil bağlılık hissiyle kurulur ve işler. Hâlbuki tarihte “imparatorluk, komonvel veya federasyon” gibi isimler alan daha yüksek topluluklar, birbirinin türevi *din* ve *medeniyet* kavramlarının da gösterdiği gibi, ibni Haldun’un *sebep asabiyeti* dediği, birincil bağlılıkları aşan ikincil bağlılık duyusuyla kurulur ve işlerler. Şu halde *sekülerleşme,* dinî ve medenî bağların kopmasıyla “sebep asabiyetinin nesep asabiyetine dönüşümü” anlamına gelir.

Baş tüzel kişi olarak *devlet* ile *sekülerleşme* arasındaki ilişki ise daha açık görülür. islâm, Çin, Roma, ingiliz hukuku gibi teistik olsun olmasın bütün geleneksel yasalar, Fransızca *droit*’da olduğu gibi “hukuk”un tekili, insan

gibi canlılara ait “hak” kavramıyla özdeştir. Oysa modern Batı’da önce Kilise, sonra Devletin zuhuruyla hakkın atfedileceği soyut, tüzel kişilik kavramı ortaya çıkmıştı. Bunlara sadece kâğıt üzerinde insanlara ait hak atfedilebilirdi, gerçekte tüzel, nominal bir varlık olarak devlet, insanların haklarını korumak için gelen herhangi bir yasayla olduğu gibi ilâhî yasa şeriatla da bağdaşamazdı. Çağımızda Çin bile ancak 1986’daki medenî kânun değişikliğinden sonra ve o da ciddî çekincelerle tüzel kişilik kavramını benimseyerek sekülerleşmişti.

Geleneksel olarak Osmanlı’da devlet, organik olarak halkı da kapsayan *ülke* anlamında kullanılıyordu. Nitekim Namık Kemal’in “devletin necatı” sözüyle kasd ettiği, “ülkenin kurtuluşu” idi. Osmanlı’da imparatorluklar dönemine özgü *devlet*, bürokratik heyete dayalı yarı-tüzel bir kişiliğe sahip olsa da son tahlilde ingiltere’de olduğu gibi meşrûiyetin ajanı padişahın şahsında temsil olunuyordu. Resmî fıkhın yanında gayr-i resmî, seküler kânunun varlık sebebi, Osmanlı devletinin bu yarı-tüzel kişiliğiydi. Ancak Tanzimat sürecinde devlet, Batı kaynaklı modernleşmenin etkisiyle sultanın şahsından tamamıyla bağımsızlaşarak tam tüzel bir kişiye, iktidar aygıtına dönüşmeye başladı.

Sultan Abdülhamid, Osmanlı’nın bekâ kaygısını zirveye çıkaran ‘93 Harbi’nin ardından atalarından kalan en mukaddes emanet olarak gördüğü ülkenin kurtarılması için devletin tüzel kişiliğini tes-cilleyecek modernleştirmeye kendini adadı. Bu, çok derinde, M. Kemal’in “hissimin/fikrimin babası” ayırımında olduğu gibi, his ile fikrin ihtilâfı durumunda ehven-i şerreyni gösteren fikrin tercihi anlamına geliyordu. Zira tüzel bir kişi olarak sekülerizme mahkûm devlet, *hak* (şeriat) ve hak sahipleri Müslüman cemaatin kimliği ile bağdaşamazdı; fakat ancak o, ulus-devletleri dünyasında Müslüman halkın varlığının temelini sağlayabilirdi.

Bu yüzden ulus-devletine doğru politik modernleşme, zorunlu olarak çağdaş dünyada şeriatın yeterliği hakkında şüphe doğuracaktı. Buna karşı Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar, Abduh gibi apolojetlerin yaptığı gibi son din olarak islâm’ın yasasının zâtî yeterliğini ispatlamaya veya onu modern dünyaya uyarlamaya çalışmak yerine *öncelikle* meşrûiyet krizine yol açan modernliği bizzat eleştirme yoluna gitti. Sekülerleşme ile devlet ve tüzel kişilik arasındaki zorunlu ilişkiyi ilk gören Kemal, *hak* müdafaasını bunların eleştirisine dayandırdı. O, Sultan’ın geleneksel, *ülke*

anlamında devletin kurtarılması teklifine olumlu cevap verse de bunun hak gâsıbı bir Leviathan olarak eleştirdiği modern devlete dönüştürülmesi hareketine, sekülerleşmeye destek veremezdi. Ancak artık modernleşme sürecini geri çevirmek mümkün değildi.

Bunun üzerine *ikinci* olarak, Namık Kemal ve Ahmed Cevdet gibi aydınlar yazılı anayasa ve medenî kânun gibi modernizme taviz anlamına gelen bazı şeklî yeniliklerle fıkhın yeterliğini göstermeyi denediler. Kemal'in aksine Cevdet, islâmî dünyagörüşüne aykırı olduğundan dolayı bir icat olarak devletten doğan yazılı anayasa projesini reddetmişse de kazuistik fıkhın doğasına aykırı bir şekilde *Mecelle* ile tedviniyle modernliğe taviz vermişti. Herkesçe takdir edilen başarısına rağmen *Mecellenin* fiilî ömrünün kısa olmasının sebebi, ihtiva ettiği hükümlerin yetersizliğinden çok hitap ettiği dünyanın anormal şekilde değişmesiydi. Fıkıh gibi insanlara hitap eden bir geleneksel hukukun, devlet gibi tüzel kişilerle işi olamazdı.

Dolayısıyla onlar gibi inanmış aydınların şeriat/fıkhın yeterliğini göstermek için verecekleri tavizin bir sınırı vardı. Artık kontrolden, aşkın olarak anlamlandırılabilirlikten çıkan bir gerçekliğe karşılık veremeyecek şeriatın yapacağı şey, ulemâ vasıtasıyla çekilmekti. Kemal (2005: 142, uyarlayarak), "Batı dünyası ile ilişkiye geçtiğimiz zamanlarda bir takım cahillere hazırlatılan sözde yeni kânunlar ile sanki Devlet-i 'Aliye'nin dünyevî hükümetini dinî hükümetinden ayırmaya kapı açıldığı ve böylece Osmanlı ülkesi çağdaş medeniyet çevresine sokulmuş gibi gösterilmek istendiği" sözleriyle zaten sekülerleşme sürecinin başlamış olduğunu anlatıyordu.

Bu süreç ise yine onun öngördüğü gibi şeriatın askıya alınmasıyla sonuçlanacaktı. Ona göre şeriatta ifadesini bulan tabiî hukuk ilâhî adaletin ta kendisidir ki Kur'ân-ı Kerîm tayin etmiştir. "Nâmı ehadiyetin sâye-i himâyesinde bulunduğu için en büyük mütegal-lipler bile onu tatil eder, tağyir edemez" (Sungu 1940: 803). Kemal, adeta bir kâhin gibi tarihî gidişatı öngörmüştü. Rosenthal (1965: 33)'ın da belirttiği gibi Namık Kemal'in kehaneti doğru çıkmış, M. Kemal'in başkanlığındaki TBMM, gerçekten şeriatı tağyire girişmeksizin sadece tatil etmişti.

Bu tarihî, organik süreç bakımından M. Kemal, Türkiye'de zıt kesimler tarafından hep yapıldığı gibi Türk sekülerleşmesinin ne kahramanı, ne

sergerdesi olarak görülebilirdi. Ömründe dört padişah gören ve Sultan Abdülhamid'in iltifatlarına da mazhar olan ünlü dersiam Ahıskalı Ali Haydar (1870-1960), 1916'dan 1922'ye kadar baş-muhatap olarak bulunduğu, Batumlu Abdüllatif Efendi' nin mukarriri olduğu Huzur Dersleri'nin birinde "Allah'ın indir-dikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin, zalimlerin, fâsıkların tâ kendileridir" (Mâide/44, 45, 47) âyetlerine atıfla Sultan V. Mehmed Reşad (1909-1918)'ı eleştirme cesaretini gösterebilmişti (Mardin 1966: II-III/766).

Film, aslında 1839'da kopmuştu; M. Kemal Paşa, M. Reşîd Pa-şa'nın doğal takipçisi idi. M. Reşîd, Sultan Abdülhamid ve M. Kemal, hepsi zorunlu bir tarihî misyonu sürdürdüler. Kurduğu okullardan yetişen genç bir zabit olarak M. Kemal, Sultan Abdülha-mid'in en büyük dileği (Gencer 2000a) ülkenin kurtarılması misyonunu üstlenen kişi oldu. ikisinin modernleşme hareketleri arasındaki sürekliliği, Enver Ziya Karal'ın öncü çalışmasını izleyen Kemal Karpat ve Selim Deringil gibi birçok araştırmacının çalışmaları ortaya koymuştur.

Bir süreklilik içinde Osmanlı ve Türk modernleşmesine yön veren milliyetçi ideolojinin karakterini belirleyen, tarihî, devletin bekası kaygısıydı. Bu bakımdan Batı'dakinden farklı olarak *ulus*tan çok *devlete* vurgu, Türk laikleşmesinde rol oynamıştır. Batı'daki *ulus (nation)*'u tarihteki emsali etnik topluluklardan ayıran şey, *kurgusal,* Benedict anderson'ın deyimiyle *hayalî (imagined)* olmasıydı. Batı'da tüzel kişilik kavramıyla birlikte ortaya çıkan *ulus, devlet* ve *toplum,* kurgusal kolektiviteler olarak birbirlerini bütün-lemişlerdi. Türk modernleşmesinin odağında ise bu tür, kültürel milliyetçiliğe dayalı, *hayalî cemaat* anlamında bir ulus değil, tüzel kişilik kazanan devlet vardı. Ziya Gökalp, Batı'da olduğu gibi kültürel değil, politik bir milliyetçilik geliştirdiği için Türkiye'de, kökü Rousseau'ya kadar giden *sivil din* kavramı gereğince *normatif bir sekülerleştirme (sekülerizm)* yerine sadece devletin fıkıhtan arındırılarak pozitif seküler mevzuata dayandırılması şeklinde *mekanik bir sekülerleşme (laiklik)* gerçekleşti.

Fıkıhtan bu feragat ise bizzat islâm'dan feragat anlamına gelmediği gibi paradoksal görünen bir şekilde islâmî idealizm adına yapılmıştı. Türkiye'nin şeriatın temellerine dokunmadan böyle radikal bir laikleşmeye

gitmesi, köklü islâmî idealizm uyarınca her hâlükârda varlığını koruyarak islâm adına tarihi sürdürme azminden kaynaklanıyordu. Yani geleneksel dünyagörüşünce Türk realizmi, aslında idealizmden geliyordu. Nitekim W. C. Smith (1977: 163), Türklerin islâm dünyasında ne istediğini bilen yegâne halk olduğunu ve onların islâm'dan feragat etmiş oldukları yolundaki Arap-kaynaklı iddianın geçersizliğini belirtir.

1258'de Bağdat'ın Moğollara düşmesinden sonra islâm dünyasında hilâfetin yerini *gaza* misyonu almış, kozmopolis idealinin ajanı *halife, islâm yolunda savaşan* anlamına gelen *gâzîye* dönüşmüştü. islâm'da *gaza* dar anlamda "ümmetin silahlı korunması", geniş anlamda ise *ilâ-yı kelimetillâh* olarak ifade edilen kozmopolis idealinin takibi anlamına geliyordu. Türk tarihindeki sürekliliği bu unvanda görmek mümkündü. Ulus-devletleri döneminde resmî geçerliği kalmayan *hilâfet,* TBMM tarafından kaldırılırken onun yerine *gaza* misyonu sürdürülüyordu. Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi iken, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu da Gazi
M. Kemal oldu.

Osmanlı gibi imparatorluklar, seküler kânunun egemenliği altındaki emperyal hükümet ile fıkıh hükümlerine tâbi' Müslüman cemaatin net bir ayırımla bir arada yaşamalarına imkân verirken, Türkiye gibi ulus-devletleri buna imkân vermeyecekti. Bu süreçte Namık Kemal'in ifadesiyle şeriatın "tağyir edilmesi" anlamına gelecek normatif boyutta sekülerleşme girişimleri, 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesinin ötesine geçemedi ki bu da daha sonra aslına döndü. Cumhuriyet döneminde zaman zaman gündeme gelen "Türk islâmı", sivil bir din anlayışını değil, Türk liderliğindeki kozmopolitan-yönelişli sünnî islâm anlamına gelmektedir. Unutulmamalıdır ki islâm tarihinde sünnî islâm, Bağdat Selçukluları ve Gazâlî zamanında şekillenmişti. Nitekim gerek son Osmanlı, gerekse de Cumhuriyet döneminde devlet alanında modernleşme ve sekülerleşme hızlanırken sivil alanda milleti bir arada tutan ortak sünnî inancın güçlendirilmesine özen gösterilmişti.

Sultan Abdülhamid döneminde modernleşmeyle aşınmaya başlayan *dikey,* islâm-temelli siyasal bağ, ehl-i sünnet inancının tah-kimiyle, ortak sünnî inancıyla kurulan *yatay,* sosyal bağla telafi edilmeye çalışılmıştı. imâm-ı

Gazâlî'nin *ihyâ*'sı başta olmak üzere islâm'ın ana bazı eserleri, Abdülhamid'in zamanında Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştı. Cumhuriyetle gelen harf inkılâbı, Osmanlı kültür mirasından ani bir kopuşa yol açtığı için M. Kemal, Latin alfabesiyle "doğru islâm" bilincini geliştirecek güvenilir eserlerin yayınını hedefledi. Yeni rejimin talebi üzerine Elmalılı Hamdi Yazır ve Baban-zâde Ahmed Naim tarafından tefsir ve hadis alanlarında Türkçe iki abidevî eser ortaya çıktı. Bunlara kelam alanında izmirli ismail Hakkı ve daha sonra fıkıh alanında Ömer Nasuhi Bilmen'in eserleri eklendi. Büyük Osmanlı ilim geleneğinin son örneklerini oluşturan bu eserler, Türkiye'de olduğu gibi dünyada bile aşılamadı. Bilmen (1974)'in eserinde ayırdığı yerden de anlaşılacağı gibi, güçlü tefsiriyle Elmalılı, Osmanlı tarihinde Ebus-Suud ve ismail Hakkı Bursevî'nin tefsirlerinden sonra belki de üçüncü büyük eseri verdi.

Özgürlük ve Sekülerizm

Tarih boyunca *modernizm* denen alternatif dünya vizyonunu gerçekleştirecek *teoloji* veya *ideoloji*, dinî topluluklar içindeki muhalif gruplarca hissedilen, *teodise* denen *ilâhî adalet* probleminin yol açtığı meşrûiyet krizinden doğar. Ancak XIX. asır gibi Batı medeniyetinin dünya çapında yükselişe geçmesiyle tahakküm ilişkilerinin ve teodise probleminin doruğa çıktığı çağlarda dinî topluluklar içindeki muhalif grupların aydınları, dinlerine inançlarını kaybederek alternatif, evrensel bir meşrûlaştırma arayışına girerler. Geleneksel olarak zalim Sünnî otoriteye karşı mazlumiyet hissiyle meşbu' bir Şî'î Müslüman aydın olarak Afgânî de zulme batmış modern dünyada sadece sünnî teolojiye değil, vahy edilmiş bir din olarak islâm'a inancını kaybetmişti. islâm topluluğu içinde en güçlü fırka bilincine sahip bir Şî'î olarak o, iki medeniyet olarak Batı ile Doğu' nun tarihî karşılaşmasını ilk fark ederek Şî'î teoloji/ideolojiden hareketle bizzat

islâm’ı Batılı medeniyete karşı Doğulu medeniyet ideolojisine dönüştürme ihtiyacını ilk hisseden Müslüman aydın oldu.

Cemâleddîn Afgânî, bu anlamda islâm modernizminin gerçek babası idi. Modern Batılı tehdidin vahametini daha da arttıran, 1258’den sonra Şî’î dünya gibi Sünnî Arap dünyasının da yaşadığı tarihî geri çekilmeden kaynaklanan kader birliği, onu Muhammed Abduh ile iş birliğine sevk etti. iki aydının temsil ettiği Şî’îler ve Araplar, bu ortak tarihî geri çekilmeden dolayı dinî deneyim, *te-deyyün* sayesinde sağlam bir islâmî kimlik geliştiremedikleri için “ideal islâm’ı biz yaşadık, biz yaşayacağız” idealistik anlayışıyla varlıklarını *din* ile özdeşleştirmişlerdi. *Tedeyyün* yerine *dinle* özdeşleşme ise sonuçta aynı kapıya çıkan *modernizm* ve *fundamentalizm* olarak iki uç tavra yol açacaktı.

Afgânî ve Abduh gibi aydınlar, Batılı tehdit karşısında öz varlıkları ile dinleri arasında tercih durumunda kaldıklarını hissettiklerinde öz varlıklarını korumak için dini gözden çıkarmışlardı. Buna karşılık modernizmde aradıkları mutluluğu bulamayan çağımız-daki gibi fundamentalistler ise bir tür Maniheik şahadet psikoloji-siyle öz varlıklarını dine feda edeceklerdi. Osmanlı-dışı Müslüman dünyanın maruz kaldığı sömürgeciliğin sarsıcı etkisi sonuçta aynı kapıya çıkan Batı’ya karşı tavırlarda da görülebilirdi. Geleneksel islâm’ın feda edilmesinde buluştukları halde sömürgecilik, Cemâled-dîn Afgânî’de radikal bir Batı karşıtlığına, Ahmed Han gibi Hintli aydınlarda ise bir tür Batı teslimiyetçiliğine yol açmıştı.

Abduh, Şî’î ile Sünnî islâm dünyası arasındaki gayr-i resmî köprülük konumundan dolayı XIX. yüzyıl islâm dünyasında “apo-lojetik şampiyonu” olarak belirdi. O, başlıca, muhafazakâr kesime, modern dünyada geleneksel islâm’ın yetersizliğini, modernist kesime ise islâm’ın potansiyel yeterliğini gösterme yükümlülüğünü üstlenmişti. Ancak bir süre sonra bu çifte apolojetiğin birlikte başarılmasının imkânsızlığı ortaya çıkacaktı. *Birincisi*, bu çifte apolo-jetiğin gerektirdiği aşırı eklektik düşünce tarzı, Abduh’un fikirlerini cidden zaafa uğrattı. O, yerine göre geleneksel, yerine göre mo-dern, yerine göre dogmatik, yerine göre septik, yerine göre agnostik, kimi zaman rasyonalist, bazen pozitivist davranmakla ne Mu’ tezile gibi bizzat islâm düşüncesi, ne de Batı düşüncesi içinde tu

tarlı bir alternatif düşünce geliştirebilmiş, sonuçta hiçbir tarafa yaranamamıştır.

ikincisi, Abduh modernizmi apolojetiğin *psikolojik* çıkmazını yaşamıştır. insan benliği, *ihlâs* dediğimiz ilim/amel bütünlüğüyle gerçekleştiğine göre tedeyyüne dönüşmeyen dinin sonunda kaybolması mukadderdir; “inandıkları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar” düsturundan anlaşılacağı gibi. Abduh’un namaz gibi en temel dinî vecibelerin ifasında gösterdiği kusurla Batılı arkadaşı W. S. Blunt’ın günlüklerinde, “Korkarım ki onun islâm’a, benim Katolik Kilisesine duyduğum kadar az inancı var” sözleriyle tanıklık ettiği inanç alanındaki şüpheleri birbirlerine bağlı görülebilirdi
(Hourani 1993: 141-2).

Bu şüphecilik ise kendini ve başkalarını doğruluğuna ikna için dini savunma arayışına yol açar. Demek ki dini savunma ihtiyacı, onu bizzat inanarak yaşama kusurundan kaynaklanan bir şüphecilikten doğar; geleneksel literatürde kelamın aleyhine aktarılan bir anekdotta, “Allah’ın varlığı hakkında doksan dokuz delilim var” diyen bir kelamcıya birinin, “demek Allah hakkında doksan dokuz şüphen var” tepkisinde tipik olarak görüldüğü gibi. Bunun içindir ki bir ömür boyu süren yoğun apolojetik uğraştan yorgun düşen Gazâlî’nin hocası Cüveynî gibi islâm âlimleri sonunda “Ben kocakarıların dini üzere ölüyorum” diyerek bu dünyadan göçmüştü.

Daha teknik, teolojik konularda şüpheleri gidermeye çalışan Cüveynî gibi klasik kelamcılar, en sonunda kocakarı imanına sığınarak kurtulabiliyorlardı. Oysa Abduh gibi çağdaş apolojetlerin bir dünyagörüşü ve hayat tarzı olarak islâm’ın çağdaş dünyadaki geçerliğini ispat girişiminin psikolojik yükü, kocakarı imanına sığınmakla kaldırılamayacak kadar büyüktü. Ahlakî özüyle benimseyerek yaşamak yerine hep rasyonel olarak savunmak, “sırtlarında taşımak” zorunda kaldıkları dinin belli bir noktadan sonra Abduh gibi apolojetlere yük gelerek gözden çıkarılması mukadderdi. Batı’ da Descartes ile başlayan sübjektivizmde olduğu gibi bilgiyle öznenin, islâm ile Müslüman’ın ayrılması sonucu, hayatı, tecrübeden çok münhasıran entelektüel yoldan islâmîleştirme, meşrûlaştırma arayışı bir noktada tıkanacaktı.

Afgânî ve Abduh gibi aydınlar, zamanla Aydınlanma düşünürleri gibi doğrudan veya dolaylı olarak “Din araç mı, amaç mı, o mubizi, yoksa biz mi onu taşımak zorundayız?” türünden kritik bir soruya gelmişlerdi. Abduh’un görünüşte beşerî iradeyi harekete geçirmek için stratejik olarak kullandığı hümanistik söylemde sonunda vardığı hayat görüşü de okunabilirdi. Ona göre islâm’da hayat, dine takaddüm eder, din, kendisi için değil, insan ve hayat için vardır (Kerr 1966: 117). islâm rüyasının tarihte niçin gerçekleşmediğine dair acılı sorgulama, sonunda onları bizzat rüyada yanlışlık olup olmadığı kuşkusuna götürdü. Batı’da Katoliklik örneğinde sonunda bizzat Hıristiyanlık’tan ümit kesildiği gibi savunma süreci, Afgânî ve Abduh gibi aydınları, sünnî islâm örneğinde bizzat islâm’ın özgür bir tarihî aktör olmaya elvermediği sonucuna götürdü.

Böylece onlar dini savunma girişimini belirten *ön modernizm*-den, dinin itibarının sarsılması anlamına gelen *pasif modernizm*e geçtiler. Zaten din hakkında şüphecilikten güdülenen apolojet için dinin savunması ile eleştirisi arasındaki ince sınırın ilelebet kollanması imkânsızdı; dinin savunmasının ağır bir külfete dönüştüğü noktada yıkıcı eleştiriye kaymak kaçınılmazdı. Renan ve Antun’a karşı polemiklerinde Afgânî ve Abduh’un, muhataplarının tezlerini görünüşte eleştirirlerken aslında doğrudan veya dolaylı olarak destekleme stratejisi izlemeleri bunun içindi. Böylece onların islâm ile Müslüman’ı net olarak birbirlerinden ayırarak aslında polemikle islâm’dan çok Müslüman kimliğin müdafaasını hedefledikleri anlaşılacaktı. Tamamıyla kültürel bir kimliğe indirgenen “Hıristiyan” anlamında Batılı aydının yıkıcı eleştirileri karşısında kimliğin dinî kaynağı islâm, Afgânî ve Abduh tarafından kültürel bir kimliğe indirgenen “Müslüman” anlamında Doğulu uğruna gözden çıkarılacaktı.

Dinin savunmasını izleyen eleştiri ise yapıcı değil, Aydınlanma’ da olduğu gibi yıkıcı olacaktı; zira ruhban veya ulemâya yönelik öfke doğal olarak onların özdeşleştikleri bizzat dine isabet edecekti. Sylvia Haim (1974: 19), Afgânî ve Abduh’un başlıca etkisinin Müslümanlar arasında islâm hakkındaki şüpheleri arttırmak olduğunu belirtir. Abduh’un yaptığı gibi, islâm’ın eleştirildiği boyut karıştırıldığı takdirde tâ dinin dayandığı temeller sarsılacaktı. Af-gânî ve Abduh, dinin normunu temsil eden otantik gelenek anlamında *sünneti*, pejoratif bir anlam yükledikleri *taklid*e indirgeyerek geçersizleştirmişlerdi.

Sünnette tecessüm eden normatif islâm’ın terki, Batı’da adlan-dırıldığı gibi “merkezin kaybı” demekti. Bu merkez veya ölçütün kaybından sonra, neyin islâm’a uygun olup olmadığını belirleme imkânı kalmayacak, böylece islâm dininin modernliğin bütün değer ve pratikleri tarafından işgaline kapı açılacaktı. Abduh, muhtemelen islâm’da sekülerizme karşı bir duvar oluşturmayı hedeflemiş olsa da gerçekte sekülerizmin rahatça geçebileceği bir köprü kurmuştu. Bu yüzden bir grup müridinin daha sonra onun dokt-rinlerini tam sekülerizm yönünde geliştirmesi tesadüf değildir (Hourani 1993: 144-5).

Ancak Abduh’un izleyicileri gibi islâm dünyasındaki modernist aydınların başardığı, islâm’da *normatif* değil, doğrudan Batılı dün-yagörüşünü benimseme şeklinde *mekanik* bir sekülerleşmeydi. Batı’ da Marx, daha çok Hıristiyan geleneğin itibarının sarsılmasını sağlayan Aydınlanma’nın *pasif modernizm* ve Hegel’in *aktif modernizm* olarak tanımlanabilecek *sekülerizm* mirasına dayanarak iyice eleştirdiği dini total bir ideolojiye dönüştürmüştü. Afgânî’nin nihaî hedefi de buydu. O ve müridinin bunda aciz kalması, H. A. R. Gibb (1978) ve Fazlur Rahman (1970) gibi oryantalist ve moder-nistlerin yaptığı gibi temenniler veya eseflerle açıklanamazdı.

Onlara göre klasik islâm modernistleri iddialı bir şekilde yola çıktıkları halde muhafazakâr baskılar yüzünden Batılı tarzda bir sekülerizme varacak dogmatik boyutta bir dinî reforma girişme fırsatını asla bulamamışlar, yenilik arayışları dinin yüzeyinde kalarak akamete uğramıştır. Fazlur Rahman, ulusal devletler döneminde Türkiye gibi Müslüman ülkelerin normatif bir sekülerleşmeyi başa-ramaksızın laikleşmeye gittiğine, herhangi bir reforma girişmeksi-zin basitçe islâm’ı bir yana bırakarak Batılı kânun ve kurumları aldığına hayıflanır.

Bu öznel perspektifte, sebeplerle sonuçların birbirlerine karıştırıldığı görülür. Osmanlı, zamanında Avrupa’ya dinin medeniyete, ümmetin ulusa dönüştürüldüğü sekülerleşmeye zorlayan bir tehdit arz etmiş olabilirdi; ancak bu, doğrudan sebep olarak görülemezdi. Esas, asırlar boyunca Hıristiyanlığın yozlaşmasından kaynaklanan içsel teodise problemine uğraması, Avrupa’yı Osmanlı etkisine açık hale getirmişti. Buna karşılık islâm, teodise problemini çözecek mekanizmaları geliştirerek kendi içinde bu tür bir yozlaşmaya izin vermediği için modern Avrupa’nın dışsal tehdidi

islâm dünyasında normatif değil, en fazla mekanik bir sekülerleşmeye yol açabilirdi.

Osmanlı, islâm sayesinde tarihî deneyimle ontik ve politik hürriyeti başarmıştı. Bu yüzden en çarpıcı Keçeci-zâde izzet Molla'da görüldüğü gibi, Batı karşısında *tedeyyün*le şekillenen *kimliklerini* tehdit altında gören Osmanlı aydınları, asla Mehdî'ye sığınma veya zaten ilâhî koruma altındaki dini doğrudan savunma ve dönüştürme gereğini duymadılar. Osmanlı, islâm dünyasıyla Batı medeniyeti karşısında kültürel yenilgi duygusunu paylaşsa da siyaseten asla sömürgeye uğramadığı için özgürlük arayışının ürünü *örtük* (me-sihçilik) veya *açık* (pasif veya aktif) bir modernizme de kaymamıştı. islâm, Yeni Osmanlılar örneğinde Batı'nın ilk tahaddîsine karşı ancak Müslüman kimliğin korunmasına yetecek kadar *diskörsif mo-dernizm* dediğimiz yumuşak bir ideolojileşmeye izin vermişti.

Afgânî ve Abduh ise Aydınlanma'da olduğu gibi *pasif moder-nizm* olarak tanımlanabilecek *eksik sekülerizm* anlamına gelen örtük veya açık bir deizme kaymıştı. Vahy edilmiş dinlerde deizm, ateizm demekti. Onun dışında deizm, *aktif modernizm* olarak tanımlanabilecek *tam sekülerizme* basamak oluşturuyordu ki onların buna geçebildiklerini söylemek mümkün değildi. Afgânî ve Abduh'un asıl işlevi, Voltaire'in yaptığı gibi pasif bir modernizm ile Müslümanları dinin normativitesinden "kurtarmak" suretiyle mekanik bir sekülerizme zemin hazırlamak olmuştur. Sünnetten kopuk soyut bir islâm anlayışının, bir elmanın iki yüzünü temsil eden *funda-mentalizm* ve *modernizm,* ya pür ideal veya pür real islâm uçlarına düşmesi mukadderdi. Abduh'da Araplıkla özdeş sivil bir din anlamına gelen "ideal" islâm arayışı, zamanla Batı'da olduğu gibi *yararlık* değerine dayalı "real" bir islâm arayışına dönüşecek, böylece *din,* onun gözünde Batı'da olduğu gibi *medeniyet* ve kültüre indir-genecekti.

Abduh'unki, temelde tedeyyünün zayıflığından kaynaklanan kasd edilmemiş bir sekülerizm olarak görülebilirdi. Oysa benzer şekilde Batı'ya karşı özgürlük arayışı, Seyyid Ahmed Han'ı daha bilinçli bir sekülerizme götürmüştü. Çünkü Batı medeniyetinin daha bilinçli bir değerlendirmesinin yanında o, canlı bir islâmî geleneğe dayanıyordu; bu hareketin "Yeni-Mu'tezile" olarak adlandırılması da bu yüzdendi. Son tahlilde Müslümanların Batı mede-niyetiyle bütünleşmesinin kaçınılmazlığını

savunan ve tabiat kânunları ile aklı, islâmî inanç ve hükümlerin uyacağı ölçüt olarak alarak açık natüralizm/deizme kayan Ahmed Han, hala islâm dâiresi içinde sayılabildiği takdirde sekülerizmin son noktasına varmış görülebilirdi.

Şu halde Fazlur Rahman (1970; 1992: 218)'ın özlediği sekülerizme en yaklaşan, *Islam* kitabına aldığı halde ne hikmetse söz konusu makalesinde değinmediği Seyyid Ahmed Han olmuştur. Ab-duh'un kaba eklektisizmden kaynaklanan çelişkilerle dolu düşüncesine karşılık Ahmed Han, islâm açısından daha radikal olmakla birlikte daha tutarlı bir düşünce geliştirebilmişti. Bilahare Mısır ve Pakistan gibi islâm ülkelerinde de ibni Rüşd ve ibni Haldun gibi yerli kaynaklara dayanarak az-çok islâm içinde bir sekülerizm geliştirmeye çalışan düşünürler çıkmıştı ki Ziya Gökalp'ın akranı Sâtı' (Bey) Husrî bunlardan biriydi. Hâlbuki Türkiye'de resmî ka-rarla gerçekleşen laikleşmeyi temellendirecek herhangi bir düşünür çıkabilmiş değildi. Bu, islâm'ın doğasının elverişsizliği kadar ulus-devletlerinin doğasında yatan totalitaryanizmin ürünü bir entelektüel kısırlığa da bağlanabilirdi.

Bu bakımdan iran dışında sünnî islâm dünyasında Osmanlı, Mısırlı ve Hintli olmak üzere üç belli başlı islâm yorumuna bağlı üç ana sekülerleşme örüntüsü tespit edilebilir. Bu sekülerleşme örüntüleri, en net, terminolojik kullanım açısından mukayesede görülebilir. Bu mukayeseye göre çağdaş dünyada islâm düşüncesinin *beş* varyantını tespit edebiliriz. *Birincisi,* Ahmed Cevdet gibi gelenekselci âlimler, *adalet* gibi islâmî kavramları tamamıyla geleneksel anlamlarında kullanmışlardır. *ikincisi,* Namık Kemal gibi gelenekselci aydınlar, bu kavramları destekleme stratejisiyle *terakkî ve hürriyet* gibi modern esprili kavramları da kullanmışlardır. *Üçüncüsü,* Abduh gibi modernist ulemâ ise tam aksine *refah, içtihat, maslahat, şûrâ, icmâ* gibi geleneksel kavramlara modern anlamlar yüklemişlerdir. P*asif modernizm* anlamına gelen bu tutum, sadece kavramların geleneksel içeriklerini boşaltarak, geleneğin itibarını sarsarak mekanik bir sekülerizme zemin hazırlamıştır.

Dördüncüsü, Seyyid Ahmed Han gibi Hintli modernistler, Mısır modernistleri gibi geleneksel islâmî kavramlara modern anlamlar yükleme yanında aynı zamanda doğrudan modern kavramları da kullanarak islâm'da

normatif bir sekülerizme az-çok yaklaşmışlardır. *Beşincisi*, Osmanlı'da Mısır modernistlerinin karşılığı olarak alınabilecek Genç Türkler de Osmanlı ulemâsı ve Yeni Osmanlılar gibi sömürge psikolojisinden uzak olarak islâm'da pasif veya aktif modernizm anlamına gelecek bir eksik veya tam normatif seküle-rizme yönelmemişler, sözgelimi *terakkî* gibi modern, Batılı kavramları kullanarak mekanik bir sekülerizme kaymışlardı. Çağdaş Arap dünyasında da *'almâniyye* (laiklik), *hadâse* (modernlik), *tenvir* (aydınlanma) gibi doğrudan modern kavramlar uydurularak tedavüle sokulmuştu.

Çağdaş islâmî oluşumlar, W. C. Smith (1977)'in az-çok yaptığı gibi ancak bu arkaplana göre analiz edildiğinde anlaşılabilir. Geleneksel olarak Batı'nın bilincinde islâm, bir türlü yenemediği Türk ile özdeşti. Fakat Batılı oryantalizm XIX. asırdan itibaren islâm'ı, yenilgiye, sömürüye uğrattığı Araplar ile özdeşleştirerek "Türk islâmı"nın yerine "Arap islâmı"nı geçirdi. Bu doğrultuda bugün Batılı bilim, çağdaş islâmî oluşumları, sömürge-sonrası paradigmaya göre *fundamentalizm* yaftası altında toplayarak incelemeyi alışkanlık haline getirmiştir. Dünyada incelemeler, çağdaş islâmî oluşumların merkez üssünü temsil eden Türk islâmının ihmaliyle temelde bu "sömürgecilik-sonrası Arap islâmı" şablonuna göre yapıldığı için islâm dünyasının mukadderatına ilişkin analiz ve projeksiyonlar havada kalmaktadır. Şerif Mardin (2005), dinin çağdaş dirilişi hakkında geçerli Batılı kavramsallaştırmaların *sui generis* Türk islâmının anlaşılmasında yetersiz kaldığını söylerken haklıdır.

Aydından Tekrar Âlime

XIX. asırdan itibaren islâm'ın dönüşümü, islâmî bilginin taşıyıcısı sınıfın dönüşümüne bağlı olarak gerçekleşmiştir; bugün islâm'ın mukadderatı da bu sınıfın mukadderatı demektir. Buradaki kasd edilen, ne islâm'ın, ne de

ajanı ulemânın özsel bir dönüşümüdür, kasd edilen, bunların şu ya da bu şekilde geri çekilişidir. Zira islâm’ da *ilim* denen bilginin esas ajanı, ulemâdır. *Edep, ilme* alternatif olmadığı gibi, *üdebâ* veya modern dünyadaki karşılığı sayılabilecek sosyolog veya ideolog aydınlar da *ulemâya* alternatif olamaz. Tarihte zaman zaman olduğu gibi kriz anlarında *üdebâ,* ulemânın misyonunu *ikame* değil, fakat boşluğunu *telafi* işlevi görmüştür. Mısır’da daha çok ulemâ heyetinin kendi içinde pasif muhafazakâr ile Ab-duh’un temsil ettiği modernist ulemâ arasında bir ayrışma yanında tamamıyla modern eğitim ve zihniyetli aydınların zuhuruyla bir kutuplaşma gerçekleşti. Oysa Osmanlı’da *ulemâ,* Ahmed Cevdet gibi aktif bir isim çıkarabildiği gibi modernliğe direnişte Namık Kemal örneğinde *üdebâdan* da kritik bir stratejik destek alabilmişti. Mısır’ın mahrum olduğu bu entelektüel çeşitlilik, Osmanlı islâmı-na ciddî güç sağladı.

Osmanlı Devleti, ortak bir zemin olarak tekkede Mâverdî’ye ait *Edebü’d-Dünyâ ve’d-Dîn* gibi eserler sayesinde, bir taraftan siyasî sistemi oluşturan avam ve havas, yöneten ve yönetilenler, diğer taraftan hükümet sistemini oluşturan *ümera, ulemâ* ve *üdebâ* gibi farklı meşrep ve vizyondan elit grupları birbirine bağlayacak ortak bir islâm kültürü geliştirmeyi başarmıştı. *Üdebâ* da *ulemâ* gibi islâ-mî idealizme, islâm sayesinde tarihî aktivizm hissine sahipti. Dolayısıyla iki kesim de bu ortak his sayesinde Tanzimat ile gelen meş-rûiyet krizini fark etmekte gecikmedi. Ancak bu ortak algılamaya karşılık iki kesim, farklı arkaplanları uyarınca modernleşmeye az-çok farklı tepkiler verdi. Genel olarak ulemâ, artık idareye katılma ve politik eylem kadar modernliği gereğince eleştirme yoluyla islâm’ı savunma imkânını da kaybetmişti. Bu kadar güçten düştüğünü hisseden ulemânın yapabileceği tek şey, geleneksel “şeriat elden gidiyor” söylemiyle değişen dozlarda siyasî sisteme muhalefetti.

Ulemâ içinde istisnaî yetişme şartlarından dolayı Ahmed Cevdet, eylemci bir âlim olarak öne çıktı. Onu aktivizme sevk eden güdü, hikmet-i hükümet, Müslüman cemaatin varlığının temeli olarak görülen mülkün bekasıydı. Gayesi, bu uğurda yapılan modernleşme sürecinin islâm adına en az zararla atlatılması için elden geleni yapmaktı. Cevdet, zamanla bu denge arayışının bir sınırı olduğunu gördü. Ancak tarihin islâm aleyhine kaçınılmaz gidişatı-

nı sezse de o, halen bağımsız, hâkim bir Müslüman ülkeye mensup bir âlimin özgüveni ve bir din olarak ebedî hayatiyetine olan sarsılmaz inancıyla asla islâm'ı savunma gereğini duymadı.

Modernliğin eleştirisi eşliğinde islâm'ın savunması, Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılara kaldı. Ancak onlarınki, Abduh gibi Mısır modernistlerinin yaptığı türden bir savunma değildi. *Birincisi,* onların islâm'ı savunması, islâm'ın özsel yeterliğine ilişkin bir şüpheden değil, bürokratik despotizme muhalefet güdüsünden doğdu. Ancak zamanla modernleşen bir dünyada şahsî statü kaybının ötesinde bütün bir toplumsal kimliğin kaybının söz konusu olduğunu anlayan Namık Kemal ve arkadaşları, cemaatin sözcülüğünü üstlenerek bu kişisel muhalefeti komünal bir muhalefete dönüştürdüler. *ikincisi,* Abduh'un yaptığı, bizzat duyduğu özsel yeterliğinden şüpheden dolayı islâm'ı savunmaktı. Hâlbuki Yeni Osmanlılarınki, resmî ihmale karşı önce ebedî yeterliğine inandıkları fıkhın *daha iyi uygulanması,* ilerleyen sekülerleşme karşısında ise *sadece uygulanması* talebiydi. *Üçüncüsü,* Yeni Osmanlılar, islâm'ın savunmasını giderek modernliğin eleştirisi yoluyla doğrudan değil dolaylı yaptılar. *Dördüncüsü,* sonunda onlar savunmasını tamamıyla bırakarak anormal değişen bir dünyada islâm/şeriatın geri çekileceği ültimatomunu verdiler.

Abduh'a benzer şekilde Namık Kemal de islâm hakkında Müslüman kitle, muhafazakâr ulemâ, Batıcı seçkinler ve yöneticiler dâhil birden fazla tarafı ikna etmeye çalıştı. Ancak Abduh'un aksine bu çabada doktrinal değil, stratejik bazı zahirî çelişkilere düştü; asıl paradigmasındaki tutarlığı sonuna kadar korudu. Diğer taraftan Yeni Osmanlı aydınları arasında görülen çelişkiler de temelde entelektüel bir ihtilâftan çok patronları Mustafa Fâzıl Paşa'nın sarayla uzlaşarak kendilerini yüzüstü bırakmasından sonra açığa çıkan bireysel mizaç ve meşrep ihtilâfından kaynaklanıyordu. Aralarında bazı temel konularda fikrî mutabakat sağlama ve dolayısıyla etkin bir devrimci akım yaratma zaafları, hedeflerine varmayı önledi. Bu etkin bir organizasyonel temel sağlama zaafına bağlı olarak mevcut kurumlar içinde güç kazanmadaki kusurları da Yeni Osmanlı programını akamete uğrattı (Findley 1982: II/153).

Yeni Osmanlıların önerdikleri reçeteler, Osmanlı vatandaşlarının önemli bir kesimi tarafından kabul görmemiş olabilirdi; gerçekten Namık Kemal, hayatı boyunca bunun tezahürlerine şahit oldu. Bu durumda teklif ettiği

çarelerin uygulanmasını da bekleyemezdi. Ancak onun öne sürdüğü fikirlerin toplumda er-geç karşılığını bulacağına dair umudunu koruması, bir kez siyasî katılım sağlandıktan, eyleme geçtikten sonra insanların kendi yollarını bulabileceğine dair naif inançtan kaynaklanıyordu. Bu itibarla Şerif Mardin (1996: 94, 338-9, 448-54)'in de belirttiği gibi, onların esas katkısı entelektüelden çok kültürel alandadır.

Temel başarıları, Türkiye'de bir meşrû muhalefet ve eleştiri kültürünün oluşumuna katkıda bulunmuş olmalarıdır. Nitekim bireysel olarak bakıldığında Yeni Osmanlılar içinde bu dünyadan en mutmain giden muhtemelen Namık Kemal olmuştur. XIX. asır Müslüman aydınlarının çoğu gibi bir misyon duygusuyla hareket eden Kemal, mektuplarının birinde üzerine düşeni yaptığını belirtir. 48 yıllık bir hayata bu kadar eser ve faaliyet sığdırabilmek gerçekten dünya tarihinde de nadir görülen bir olaydır. Diğer taraftan Ziya Paşa'nın daha çok kişisel sebeplerle mücadele ettiği Âlî Paşa' nın vefatından sonra mezarına gidip af dileyecek kadar yaşadığı pişmanlık da, Çırağan Vak'ası'nda öldürülen Ali Süavi'nin trajik sonu da ibret vericidir.

Şerif Mardin (1996: 94, 448-54), Yeni Osmanlı düşüncesine
ilişkin öncü çalışmasında "eğer Yeni Osmanlı teorilerinin modernleşme ruhuna en uygun kısmı olan aktivizmleri, önermek zorunda olduklarından daha pürüzsüz bir kavramsal şema ile bütünleştiril-melerine izin verilmiş olsaydı, hakikî bir modernist islâmî sentez ile neticelenebilirdi" sonucuna varmıştır. Kanaatimizce zaman ve şartların elverişsizliği, Yeni Osmanlıların böyle bir senteze ulaşmadaki aczlerinin ana sebebi olarak görülemez. Çünkü modern dünyada eleştirmeyi aydın üstlense de öğretmek, âlimin işidir. Oğret-mek için gerekli islâmî ilmî cephanelikten yoksun oldukları için Yeni Osmanlılar daha fazlasını yapamazlardı. Namık Kemal ve arkadaşları, bu konuda pekâlâ hadlerini bilerek üzerlerine düşeni yapmışlardı. Kemal, üdebâ olarak, ulemânın modern dünyanın ta-haddîsi üzerine bıraktığı boşluğu nihaî değil, ancak geçici olarak doldurduklarını itiraf ediyordu (Tansel 1967: I/415). Nitekim sınırlı bile olsa ilişkileri, Kemal'in Cevdet'in entelektüel üstünlüğünden çekinmekte haklı olduğunu göstermiştir.

Bu durumda yapılabilecek şey, üdebânın gerektiğinde ulemâ ile konjonktürel bir işbirliğine girmesiydi. Ancak ulemânın yaşadığı

ambivalanstan dolayı bu da pek gerçekleşmedi. Geçici politik mağlubiyetlerine rağmen ulemâ, temsil ettikleri ilmin ve dolayısıyla sahip oldukları sosyal konumun mutlak üstünlüğüne inançla aydınlara daima küçümsemeyle bakarak temel bir işbirliğini reddetmişti. Aslında Türkiye'de imparatorluğun son günlerine, hatta Omer Nasuhi Bilmen gibi Cumhuriyet'in ortalarına kadar gelen, bugün için isimleri bilinen ve bilinmeyen dünya çapında birçok büyük âlim vardı; ancak bunların sahip olduğu ilmin karşılığını bulacağı ortam yoktu. Bu ortamı bularak ülkenin kurtarılması hareketinde politik işbirliğini kabul eden ulemâdan Cevdet, Kemal gibi aydınlarla işbirliğine pek yanaşmamıştı. Sarıyerli Hoca Sadık dışında Yeni Osmanlı hareketine katılan bir âlim olarak Ali Süavi'nin mücadelesi ise muhtemelen kişisel meşrebinden dolayı her iki kesim tarafından da kabul görmediğinden bir anlamda boşa gitmişti.

III. Selim'den II. Abdülhamid'e sultanlar, inancın bekçiliğini yapma liyakatlerini gittikçe kaybettiklerini gördükleri ulemâyı işlevsiz kılmaya yöneldiler. Artık giderek ulemânın meşrûlaştırma işlevinden müstağni hale gelen devletin kurtarılması işinin aciliyet ve öncelik kazanması ve diğer taraftan dinin ve cemaatin bu tür "ruhban"a ihtiyacı olmadan da yaşayabileceği kanaatinin beslenme-siyle ulemâya bu sırt çevirme tutumu açıklanabilirdi. Ozellikle Sultan Abdülhamid, aydınlar ile ulemâ arasındaki bağlantı noktalarını yok etmek için elinden geleni yaptı. 1908 Genç Türk devriminde ulemâ, Şerif Mardin'in deyimiyle "entelektüel bir zindana" hapsedilmişti. imparatorluktan Cumhuriyete geçişteki kritik dönemi oluşturan II. Meşrûtiyet, aydınlarla işbirliği yoluyla etkinlik kazanmak için ulemâya yeni fırsatlar vermişti. Ancak bu nisbi özgürlük ortamına karşılık ulemânın varlık sebebini oluşturan islâmî hayat tarzıyla birlikte entelektüel bir işbirliği ve mutabakat zemini de hızla aşındı.

istibdat rejimine muhalefette işbirliği fırsatı bulan farklı inanç ve meşrepten aydın ve âlimler, iş tasarladıkları düzene gelince Türkçülük, Batıcılık ve islâmcılık gibi farklı akımlar altında ayrışarak kıyasıya bir rekabete girişecekti. Ufuktaki ulus-devletinin yükselen ideolojileri, Türkçülük ve Batıcılıktı; bu yüzden Türkçü ve Batıcı aydınlar, yerli ve yabancı kaynaklardan yararlanmada daha aktif bir tutum gösterdiler. II. Meşrûtiyet devrinde Abduh gibi Mısır modernistlerinden esas ilham alanların, islâmcıdan çok Abdullah Cevdet gibi Türkçü ve Batıcı aydınların

olması bir tesadüf değildi (Hanioğlu 1981: 176, 335—38). Bu sebeple dönemin ulemâsı, temel siyasî problemlerin işlenişinde Yeni Osmanlıların gösterdiği performansın gerisinde kaldı ve islâmcılığın ideologu olarak da gene ulemâ dışında bir isim, Said Halim Paşa öne çıktı.

islâm'da ilim/edep, Batı'daki teoloji/edebiyata tekabül ediyordu; Batı'da olduğu gibi Doğu'da da sosyal bilimler, modernleşme denen değişim sürecine yön verme ihtiyacına karşılık olarak edebiyattan doğmuştu. M. Kemal'in "hissinin babası" Kemal, artık miadı dolan bir islâm imparatorluğundan ilk *sosyal teorist,* onun gibi edebiyat arkaplanına sahip "fikrinin babası" Gökalp, doğan bir ulus-devletini temellendiren ilk *sosyal bilimci* olarak çıktı. Hegel olmadan Marx olamayacağı gibi, Kemal olmadan da Ziya olamazdı, nasıl Marx, bu sosyal bilimi ideolojiye dönüştürmüşse Gökalp de öyle yapmış, böylece o, Türkiye'nin ilk sosyal bilimcisi olma yanında aynı zamanda ilk aydını olmuştu. Dahası o, Kemal'den daha avantajlı olarak ulemâ ile de işbirliği fırsatını yakaladı. Gökalp, özellikle sosyal bilimlerin islâmî karşılığı olarak "içtimaî usûl-i fıkıh" kavramının geliştirilmesinde izmirli ismail Hakkı'dan ilham aldı.

Ülkenin ve milletin bekası için Milli Mücadele'ye genelde tam destek veren ulemâyı, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra tam bir mihnet bekliyordu. Genç Türklerle işbirliği yaparak "islâmcı padişah" II. Abdülhamid'i sonunda alaşağı eden Müslüman ulemâ, ulus-devleti döneminde tarihî bir trajedi yaşayacaktı. Yeni rejimde uçsuz bucaksız bir hicran yaşayan bütün ulemânın üzerinde hal' edilen II. Abdülhamid'in âhı vardı. Ozellikle, aynı zamanda güçlü bir hattat olarak Sultan Abdülhamid'in hal' fetvasını yazan elleri terbiye etmek istercesine tefsirini nefis bir el yazısıyla yazan Elma-lılı Hamdi, kimliğinin sembolü sarığını başından çıkarmamak için ömrünün sonuna kadar, 17 yıl evine kapanma trajedisini yaşayacaktı. Fikrî ve siyasî olarak pasif bir muhalefete çekilen ulemâya istisna olarak Bediuzzaman Said Nursî çıktı ve Risale-i Nur hareketiyle günümüze kadar süren geniş bir etki ağı yarattı.

Ote yandan Namık Kemal'in izinde, Mehmed Akif Ersoy'dan sonra Necip Fâzıl Kısakürek ve Sezai Karakoç gibi şairler, şiir ve nesir alanındaki eserleriyle bir medeniyet olarak islâm'ı savunmaya devam ettiler. Bu arada 27 Mayıs 1960 devriminden sonra yeni bir ivme kazanan demokratikleşme

sürecinde sağ ve sol kutuplara ayrılan ideolojik politika başladı. Şehirleşme ve modernleşme gibi sosyal süreçlerin eşlik ettiği bu süreçte laikliğin eleştirisine dayalı islâ-mî kimlik arayışı hızlandı ve Kemal, Akif, Kısakürek ve Karakoç gibi üdebâ aydınlardan farklı olarak sosyal bilim ve ilahiyat formasyonlarına sahip Müslüman aydın tipleri ortaya çıktı. Taşradan Ankara ve istanbul gibi büyük şehirlere gelerek sosyal bilim alanında tahsil yapan ve kısmen bürokraside görev alan Müslüman aydınlar, özelde Türk modernleşmesi ve genelde modern dünyaya yönelik deneme tarzında eleştirileriyle belli bir kamusal islâmî bilinç yaratmayı başardılar.

Böylece Batı'da ve islâm dünyasının geri kalan kısmında olduğu gibi, Türkiye'de de *âlim* dışında *ideolog*, *sosyolog* ve *teolog* olarak yeni Müslüman aydın tipleri ortaya çıktı. Âlimin (Idriz 2007), Allah ile biten öğreticiler silsilesine dayalı bir icazetle ancak bilgi yetkisi kazandığı hatırlandığında bunların nihaî olarak âlimin yerini tutamayacağı anlaşılacaktır. Bu tür geleneksel icazetle âlim yetiştiren medreseler, çağımızda Mısır, Hindistan, Pakistan gibi belli başlı islâm ülkelerinde olduğu gibi (Hefner 2007, Zaman 2002) Siirt, Bitlis gibi Türkiye'nin doğusundaki medreselerde gayr-i resmî olarak devam etti. Ancak genelde Kürt kökenli bu âlimler, etnik ve ideolojik olarak dışlandıklarından dolayı kamusal bir hayat alanı bulamadılar. Diğer taraftan istanbul'da Ali Haydar, Omer Nasuhi (1883-1971), Hüsrev Aydınlar (1884-1953), Cemal Öğüt (18871966), Hasan Hüsnü Erdem (1889-1974), Mehmet Rüşdü Aşıkkutlu (1901-1980), Abdülhalim Akkul (1913-2007) gibi Osmanlı kökenli âlim neslinin tükenmesiyle şer'î icazetli âlim geleneği de kesilmeye yüz tuttu.

Türkiye'de Fatih zamanında kadim Yunan geleneğinden mülhem, evrensel bir bilgi vizyonuyla kurulan medreselerin bıraktığı boşluk, bugün değil islâmî, sosyal bilimler alanında bile hissedilmektedir. Objektif olarak bakıldığında Osmanlı medreselerinin *ne* öğrettiği eleştirilebilir, ancak *nasıl* öğrettiği eleştirilemezdi; zira medreseler, âlet ilimleri denen gramer, mantık, belagat sayesinde öğrettiğini oldukça sağlam öğretirdi. Batı'da bilimsel devrim, öncelikle Aristo'nun geliştirdiği tümdengelim yerine tümevarıma dayalıbir mantık ile mecâzîden uzak formel bir dil geliştiren Bacon'ın metodolojik devrimiyle başladı. Bugün postmodern dünyada ise tekrar Aristo metoduna dönüş başladı. Bugün diyelim Harvard Üniversitesi'nde

“rhetorical turn” veya “linguistic turn” deyimleriyle anlatılan geleneğe dönüş yönündeki metodolojik devrimin Türkiye’ nin doğusunda perişan vaziyetteki medreselerde sürdürülmesi, modern dünyanın yaman ironilerinden sayılsa gerektir.

Bediuzzaman gibi bazı son dönem Osmanlı âlimleri, esas ilimleri gölgelediği gerekçesiyle medreselerin müfredatlarında alet ilimlerine ağırlık vermesini eleştirmişti. Bu, aslında esas aklî ve naklî ilimlerin giderek gerçek dünyayla bağlarının kopmasından, işlevsiz kalmasından kaynaklanan bir entelektüel kaçış tarzı olarak görülebilirdi. Bu ilimlerin büyük ölçüde işlevsiz kaldığı Türkiye, diğer taraftan, tâ Nizam-ı Cedit ile başlayan çöküş süreci sonunda medreselerin kapanmasıyla bu köklü metodoloji geleneğinden mahrum kaldığı gibi, Ziya Gökalp-sonrası entelektüel kısırlığın da gösterdiği gibi, üniversitelerinde modern Batılı bir metodoloji yerleştirmekte de başarısız kalmıştır.

Erken modern islâm dünyasında üç belli başlı politik deneyime bağlı olarak üç ana islâm yorumu ortaya çıkmıştı ki Osmanlı islâm yorumu, bunların en dinamiği olarak çıktı. Dolayısıyla çağdaş islâm dünyasında Türk, Mısırlı, Hintli veya iranlı gibi belli başlı Müslüman toplulukların aydınları, çağdaş sorunlara öncelikle yerli islâmî geleneklerine atıfla çözüm bulabilirlerdi. Diğer bir deyişle geleneğin dikey boyutunu temsil eden klasik islâm düşüncesine ancak yatay boyutunu temsil eden yerli islâm düşüncesi kanalıyla bağlanmak mümkündü. Oysa sömürgeci Batı, XIX. asırda oryantalizm vasıtasıyla din olarak Türk islâmının yerine medeniyet olarak Arap islâmını geçirmişti. Böylece ulus-devletleri döneminde neredeyse bütün Batı ve islâm dünyası gibi gittikçe Osmanlı geleneğinden kopan Türk ilahiyat camiası da sömürgeciliğe tepkiden doğan genelde Arap, özelde Mısır düşüncesinin etkisine açıldı. Osmanlı geleneğiyle bağını koparmış Türkiye’de 27 Mayıs 1960 darbesiyle açılan ideolojik politika döneminde, özellikle ‘70’li ve ‘80’li yıllarda sömürgecilik mağduru Mısırlı ve Pakistanlı yazarlardan yapılan tercümelerle sağlıksız bir islâm anlayışı revaç bulmaya başladı; bizim, ‘80’li yıllarından ortalarından itibaren yazdığımız yazılarla uyardığımız gibi (Gencer 1986; 1988).

Anadamar islâmî, Gazâlîci çizgiyi sürdüren, gerek son imparatorluk, gerekse de Cumhuriyet dönemi Türk ulemâsı, Afgânî ve Abduh gibi modernistlere itibar etmemiş, onlardan daha çok Türkçü ve Batıcı aydınlar

etkilenmişti. islâmcı akımın şairi Meh-med Akif'in ikisine rağbeti (Gen 2006) ise özel, şahsî bağlardan kaynaklanıyordu. Bir istisna, Türkçe karşılığını kendine soyadı olarak alacak kadar Abduh'a hayranlık gösteren Fahri Kulu adındaki Konyalı âlimdi. 1980 öncesinde Erzurum'daki islâmî ilimler Fakültesi veya Yüksek islâm Enstitüleri, son Osmanlı kökenli hocaları sayesinde geleneksel-Osmanlı islâm anlayışını az-çok sürdürdüler.

Tabiatıyla bunlar yerli gelenekten koptukça modernizme kaydılar; daha sonra Ankara'daki gibi ilahiyat fakültelerine dönüştürülünce Mısır'dan ithal, iğreti modernizmin nüfuzuna açıldılar. Türk ilahiyatçıları, kelime karşılığıyla Batılı teologların yaptığı gibi Mısır modernistlerinin ortaya attığı "Kur'ân'ın tarihselliği" gibi "meleklerin cinsiyeti" türünden sanal meseleleri hararetle tartışır hale geldiler! Ankara ilahiyat Fakültesi çevresi ve Marmara ilahiyat Fakülte-si'nden Hayreddîn Karaman gibi isimler, Muhammed Abduh ve Fazlur Rahman gibi modernistlerin islâm anlayışını savundular. Belli ki bu ilahiyatçılar, Ahmed Hamdi Akseki gibi bir gençlik hevesiyle tuttukları modernistlerin yolundan dönmeyi başaramamışlardı.

Bu, "islâm'ın teolojileştirilmesi" tecrübesi, çağdaş islâm dünyasının bunalımını göstermeye yeterlidir. *Birincisi*, Batı gibi islâm dünyasının yaşadığı da özünde *epistemolojik* değil, *etik* bir krizdir. ibni Miskeveyh, bilgiye öncelik veren hocası Fârâbî'ye karşı ahlakın önceliğini hatırlatmıştı; ahlaklı olmadan âlim olmak mümkün değildi. Batılı filozoflar da postmodern çağda, *hakikat politikasıyla* karakterize modernizmin yaşadığı *epistemolojik krizin* tâ temelinde *ahlakî bir krizin* yattığını nihayet keşfetti. Çağımızda Martin Hei-degger metafiziğin, Richard Rorty epistemolojinin sonunu ilan etti. Zira bunların öne çıkması esas hedef etiğe giden yolu tıkamıştı. Diğer taraftan Emmanuel Levinas ve Alasdair MacIntyre doğrudan ahlakın önceliğini ilan etti. XIX. asır Müslüman aydınları
da, "tağyir-i enfüs" âyetine atıfla kültürel krizin özünde ahlakî krizin yattığını keşfetmişlerdi. *Alime* alternatif *ideolog*, *sosyolog* ve *teolog* gibi Müslüman aydın tiplerinin hepsi, aslında din ile politika ve bilgi ile ahlakın ayrıştığı sekülerleşme sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla bugün ancak imâm-ı A'zam gibi özüyle sözü bir ahlaklı âlimlerle bunalımı aşmak mümkündür.

ikincisi, islâm dünyasının yaşadığı *epistemolojik* kriz, Batı dünyasının yaşadığı gibi doğru bilginin *bulunması* değil, vahye dayalı doğru bilginin geleneksel icazete sahip âlimler sayesinde *korunması* problemiyle ilgili *pedagojik* bir krizdir. Modern dünyada islâm'ın çekilişi veya epistemolojik kriz denen şey, bir hadisin anlattığı[251] ve Cüveynî (2003: 240)'nin açıkladığı gibi, bu ulemânın kaybıdır. ilim ve âlimin, dolayısıyla islâm topluluğunun bekası, bu icazet geleneğinin yaşatılmasına bağlıdır, ancak ne yazık ki çağdaş islâm dünyasında bu hayatî gerçeğin farkına varıldığını bile söylemek zordur. Modern çağda Batı'da John Henry Newman gibi, islâm' daki gibi geleneksel kişisel eğitimin önemine dikkat çeken aydınlar olmuştur.

251 Muhakkak Allahü Teâlâ, size verdikten sonra ilmi bir seferde çekmez, ancak ulemâyı alır ve geriye cahiller kalır. Bunun üzerine onlara soru sorulur, hüküm verirler, sapıtırlar ve saptırırlar" (Müttakî 2004: X/63).

Newman'ın da Batılı Hıristiyan geleneği için belirttiği gibi anonim bir merci olarak bilgi yetkisi veren üniversitelerin, klasik tarzda otantik, küllî ilim anlayışına sahip âlim yetiştirmesi mümkün değildir. ilahiyat fakülteleri, modern akademik uzmanlaşma uyarınca fıkıh, tefsir, hadis, kelam uzmanları yetiştirebilirse de önceden olduğu küllî ilme sahip bir âlim yetiştiremez. Günümüzde ilahiyatçılar tarafından çeşitli islâmî ilim dallarına dair mikro düzeyde orijinal bile denebilecek birçok araştırma yapılsa da bunların yerleştirileceği, islâmî dünyagörüşünün dayandığı küllî ilim vizyonu kaybolmuştur. Bu yüzden islâmî dünyagörüşünü oluşturan "rab, din, adalet, kıst, ihsan, mülk, millet, fıkıh ve şeriat" gibi temel kavramların anlamları iyice bulanmıştır. Şüphesiz ki Namık Kemal, "şeriat ile fıkıh" arasındaki nüansı, günümüz ilahiyat profesörlerinden çok daha iyi biliyordu.

Çağımızda en iyi akademik şartlarda da yetişmiş olsa, aydın, düşünür veya akademisyen, Namık Kemal'in baştan itiraf ettiği gibi, asla geleneksel icazete sahip âlimin yerini tutamaz. H. A. R. Gibb (1978: 122-3)'in de belirttiği gibi nihaî olarak islâm'ın geleceği, geçmişte dayandığı yere dayanmaktadır; ulemânın dirâyetine, yeni sorunları geleneğin birikimini olumlu bir şekilde işleyerek çözme kabiliyetine. Çünkü hiç bir din, eylem ile ideal arasındaki çelişkiye ilelebet dayanamaz.

Bugün islâm dünyasının en çok eksikliğini hissettiği, klasik ve klasik-dönem sonrası ulemâda somutlaşan türde bir geleneksel-organik entelektüalizmdir. Bu entelektüel türünün karakteristiği, dünyayı reel ve ideal diye birtakım kompartımanlara ayırmadan geçmiş ve gelecek tarih arasında, toplumsal ideal ile gerçeklik arasında bağ kurabilmesidir. Bunlar, belli bir siyasî düzeni savunan bir grup ideolog olarak değil, fakat medeniyet sürecinin yorumcuları olarak bilinirler. Ancak şimdi, siyasetin entelektüelleştirilmesinden ve entelektüel hayatın siyasîleştirilmesinden dolayı geleneksel entelektüelleri temsil eden ulemâ, sahneden inmiştir (Cuayyit 1995:
91).

Ancak ulus-devletleri çağında sahneye çıkan aydınlar da ulemânın bıraktığı boşluğu doldurarak islâm topluluğunun müzmin sorunlarını ve meşrûiyet krizini çözmeyi başaramamıştır. Modernist aydınlar, geleneğin otoritesini savunan ulemânın tavrını “gerici ve muhafazakâr” diye eleştirirken, ulemâ da onları, ortaya koydukları argümanlar cehalet ve batıl yargılara dayalı diye itham etmektedir (Gibb 1978: 122-3). Modern dönemin getirdiği kimlik bunalımı sonucu kitleler, bir umut ideolojisi olarak gittikçe islâm’a sarılırken, siyasî ve entelektüel seçkin tabaka ise hızla ondan uzaklaşmaktadır. Bu yüzden aydınlar, gençler ve karar-alıcı yönetici gruplar üzerinde etkili olurken, ulemâ da Müslüman kimliğe sarılan kitlelerin, halkın dayanağı olmaya devam etmektedir. Eğer siyasî liderler, islâm’a ve ulemâya hala belli bir saygı gösteriyorlarsa bunun sebebi, açıkça yığınlardan kopma korkusudur (Cuayyit 1995:
90).

Bugün islâm dünyasının en hayatî ihtiyacı, Gazâlî’nin misyonunu sürdürecek âlimleredir. Modern çağda Gazâlî’nin misyonunun ilmî ve fikrî ağırlıklı olarak Osmanlı bakıyesi iki Türk âlimi tarafından paylaşılması anlamlıdır. Çağdaş islâm dünyasında “asrın müceddidi” veya “asrın Tahâvî’si” olarak adlandırılan M. Zâhid Kevserî (1879-1952) ilmî, Osmanlı bakıyesi âlimlerden Ali Yakub Cenkçiler (1913-1988)’in “asrın Gazâlî’si” olarak tanımladığı Mustafa Sabri (1869-1954) ise fikrî ağırlıklı tecdidin bayraktarları olmuşlardır. islâm dünyası için tam bir bunalım çağında tarih sahnesine çıkan bu isimlerden özellikle Mustafa Sabri’nin cihadı ibret

vericiydi. Onun yaşadığı, ulusal-üstü devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecinde aşırı siyasallaşmak zorunda kalan bir idealist âlimin trajedisiydi.

Sabri, islâm topluluğunun talihinin ters döndüğü modern zamanlarda hep muhalif ulemânın prototipini oluşturur; her devirde, önce Hamîdî, sonra ittihatçı, sonra Kemalist rejime, daha sonra Mısır modernistlerine muhalif. Onun tavizsiz hak-perestliği, zaman zaman en yakın dava arkadaşı Kevserî ile bile ters düşmesine yol açacaktı. Peygamber varisi bir âlim olarak varlık sebebini yok eden seküler bir ulus-devletinin kuruluşundan sonra göçtüğü Mısır' da karşılaştığı ilmî-zihnî erozyon, onu derin bir infiale sevk etti. Ancak siyasî başarısızlığına rağmen derin ilmi ve ihlâsı, sarsılmaz islâmî idealizmi, onu çağımızın örnek Müslüman âlimi kılmaya yetti. Çağdaşı Mısırlı yazarlara meydan okurcasına klasik Abbâsî üslubuyla (Hüseyn 1980: II/69) yazdığı Arapça eserlerle çağdaş islâm düşüncesine damgasını vurdu. Apolojetik üslup, yüksek ilmî kalitesine rağmen *Mevkıfu'l-'Akl* (2007) gibi hacimli eserlerini tabiatıyla güçten düşürdü. Buna karşılık özellikle kader konusuna ilişkin *Mevkıfu'l-Beşer* (2008) isimli eserinde, kelam ilminde tahkik, hatta içtihat derecesine varan ilmî kudretini gösterdi.

Ozellikle bu eserinde Sabri, Eş'ariye'yi, bir kelam ekolünün ötesinde islâm düşüncesinin paradigması haline getiren Gazâlî gibi, şüpheciliğin tekrar yaygınlaştığı modern çağda Eş'arî paradigma yoluyla imanı tahkime çalıştı. Bediuzzaman, çağımızda Eş'arî paradigmaya vurguda onunla buluşmuştu. Ancak çağdaş islâm düşüncesi açısından taşıdığı merkezî öneme rağmen Sabri, Bediuzzaman gibi bir takipçiler kitlesi de bulamadığından dolayı Türk, islâm ve Batılı entelektüel dünyada adeta nisyana terk edildi. Cumhuriyet rejimine muhalefetinden dolayı uzun süre eserlerinin Türkiye'ye girişi yasaklandı. Batılı bilim, daha marjinal birçok islâmî simayı araştırma konusu yaparken diğer geleneksel aydınlara ilişkin olarak belirttiğimiz sebeplerle onu incelemeyi ihmal etti. Dahası, tek-tük örnekler dışında Türkiye'de ilahiyatçı camia, gerek siyasî endişeler, gerekse de Osmanlı kompleksinden dolayı ona yaklaşmaktan kaçınmıştır.

Beytül-Hikme'yi Yeniden Kurmak

Bugün islâm dünyasının ana kaybı, Batı'da medeniyet *(civiliza-tion*)'in zuhuruyla bütün insanlık ile birlikte kaybettiği "isimsiz hikmet" ile "isimli hikmet", dini uygulama kalıbı olarak sünnettir. Modern dünya, Newtonyen mekanistik evren tasavvurunun doğu-şuyla ilâhî sebepler hiyerarşisini, araç/amaç ilişkisini kaybetmiştir. Arapça *hîle* (device) kelimesinin ifade ettiği gibi nötr anlamda medeniyet, sadece hikmetin malzemesini oluşturur. Bu nötr malzemeyi hikmet yerine medeniyet diye normatifleştirmek, araçlarla amaçları birbirine karıştırmak, şeriat ile hikmeti kaybeden Batı'nın Westphalia-sonrası devirde sürüklendiği üniversalizm kılıklı bir paganizmdir. Çağımızda Gandhi gibi nadir isimler, insanlığa bu isimsiz hikmeti kaybettiğini hatırlatmıştır. Çağdaş islâm dünyasında Mustafa Sabri, bilhassa isimsiz, Zâhid Kevserî ise isimli hikmetin bayraktarı olmuşlardır.

Batı, Paul ile birlikte önce şeriatı, sonra hikmeti kaybetti. islâm dünyası ise ilâhî koruma altındaki şeriatı elinde tutarken hikmeti kaybetti, bunun sonucunda hikmetlerle hurafeler birbirine karıştı. Buna ilginç bir örnek vermek gerekirse, bazı modern Müslüman aydınlar, Gazâlî'den ibni 'Arabî'ye, ibrahim Hakkı'dan Said Nursî' ye, hemen hemen bütün islâm âlimlerinin insan karakterini tanımayı sağlayan hikmetin parçası olarak kabul ettikleri ilm-i nücûm= burçları hurafe olarak görürken, "bilim-felsefe-sanat alanındaki başarılardan" oluşan medeniyet gibi modern hurafelere hikmet diye sarılmaktadırlar! Allahü a'lem, bulundukları makamda Gazâlî gibi âlimler, Müslüman aydınların bu halini ibretle seyrediyordur.

Batı'da olduğu gibi Doğu'da da "Hıristiyan ümmeti" ve "islâm ümmeti" ideallerinin sönmesinden sonra ulusal-üstü birliğin kaynağı olarak medeniyetçilik, bir "ulus-devleti ideolojisi" olmuştur. XIX. asırda bir taraftan ingiliz oryantalizminin "islâm hilâfeti" fikrini çürütürken, diğer taraftan Fransız oryantalizminin "Arap-is-lâm medeniyeti" kavramını icat etmesi bir tesadüf değildi. Müslüman aydınlar, "islâm hilâfeti" fikrinin tarihe karışmasından sonra onun yerine islâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik kaynağı olarak oryantalizmin icat ettiği "islâm medeniyeti" kavramına sarılmıştır.

islâm hilâfeti, ulus-devletinin gerçek, islâm medeniyeti ise sanal alternatifidir. Dolayısıyla bugün islâm dünyasında hikmetin yeniden keşfi, onun yerine medeniyetin ideoloji haline geldiği siyasî konjonktürün değişmesine, Abbâsîler devrinde olduğu gibi ulusal-üstü, kozmopolitan bir siyasî şuurun doğmasına, ulus-devleti yerine islâm hilâfeti fikrinin gündeme gelmesine bağlıdır. Ulus-devle-tinin çözülmesinden sonra bütün dünyada olduğu gibi islâm dünyasında da islâm hilâfeti gibi ulusal-üstü birleşmelere ve bunun kaynağı olarak hikmete olan acil ve hakikî ihtiyaç ortaya çıkacaktır. Yoksa bugün Türkiye'nin sadece islâm hilâfetine değil, Ortodoks ekümenikliğe duyduğu tepki ve ürküntü de aynı şekilde bir ulus-devleti refleksinden kaynaklanıyor. Aynı coğrafyadan geçmişte Bî-rûnî, çağımızda ise Gandhi'nin temsil ettiği hikmetin keşfiyle ancak kalıcı bir barış ümidi doğacaktır. Lâfzen "barıştırmak" anlamına gelen islâm'ın mensuplarına düşen de çağımızda Beytü'l-Hik-me'yi yeniden kurmaktır.

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَاتَمِ الأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ

BIBLIYOGRAFYA

Abduh, ibrahim (1951) *Tatavvuru's-Sıhâfeti'l-Mısriyye, 1798-1951.* Kâhire: el-Matbaatü'n-Nemûzeciyye. Abduh, Muhammed (1980) *el-A'mâlü'l-Kâmile,* I-IIL Muhammed 'Ammâ-ra (yay.), Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye. (1966) *The Theology of Unity (Risalat Al-tawhid).* Ishaq Musa'ad-Kenneth Cragg (trs.), London: Allen & Unwin. -Reşîd Rıza, Muhammed (1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm,* I-XII. Kâhire: Dâru'l-Menâr. Abdurrahman Şeref (1339) *Tarih Musâhabeleri.* istanbul: Maârif Vekâleti. Abercrombie, Nicholas-Hill, Stephen-Turner, Bryan S. (eds.) (2000) *The Penguin Dictionary ofSociology.* Harmondsworth: Penguin. Aberle, David F. (1965) "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements," *Reader in Comparative Religion: An AnthropologicalApproach,* 2nd ed., William A. Lessa-Evon Z. Vogt (eds.), 537-541, New York: Harper & Row. Abu-Bakar, Ibrahim (1994) *Islamic Modernism in Malaya: The Life and Thought of Sayid Syekh Al-Hadi 1867-1934.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Abu-Lughod, Ibrahim (1963) *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounter.* Princeton: Princeton UP.

Abu-Manneh, Butrus (1973) "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi," *MiddleEastern Studies* 15/2 (May): 131-53.

(1994) "The Islamic Roots of Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34/2 (November): 173-203.

Abu-Rabi', Ibrahim M. (1996) *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World.* Albany: State University of New York Press.

el-'Aclûnî, ismail b. Muhammed (2006) *Keşful-Hafâ ve Müzîlul-Elbâs 'ammâ İştehere mine'l-Ahâdîs 'alâ Elsineti'n-Nâs,* I—II. Abdülhamid Hindâvî (ed.), Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Adamovsky, Ezequiel (2005) "Euro-Orientalism and the Making of the Concept of Eastern Europe in France, 1810-1880," *The Journal of Modern History* 77/3 (September): 591-628.

Adams, Charles C. (1968) [1933] *Islam andModernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh.* New York: Russel & Russel.

Adams, Charles J. (1976a) "Islamic Religious Tradition," *The Study of the Middle East,* Leonard Binder (ed.), 29-95, New York: John Wiley.

(1976b) "The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims," *Essays on Islamic Civilization PTesented to Niyazi Berkes,* Donald P. Little (ed.), 25-47, Leiden: Brill.

el-Afgânî, Cemâleddîn (1955) *er-Redd 'ale'd-Dehriyyîn.* Muhammed Abduh (trc.), Kâhire: Mektebetü'l-Hancı. (1968) *el-A'mâlü'l-Kâmile li-Cemâleddîn el-Afgânî,* I—III. Muhammed 'Ammâra (yay.), Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. (1987) *Silsiletü'l-A'mâli'l-Mechûle.* Ali Şeleş (yay.), London: Riad Al-Rayyes.

-Abduh, Muhammed (1980) *el-'Urvetu'l-Vüskâ.* Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Ahmad, Aziz (1967) *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964.* London: Oxford UP. (1969) *An Intellectual History of Islam in India.* Edinburgh: Edinburgh UP.

Grunebaum, G.E. von (eds.) (1970) *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Ahmad, Jamal Mohammed (1968) *The Intellectual Origins of the Egyptian Nationalism.* London: Oxford UP.

Ahmed Cevdet Paşa (1309) *Târîh-i Cevdet,* Tertib-i Cedid, I-XII. Dersaa-det: Matbaa-i Osmaniye.

(1980) *Ma'ruzât.* Yusuf Halaçoğlu (yay.), istanbul: Çağrı.

(1986) *Tezâkir,* I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

(1998) *Mi'yâr-ı Sedâd. Adâb-ı Sedâd.* Kudret Büyükcoşkun (yay.), istanbul: işaret.

Ahmet Cevdet Paşa, Vefatının 100.Yılına Armağan (Sempozyum 9-11 Haziran 1995 1997). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Ahmed Emîn (1952) *Yevmü'l-Islâm.* Kâhire. Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye.

(t.y.) *Zu'amâu'l-Islâh fi'l-Asrı'l-Hadîs.* Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Ahmed, Hussein (2001) *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction.* Leiden: Brill.Ahmet Midhat (1294) *Üss-i İnkılab,* I-II. istanbul: Takvimhâne-i Amire.Ahmed Rifat (1309) *Tasvîr-iAhlâk.* Derseadet: Mahmut Bey Matbaası.Ahmed Rıza (1897) *Tolerance Musulmane.* Paris: Clamaron-Graff. (1907) *La Crise de l'Orient: ses Causes et ses Remedes.* Paris: Comite Ottoman d'Union et de Progres. (1988) [1922] *The Moral Bankruptcy of Western Policy towards the East.* Ziyad Ebuzziya (ed.)-Adair Mill (trs.), Ankara: Ministry of Culture and Tourism.

Ahterî, Mustafa b. Şemseddîn el-Karahisârî (1310) *Ahterî Kebîr,* I-II. istanbul: eş-Şirketü's-Sıhâfiyye.

Akarlı, Engin Deniz (2006) "Ottoman Encounters with the West and Problems of Westernization," *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 26/3: 353-366.

Akhavi, Shahrough (2003) "Sunni Modernist Theories of Social Contract in Contemporary Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 35/1 (February): 23-49.

Akün, Ömer Fârûk (1972) *Namık Kemal'in Mektubları.* istanbul: i. Ü. Edebiyat Fakültesi.

Alaaddin, Bekri (1995) *Abdülğanî Nablûsî: Hayatı ve Fikirleri.* Veysel Uysal (trc.), istanbul: insan.

Albayrak, Sadık (1977) *Şeriat'ten Laikliğe.* istanbul: Sebil.

Algar, Hamid (1969) *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period.* Berkeley: University of California Press.

(1973) *Mirza Malkum Khan: A Biographical Study of Iranian Modernism.* Berkeley: University of California Press.

Ali Süavi (1868a) "Usûl-i Meşveret," *Muhbir* 34 (14 Mars).

(1868b) "Hutbe," *Muhbir* 34 (13 Mai).

(1869a) "el-Hâkimü Hüvellâhü," 'Ulûm 1: 18-30.

Ali, Syed Ameer (t.y.) [1891] *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam With a Life of the Prophet (PBUH).* Lahore: Sang-e-Meel.

Aljunied, Syed Muhd Khairudin (2005) "Western Sociology and the Muslim World: Syeikh Muhammad Abduh's Ideas on Societal Reform," *Asia-Europe Journal* 3/3 (October): 421-27.

Alkan, Mehmet Ö. (2000) "Modernization from Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism," *Ottoman Past and Today's Turkey,* Kemal H. Karpat (ed.), 29-46, Leiden: Brill. Alwan, Mohammed Bakir (1970) *Ahmad Fâris Ash-Shidyâq and the West* (Doctoral dissertation, Indiana University). Amanat, Abbas (1989) *Resurrection and Renewal: The Making of the Bâbî Movement in Iran, 1844-50.* Ithaca: Cornell UP. Bernhardsson, Magnus T. (eds.) (2002) *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America.* London: I. B. Tauris.

Amend, Victor E.-Hendrick, Leo T. (eds.) (1970) *Readings from Left to Right.* New York: Free Press.

'Ammâra, Muhammed (1984) *Cemâlud-dîn el-Efğânî: Mûqızu'ş-Şarq ve Feylesûfu'l-Islâm.* Beyrût: Dâru'l-Vahde.

(1988) *el-İmâm Muhammed Abduh.* Amman: Dâruş'ş-Şurûk.

anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Apter, David E. (1968) *Some ConceptualApproaches to the Study of Moderni-zation.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Arjomand, Said Amir (1985) “The Clerical Estate and the Emergence of a Shiite Hierocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology,” *Journal of the Economic and SocialHistory of the Orient* 28/2: 169-219.

Armstrong, A. C. (1906) “Herder and Fiske on the Prolongation of Infancy,” *The Philosophical Review* 15/1 (January): 59-64.

Arnason, Johann P.-Eisenstadt, S. N.-Wittrock, Björn (eds.) (2005) *Axial Civilizations and World History.* Leiden: Brill.

Arslan, el-Emir Şekib (1971) *Hâzıru’l-’Alemi’l-İslâmî,* I-II. Beyrût: Dâru’l-Fikr.

Arvidsson, Stefan (2006) *Aryan Idols: The Indo-European Mythology as Ideology and Science.* Chicago: University of Chicago Press. Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Stanford: Stanford UP.

Asiltürk, Baki (2000) *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa.* istanbul: Kaknüs.

Atai, Mohammad Farhad (1992) *The Sending of Iranian Students to Europe, 1811-1906* (Doctoral dissertation, The University of California, Berkeley).

Atay, Hüseyin (1983) *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi.* istanbul: Dergâh.

Auchterlonie, Paul (2001) “From the Eastern Question to the Death of General Gordon: Representations of the Middle East in the Victorian Periodical Press, 1876-1885,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 28/1 (May): 5-24.

Avineri, Shlomo (1972) *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge: Cambridge UP. Ayalon, Ami (1987) *Language and Change in the Arab Middle East: The Evo-lution of Modern Arabic PoliticalDiscourse.* New York: Oxford UP.

(1989) “Dimuqratiyya, Hurriyya, Jumhuriyya: The Modernization of the Arabic Political Vocabulary,” *Asian andAfrican Studies* 23/1: 23-42.

(1995) *The Press in the Middle East: A History.* Oxford: Oxford UP.

Aydın, Mehmet (1989) *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları.* Konya: Selçuk Üniversitesi. Aydın, Mehmet Akif (1996) *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları.* istanbul: iz.

Aytürk, ilker (2004) “Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk’s Turkey,” *Middle Eastern Studies* 40/6

(November): 1-25.

Al-A’zami, Muhammad Mustafa (2003) *The History of the Qur’anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments.* Leicester: Islamic Academy.

Al-Azmeh, Aziz (1996) “Muslim Modernism and the Text of the Past.” *Islam and The Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Con-texts,* Sharifah Shifa Al-Attas (ed.), 391-428, Kuala Lumpur: ISTAC. Badawi, M. A. Zaki (1978) *The Reformers of Egypt: A Critique of Al-Afghani, ‘Abduh and Rida.* London: The Muslim Institute. Bagader, Abubaker A. (ed.) (1983) *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State.* Kuala Lumpur: MYMOM.

Al-Bagdadi, Nadia (1999) “The Cultural Function of Fiction: From Bible Translation to Libertine Literature, Social Critique and Historical Criti-cism in Ahmad Faris ash-Shidyaq,” *Arabica* 46: 375-401. Bakhshayeshi, Aqiqi (1985) *Ten Decades of Ulama’s Struggle.* Alaedin Pazar-gadi (trs.), Tehran: IPO. Baljon, Jon M. S. (1961) *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960).* Leiden: Brill.

Barber, Bernard (1965) “Acculturation and Messianic Movements,” *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach.* 2nd ed. William A. Lessa-Evon Z. Vogt (eds.), 474-478, New York: Harper & Row. Barkan, Leonard (1975) *Natures Work of Art: The Human Body as Image of the World.* New Haven: Yale UP.

Barr, James (1985) “The Question of Religious Influence: The Case of Zo-roastrianism, Judaism, and Christianity,” *Journal of the American Academy of Religion* 53/2 (June): 201-235. Bayat, Mangol (1982) *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran.* Syracuse: Syracuse UP. Bearman, Peri-Peters, Rudolph-Vogel^ Frank E. (eds.), (2005) *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress.* Cambridge: Harvard UP.

el-Bedevî, Abdurrahman (1993) *Min Târîhi’l-İlhâd fil-İslâm.* Kâhire: es-Sinâ.

el-Behî, Muhammed (1989) *el-Fikrü’l-İslâmiyyü’l-Hadîsü ve Sılatühû bi’l-İsti’mâri’l-Garbî.* Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif. Belgesay, Mustafa Reşit (1947) *Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun*

Ana Prensipleri. istanbul: i. Ü. Hukuk Fakültesi. Bellah, Robert Neelly (1976) “Islamic Tradition and the Problems of Mo-dernization,” *BeyondBelief: Essays on Religion in a Post-Traditional World,* 146-166. New York: Harper & Row. Bennett, Clinton (1992) *Victorian Images of Islam.* London: Grey Seal. Berdine, Michael Denis (2004) *The Accidental Tourist: Wilfrid Scawen Blunt and the British Invasion of Egypt in 1882.* New York: Routledge. Berger, Peter L. (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Doubleday & Anchor.

(1977) *Facing up to Modernity: Excursions in Society Politics and Religion.* New York: Basic Books. Berkes, Niyazi (1975) *İslâmcılık Ulusçuluk Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler.* Ankara: Bilgi.

(1978) [1964] *Türkiye’de Çağdaşlaşma.* istanbul: Doğu-Batı.

(1984) *Teokrasi ve Laiklik.* istanbul: Adam.

(1985) *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları.* istanbul: Adam.

Berkey, Jonathan (1992) *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A SocialHistory of Islamic Education.* Princeton: Princeton UP.Bilgegil, M. Kaya (1976) *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar.* Ankara: A.Ü. Edebiyat Fakültesi. (1980) *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar: Müteferrik Makaleler.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

(1977) “Cemâleddîn Afganî ve Türkiye,” *Kubbealtı Akademisi Mecmuası* 4/3 (Temmuz): 54-67; 4/4 (Ekim): 53-66. Bilmen, Ömer Nasuhi (1967) *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu,* I-VIII. istanbul: Bilmen.

(1974) *Büyük Tefsir Tarihi,* I-II. istanbul: Bilmen.

Bisaha, Nancy (2004) *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Blunt, Wilfrid Scawen (1907) *Secret History of the English Occupation of Egypt.* London: Unwin.

(2002) *The Future of Islam.* Riad Nourallah (ed.), London: Routled-geCurzon.

Boas, George (1928) “Types of Internationalism in Early Nineteenth-

Century France," *International Journal of Ethics* 38/2 (January): 141-152. Boeck, Filip De (1991) "Therapeutic Efficacy and Consensus among the Aluund of South-Western Zaire," *Africa: Journal of the International African Institute* 61/2: 159-185. Boer, Pim den (2005) "Civilization: Comparing Concepts and Identities," *Contributions to the History of Concepts* 1/1 (March): 51-62. Boss, Ronald I. (1974) "The Development of Social Religion: A Contradiction of French Free Thought," *Journal of the History of Ideas* 34/4 (October-December): 577-589.

Boudon, Raymond (1989) *The Analysis of Ideology.* Malcolm Slater (trs.), Cambridge: Polity.

Braudel, Fernand (1995) *A History of Civilizations.* Richard Mayne (trs.), New York: Penguin. Brinton, Crane (1963) *Ideas and Men: The Story of Western Thought.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall. Brown, Daniel (1996) *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge UP. Brown, Leon Carl (1967) *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth Century Muslim Statesman.* Cambridge: Harvard UP. (1974) *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855.* Princeton: Princeton UP.

(1984) *International Politics and the Middle East: Old Rules Dangerous Game.* London: I. B. Tauris. (ed.) (1996) *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East.* New York: Columbia UP. Brown, Richard Harvey (1992) *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality.* Chicago: University of Chicago Press. Browne, Edward Granville (1910) *The Persian Revolution of 1905-1909.* Cambridge: Cambridge UP. Bube, Richard H. (1995) *Putting it All Together: Seven Patterns for Relating Science and the Christian Faith.* Lanham: University Press of America.

Buheiry, Marwan R. (ed.) (1981) *Intellectual Life in the Arab East, 18901939.* Beirut: American University. Burke, Edmund (1969) *Reflections on the Revolution in France.* Conor Cruise

O’Brien (ed.), Harmondsworth: Penguin. (1955) *Reflections on the Revolution in France.* Thomas H. D. Mahoney (ed.), New York: The Liberal Arts.
Burkert, Walter (1992) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age.* Cambridge: Harvard UP. Burlamaqui, Jean-Jacques (2006) *The Principles of Natural and Politic Law.* Thomas Nugent (trs.). Indianapolis: Liberty. Bursevî, ismail Hakkı (2004) *Mesnevî Şerhi.* ismail Güleç (yay.), istanbul: insan.
Calhoun, Craig (1997) *Nationalism.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Canivez, Patrice (2004) “Jean-Jacques Rousseau’s Concept of People,” *Philosophy and Social Criticism* 30/4 (June): 393-412. Capen, Edward Warren (1911) “Sociological Appraisal of Western Influen-ce in the Orient,” *The American Journal of Sociology* 16/6 (May): 734-760. Carleheden, Mikael-Jacobsen, Michael Hviid (eds.) (2001) *The Transforma-tion of Modernity: Aspects of the Past Present and Future of An Era.* Hamps-hire: Ashgate.
Caspar, Robert (1957) “Un Aspect de la Pensee Musulmane Moderne le Renouveau du Mo’tazilisme,” *Melanges de lInstitut Dominicain dEtudes Orientales* 4: 141-202. Casper, Gerhard (1989) “Changing Concepts of Constitutionalism: 18th to 20th Century,” *The Supreme Court Review:* 311-332. Celal Nuri (1331) *Havâic-i Kânuniyemiz.* istanbul: ictihad. Cerrahoğlu, Ahmet (1994) *Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı.* istanbul: iletişim.
Ceylan, Yasin (1996) *Theology and Tafsîr in the Major Works of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî.* Kuala Lumpur: ISTAC. Chadwick, Owen (2000) *The Secularization of the European Mind in the 19th Century.* Cambridge: Cambridge UP. Chaghatai, M. Ikram (ed.) (2005) *Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî: An Apostle of Islamic Resurgence.* Lahore: Sang-e-Meel. Chamberlain, M. E. (1972) “Lord Cromer’s “Ancient and Modern Imperia-lism”: A Proconsular View of Empire,” *The Journal of British Studies* 12/1 (November): 61-85.

Chambers, Richard L. (1968) “Notes on the Mekteb-i Osmanî in Paris, 1857-1874,” *Beginnings of Modernization in the Middle East,* William R. Polk-Richard L. Chambers (eds.), 313-29, Chicago: University of Chicago Press.

(1973) “The Education of a Nineteenth-Century Âlim: Ahmed Cevdet Paşa,” *International Journal of Middle East Studies* 4/4 (October): 440-64. Chau, Wai-Shing (1995) *The Letter and the Spirit: A History of Interpretation from Origen to Luther.* New York: Peter Lang. Chignell, Andrew (2007) “Kant on the Normativity of Taste: The Role of Aesthetic Ideas,” *Australasian Journal of Philosophy* 85/3 (September):415-433.

Cici, Recep (2001) *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar.* Bursa: Arasta. el-Cisr, Hüseyin b. Muhammed et-Tırablûsî (1998) *er-Risâletul-Hamîdiyye fî Hakîkati'd-Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakîkati'ş-Şerîati'l-Muhammediyye.* Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (yay.), Trablus: Dâru'l-imân. Clark, Christopher-Kaiser, Wolfram (eds.) (2003) *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe.* Cambridge: Cambridge UP.

Cleveland, William (1971) *The Making of An Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Satı' Al-Husri.* Princeton: Princeton UP.

(1979) “Sources of Arab Nationalism: An Overview,” *Middle East Review* 11/3 (Spring): 25-33.

(1985) *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism.* Austin: University of Texas Press.

(1991) *Batı'ya Karşı İslâm: Şekib Arslan'ın Mücadelesi.* Selahattin Ayaz (trc.), istanbul: Yöneliş.

(1994) *A History ofthe Modern Middle East.* Boulder: Westview.

Cohn, Norman (1990) *The Pursuit ofthe Millennium: Revolutionary Millena-rians and Mystical Anarchists of the Middle Ages,* 2nd ed. New York: Oxford UP.

(1995) *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apo-*

calyptic Faith. New Haven: Yale UP. Cole, Juan Ricardo (1980) “Rifa’a Al-Tahtawi and the Revival of Practical Philosophy,” *The Muslim World* 70 (January): 29-46.

(1992) “Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century,” *International Journal of Middle East Studies* 24/1 (February): 1-26.

(2000) “New Perspectives on Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani in Egypt,” *Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie,* Rudi Matthee-Beth Baron (eds.), 13-34, Costa Mesa: Mazda.

Collins, Randall (1998) *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intel-lectual Change.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard UP.

Commins, David Dean (1990) *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria.* New York: Oxford UP.

Comte, Auguste (2000) *The Positive Philosophy of Auguste Comte,* I—III. Har-riet Martineau (trs.), Kitchener: Batoche.

Cook, Michael (2002) *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge UP.

Coomaraswamy, Ananda K. (1943) “Eastern Wisdom and Western Knowledge,” *Isis* 34/4 (Spring): 359-363.

Corbin, Henry Eugenie (1993) *History of Islamic Philosophy.* Liadain Sher-rard (trs.), London: Kegan Paul.

Coşkun, Ali (2004) *Mehdîlik Fenomeni: Osmanlı Dönemi Dini Kurtuluş Hareketleri Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması.* istanbul: iz.

Crabbs, Jack A. Jr. (1984) *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt: A Study in National Transformation.* Detroit: Wayne State UP.

Cragg, Kenneth (1965) *Counsels in Contemporary Islam.* Edinburgh: Edinburgh UP.

(1985) *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur’an.* London: Allen & Unwin.

Cranston, Maurice (1953) *Freedom: A New Analysis.* London: Longmans.

Crecelius, Daniel (1983) “Nonideological Responses of the Egyptian ‘Ulemâ to Modernization,” *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State,* Abu-

baker A. Bagader (ed.), 97-140, Kuala Lumpur: MYMOM.

Cristi, Marcela (2001) *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics.* Waterloo: Wilfred Laurier UP.

Cuayyit, Hişâm (1995) *Evruba ve'l-İslâm: Sıdâmus-Seqâfe ve'l-Hadâse.* Beyrut: Dâru't-Talî'a.

Cündioğlu, Dücane (1996) "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında islâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," *Divan* 2/1-94.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (2003) *Kitâbut-Ta'rîfât.* M. Abdurrahman el-Mar'aşlı (yay.), Beyrût: Dâru'n-Nefâis.

el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik (2003) *Gıyâsu'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem.* Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye. Çelik, Hüseyin (1994) *Ali Süavi ve Dönemi.* istanbul: iletişim. Çetin, Atilla (1999) *Tunuslu Hayreddîn Paşa.* Ankara: Kültür Bakanlığı. Çırakman, Aslı (2001) *From the "Terror ofthe World" to the "Sick Man of Eu-rope": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth.* New York: Peter Lang. Dabashi, Hamid (1993) *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York UP. Daftary, Farhad (1995) *The Ismâilîs: Their History andDoctrines.* Cambridge: Cambridge UP.

Dallal, Ahmad (2000) "Appropriating the Past: Twentieth-Century Re-construction of Pre-Modern Islamic Thought," *Islamic Law and Society* 7/3 (October): 325-358.

Daniel, Elton L. (1977) "Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp," *The Muslim World* 67/3 (July): 175-84. Davison, Roderic H. (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.* Prin-ceton: Princeton UP.

(1988) "Jamal Al-Din Afghani: A Note on His Nationality and on His Burial," *Middle Eastern Studies* 24/1 (January): 110-2. (1990) *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West.* USA: Saqi.

Davudoğlu, Ahmed (1997) *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri.* istanbul: Bedir.

Dawn, C. Ernest (1993) *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.* Michigan: University of Michigan Press. Delanoue, Gilbert (1982) *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIXeme Sikle, 1798-1882,* I-II.

Cairo: Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire. Demiraj, Voltisa (2001) *Newman and the Ottoman Turks* (Master thesis, Bilkent University). d'Entreves, Alexander Passerin (1972) *NaturalLaw: An Introduction to Legal Philosophy.* London: Hutchinson. Derin, Fahri Ç. (1990) "Cemâleddîn Efgani Hakkında iki Vesika," *Tarih ve Toplum* 84 (Aralık): 373-376.

Deringil, Selim (1991) "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II," *International Journal of Middle East Studies* 23/3 (August): 345-359.

(1993) "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808-1908," *Comparative Studies in Society and History* 35/1 (January): 3-29.

(1999) *Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909.* London: I.B. Tauris.

(2003) "They Live in a State of Nomadism and Savagery": Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate," *Comparative Studies in Soci-ety and History* 45/2 (April): 311-342. Deutsch, Karl Wolfgang (1969) *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Social Control.* New York: The Free Press (1970) *Politics and Government: How People Decide Their Fate.* Boston: Houghton-Mifflin.

Dicey, Albert Venn (1915) *Introduction to the Study ofthe Law ofthe Constitution.* London: Macmillan. Dickinson, Sarah (2002) "Russia's First "Orient": Characterizing the Crimea in 1787," *Kritika* 3/1 (Winter): 3-25. ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (1992) *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I-II. M. Şerîf Sükker (yay.), Beyrût: Dâru ihyâi'l-'Ulûm. Donini, Pierlugi (1988) "The History of the Concept of Eclecticism," *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy,* John M. Dil-lon-A. A. Long (eds.), 15-33, Berkeley: University of California Press.

Doxtader, Erik W. (2000) "Characters in the Middle of Public Life: Con-

sensus, Dissent, and Ethos," *Philosophy andRhetoric* 33/4: 336-369. Drury, S. B. (1985) "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss," *Political Theory* 13/3 (August): 315-37.

Dudoignon, Stephane A.-Hisao, Komatsu-Yasushi, Kosugi (eds.) (2006) *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication.* London: Routledge. Duffel, Siegfried Van (2004) "Natural Rights and Individual Sovereignty," *Journal of Political Philosophy* 12/2 (June): 147-162. Duguit, Leon (1917) "The Law and the State,'' *Harvard Law Review* 31/1 (November): 1-185.

Durant, Will (1953) *The Pleasures of Philosophy: A Survey of Human Life and Destiny.* New York: Simon & Schuster. Ebû Hamdân, Semîr (1992) "el-Fikru's-Siyâsî 'ınde'l-Afgânî," *el-İctihâd* 4/14 (Şitâ): 94-121.

Eickelman, Dale F.-Piscatori, James (ed.) (1990) *Muslim Travellers: Pilgri-mage, Migration and the Religious Imagination.* London : Routledge.

Eliade, Mircea (1974) *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History.* Princeton: Princeton UP. Eliot, Thomas S. (1951) *The Idea of Christian Society.* London: Faber. Ellingsen, Mark (1983) "Luther as Narrative Exegete," *The Journal of Religion* 63/4 (October): 394-413.

Elliot, Henry George (1922) *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences.* London: J. Murray. Elster, Jon-Slagstad, Rune (eds.) (1993) *Constitutionalism and Democracy.* Cambridge: Cambridge UP. Enayat, Hamid (1982) *Modern Islamic Political Thought.* Austin: University of Texas Press.

Engelhardt, Ed. (1328) *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islâhâtı: 1826-1882.* Ali Reşad (trc.), istanbul: Kanaat Kütüphanesi. Engster, Daniel (2001) *Divine Sovereignty: The Origins of Modern State Power.* Dekalb: Northern Illionis UP. Erdmann, Carl (1977) *The Origin of the Idea of Crusade.* Marshall W.

Baldwin-Walter Goffart (trs.), Princeton: Princeton UP. Ergin, Osman Nuri (1977) *Türk Maârif Tarihi,* I-V. istanbul: Eser. Ersoy, Mehmed Akif (1983) *Modernleşmek mi İslâmlaşmak mı?* Ziya Çil

(yay.), istanbul: ihya. Esposito, John L. (1988) *Islam: the Straight Path.* New York: Oxford UP. Etzioni-Halevy, Eva (1985) *Bureaucracy and Democracy: A Political Dilemma.*

London: Routledge and Kegan Paul. Euben, Roxanne (1999) *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the*

Limits of Modern Rationalism. Princeton: Princeton UP. Evtuhov, Catherine (2002) "Guizot in Russia," *The Cultural Gradient: The*

Transmission of Ideas in Europe, 1789-1991. Catherine Evtuhov and Stephen Kotkin (eds.), 55-72, Lanham MD: Rowman & Littlefield.

Ezzati, Ali (2002) *Islam andNaturalLaw.* London: I.B. Tauris. Fakhry, Majid (1958) *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and*

Aquinas. London: Allen & Unwin.

(1983) *A History of Islamic Philosophy.* London: Longman.

Fârâbî, Mehmet (1986) *İlimlerin Sayımı.* Ahmet Ateş (trc.), istanbul: MEB.

Faruqi, Burhan Ahmad (1979) *The Mujaddid's Conception of Tawhid.* Lahore: Sh. Muhammad Ashraf. Fatma Aliye (1332) *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı.* Derseadet. Fawaz, Leila Tarazi-Bayly, C. Ajh (eds.) (2001) *Modernity and Culturefrom*

the Mediterranean to the Indian Ocean, 1890-1920. Columbia: Columbia UP.

Fazlur Rahman (1970) "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (October): 31733.

(1979) *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy.* Chicago: University of Chicago Press.

(1984) *Islam andModernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

(1992) *Islam,* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

(1995) *Islamic Methodology in History.* Islamabad: Islamic Research Institute.

Federspiel, Howard M. (2002) "Modernist Islam in Southeast Asia: A New

Examination," *The Muslim World* 92/3-4 (September): 371-386. Ferngren, Gary B. (ed.) (2002) *Science and Religion: A Historical Introduction.* Baltimore: Johns Hopkins UP. Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri (1941) "Türk Hukuk Tarihinde Namık Kemal," *İş* 2: 41-87.

Filibeli, Ahmed Halil Fevzi (1976) *Afgani'ye Reddiye.* Sadık Albayrak (yay.), istanbul: Sabah Gazetesi. Findley, Carter Vaughn (1980) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire.* Princeton: Princeton UP.

(1982) "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East," *Studia Islamica* Part I, 55/143-169; Part II, 56/147-180.

(1995) "Ebû Bekir Râtib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul?" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 85: 41-80. Fisher-Galati, Stephen A. (1959) *Ottoman Imperialism and German Protes-tantism 1521-1555.* Cambridge: Harvard UP. Fleischer, Cornell H. (1992) "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân," *Süleymân the Magnificent and His Time,* Gilles Veinstein (ed.), 159-174, Paris: Documentation Franҫa-ise.

Floor, Willem M. (1980) "Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?" *InternationalJournal of Middle East Studies* 12/4 (December): 501-524. Fortna, Benjamin C. (2000) "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools," *International Journal of Middle East Studies* 32/3 (August): 36993.

(2002) *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire.* London: Oxford UP.

Foster, Frank Hugh (1909) "The Theology of the New Rationalism," *The American Journal of Theology* 13/3 (July): 405-413. Fraser, A. Campbell (1896) "Philosophical Faith," *The Philosophical Review* 5/6 (November): 561-75.

Freeman, Edward Augustus (1877) *The Ottoman Power in Europe: Its Nature, Its Growth, and Its Decline.* London: Macmillan. Freund, Julien (1969) *The Sociology of Max Weber.* Mary Ilford (trs.), New York: Vintage.

Friedmann, Johannan (1971) *Shaykh Ahmad Sirhindi.* Montreal: McGill-Queens UP.

Friedrich, Carl J. (1964) *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism.* Durham: Duke UP. Furnish, Timothy R. (1997) “Ibn Khaldûn on the Mahdi: Skeptic or Belie-ver?” *Journal of the Association of Graduates in Near Eastern Studies* 7/1 (Fall-Winter): 16-22.

Gardet, Louis (1972) “Signification du ‘Renouveau Mu’tazilite’ dans la Pensee Musulmane Contemporaine,” *Islamic Philosophy and the Classical Tradition,* S. M. Stern-Albert Hourani-Vivian Brown (eds.), 63-75, Oxford: Cassirer.

Gawrych, Geoge W. (1987) “Şeyh Galib and Selim III: Mevlevîsm and the Nizam-ı Cedit,” *International Journal of Turkish Studies* 4 (Summer): 91114.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed (1988) *el-İqtisâd fi’l Ttiqâd.* Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-’Ilmiyye.

(1993) *Tehâfütü’l-Felâsife.* Gerard Cihâmî (ed.), Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Gelibolulu, Mustafa Âlî (1975) *Mustafa ‘Alî’s Description of Cairo of 1599.* Andreas Tietze (ed.), Vien: Osterreichischen Akademie der Wissensc-haften.

Gellner, Ernest (1982) *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge UP. Gen, Kasuya (2006) “The Influence of Al-Manâr on Islamism in Turkey: the Case of Mehmed Akif,” *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication,* Stephane A.Dudoig-non-Komatsu Hisao-Kosugi Yasushi (eds.), 74-84, London: Routledge. Gencer, Bedri (1986) “Tercüme Tekniği,” *İlim ve Sanat* 5 (Ocak-Şubat): 95-97.

(1988) “Bir ‘Çeviri Sosyolojisi’ Denemesi,” *Kitap Dergisi* 20-21 (Ekim-Kasım): 23-28.

(1993) *Cumhuriyet Öncesi İslâmcı Akımın İktisadi Görüşleri* (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi).

(1998) “Reform within Islam,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15/1 (Spring): 142-144.

(1999-2000) “On Dokuzuncu Asırda Medeniyetlerin Kutuplaşması.” *Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Kasım-Aralık-Ocak): 65-84.

(2000a) "Türkiye'de Laikliğin Tarihî Dinamikleri." *Toplum ve Bilim* 84 (Bahar): 151-171.
(2000b) "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir icmal," *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4-5 (Şubat-Temmuz): 103-154.
(2000c) "The Egyptian Question (1831-1841)," *Turkish Studies* 1/1 (Spring): 214-215.
(2004a) "Çoğulculuk ve Meşrûiyet Krizi," *Sivil Toplum* 2/5 (Ocak-Şubat-Mart): 7-18.
(2004b) "Osmanlı'da Meşrûiyet Tabakalaşmasının Oluşumu," *İstanbul Üniversitesi SBFDergisi* 30 (Mart): 65-100.
(2004c) "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (18391909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Spring): 115-154.
(2005a) "Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı," *İnsan Hakları Araştırmaları* 3/5 (Temmuz Aralık): 135-146.
(2005b) "XIX. Asır islâm Dünyasında Hürriyet Telakkisi", *Liberal Düşünce* 40 (Güz): 171-190.
(2006) "Siyasetin Akıbeti: ideoloji ve Ütopya," *Marmara Üniversitesi SBE Öneri Dergisi* 12/25: 167-173.
(2007a) "Dinden Medeniyete Batı'dan Doğuya," *AyVakti Medeniyet Özel Sayısı* 7/82-83-84 (Ocak): 53-68.
(2007b) "Osmanlı Kozmopolitanizmi için Tabiî Hukuk Teorisi: Sava Paşa," *Bilimname* 13/2: 7-36.
(2008a) "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet," *Muhafazakâr Düşünce* 4/15 (Kış): 123-147.
— (2008b) "Son Osmanlı Devleti'nde Anayasal Akültürasyon," *100.Yılında II. Meşrûtiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Sempozyumu,* istanbul, 23-24 Ekim 2008.
(2009) "Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü," *Muhafazakâr Düşünce* 6/21-22 (Yaz-Güz) 9-40.
(2010a) "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (June): 323-339.

—— (2010b) "Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe," *Rıhle* 3/10 (Temmuz-Eylül): 21-28.
(2010c) "Osmanlı islâm Yorumu," *DoğuBatı* 13/54: 61-95.
(2011a) *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet.* istanbul: Kapı.
(2011b) "Son Osmanlı Düşüncesinde Hâkimiyet ve Hürriyet," *Düşünen Siyaset* 27: 13-36.
—— (2011c) "Gazâlî'nin Vizyonu ihyâ'nın Misyonu," *Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Uluslararası Sempozyumu,* istanbul Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, istanbul, 20-21 Ekim 2011.
(2012) "Bizzat islâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (Şubat): 3439.
Gentile, Emilio (2006) *Politics as Religion.* George Staunton (trs.), Prince-ton: Princeton UP.
Gesink, Indira Falk (2010) *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam.* London: Tauris. Ghazal, Amal (2001) "Sufism, Ijtihad and Modernity, Yusuf al-Nabhani in the Age of 'Abd al-Hamid II," *Archivum Ottomanicum* 19: 239-272. Gibb, Hamilton Alexander Ruskeen (ed.) (1932) *Whither Islam: A Survey of Modern Movements in the Moslem World.* London: Victor Gollancez.
(1978) [1947] *Modern Trends in Islam.* New York: Octagon.
—— -Bowen, Harold (1963) *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East,* I-II. Oxford: Oxford UP.
Gillespie, Michael Allen (2008) *The Theological Origins of Modernity.* Chicago: University of Chicago Press.
Girardi, Giulio (1988) "Marxism Confronts the Revolutionary Religious Experience," *Social Text* 19/20 (Autumn): 119-151.
Gladstone, William E. (1876) *The Bulgarian Horrors and the Question of the East.* London: John Murray.
Glaser, John F. (1958) "English Nonconformity and the Decline of Liberalism," *The American Historical Review* 63/2 (January): 352-363.

Glaudell, Kenneth Ray (1996) *An Afghan of Unknown Views: Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani and the Role of Shi'ism in Islamic Political Thought* (Doctoral dissertation, The University of Wisconsin).

Glock, Charles Y. (1964) "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups," *Religion and Social Conflict,* Robert Lee-Martin E. Marty (eds.), 24-36, New York: Oxford UP.

Goldziher, Ignaz (1981) *Introduction to Islamic Theology andLaw.* Princeton: Princeton UP.

Goodman. Dena (1994) *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment.* Ithaca: Cornell UP. Göçek, Fatma Müge (1996) *Rise of the Bourgoisie Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change.* New York: Oxford UP.

(ed.) (2002) *Social Constructions of Nationalism in the Middle East.* Albany: State University of New York Press. Gökalp, Ziya (1973) *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri.* istanbul: MEB.

(1976-1980) *Makaleler,* I-IX. istanbul: Kültür Bakanlığı.

—— (1977) *Malta Konferansları.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Graham, William A. (1993) "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation," *Journal of Interdisciplinary History* 23/3 (Winter): 495-522. Gray, John N. (1977) "On the Contestability of Social and Political Concepts," *Political Theory* 5/3 (August): 331-348. Green, Arnold Harrison (1978) *The Tunisian 'Ulama: Social Structure and Response to Ideological Currents 1873-1914.* Leiden: Brill. Grey, Thomas C. (1984) "Constitution as Scripture," *Stanford Law Review* 37/1 (November): 1-25.

Griffel, Frank (2002) "The Relationship Between Averroes and Al-Ghazâll: As it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in His Commentary on Al-Ghazâtfs Al-Mustasfâ," *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity,* John Inglis (ed.), 51-63, Richmond: Curzon. Groarke, Leo-Solomon, Graham (1991) "Some Sources for Hume's Account of Cause," *Journal of the History of Ideas* 52/4 (October-December): 645-63.

Gross, Michael B. (2004) *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany.* Ann Arbor: University of Michigan Press. Grunebaum, Gustave E. von (1962) *Modern Islam: The Search for Cultural Identity.* Berkeley: University of California Press. Guizot, François Pierre Guillaume (1997) [1828] *The History of Civilization in Europe.* William Hazlitt (trs.)-Larrry Siedentop (ed.), London: Penguin.

Gurr, Ted Robert (1970) *Why Men Rebel.* Princeton: Princeton UP. Guyer, Paul (2002) "Beauty and Utility in Eighteenth-Century Aesthetics," *Eighteenth-Century Studies* 35/3 (Spring): 439-453.

Gündüz, irfan (1984) *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarikatı.* istanbul: Seha. —— (1989) *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri.* istanbul: Seha.

Gür, A. Refik (1975) "islâm Hukuku Üzerine Düşünceler ve Sava Paşa," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6/1-2: 1-36. Haakonssen, Knud (1989) *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of DavidHume and Adam Smith.* Cambridge: Cambridge UP. Haarmann, Ulrich W. (1988) "Ideology and History, Identity and Alterity: the Arab Image of the Turk from the Abbâsîds to Modern Egypt," *In-ternational Journal of Middle East Studies* 20/2 (May): 175-196. Habermas, Jürgen (1987) *The PhilosophicalDiscourse of Modernity.* Cambridge: MIT Press.

Hacker, Barton C. (1977) "The Weapons of the West: Military Technology and Modernization in 19th-Century China and Japan," *Technology and Culture* 18/1 (January): 43-55.

Haddad, Yvonne Yazbeck (1982) *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany: State University of New York Press. Hahm, Chaihark (2000) "Conceptualizing Korean Constitutionalism: Fore-ign Transplant or Indigenous Tradition?" *Journal of Korean Law* 1/2: 151-196.

Haim, Sylvia G. (1974) *Arab Nationalism: An Anthology.* Berkeley: University of California Press.

Halil Halid (1994) *Türk ve Arab.* M. Ertuğrul Düzdağ (yay.), istanbul: Selam.

Hallaq, Wael Bahjat (2002) *A History of Islamic Legal Theories: An Introduc-tion to Sunnî Usûl Al-Fiqh.* Cambridge: Cambridge UP.

(1984) “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (March): 3-41. Hallowell, John H. (1942) “The Decline of Liberalism,” *Ethics* 52/3 (April): 323-349.

—— (1950) *Main Currents in Modern Political Thought.* New York: Holt Rinehart & Winston. Hamed, Raouf Abbas (1990) *The Japanese and Egyptian Enlightenment: A Comparative Study of Fukuzawa Yukichi and Rifaah al Tahtawi.* Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies. Hanioğlu, Mehmet Şükrü (1981) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi.* istanbul: Üçdal.

(1986) *Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902).* istanbul: iletişim.

(2001) *Preparation for A Revolution: The Young Turks, 1902-1908.* New York: Oxford UP.

Hanna, Sami A. (1967) “Al-Afghânî: A Pioneer of Islamic Socialism,” *The Muslim World* 57/1 (January): 24-32.

Haq, Mahmudul (1970) *Muhammad Abduh: A Study of a Modern Thinker of Egypt.* Aligarh: Aligarh Muslim University. Harold, James (2005) “Between Intrinsic and Extrinsic Value,” *Journal of Social Philosophy* 36/1 (March): 85-105.

Harris, James A. (2003) “Hume’s Reconciling Project and ‘the Common Distinction betwixt Moral and Physical Necessity’,” *The British Journal for the History of Philosophy* 11/3 (August): 451-471. Harris, Khalif Mu’ammar A. (2003) *The Concept of Al-Hakimiyyah li Allah (the Sovereignty of God) in Contemporary Islamic Political Thought* (Master thesis, Kuala Lumpur: ISTAC). Harris, Marjorie S. (1930) “Beauty and the Good,” *The Philosophical Review* 39/5 (September): 479-490.

Hasan, Ahmad (2003) *The Doctrine of Ijmâ’: A Study of the Juridical Principle of Consensus.* New Delhi: Kitab Bhaban. Hatiboğlu, ibrahim (2010) *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt*

Kıtası, Mısır Ve Türkiyede Hadis Tartışmaları. istanbul: iz. Hayrullah Efendi (2002) *Avrupa Seyahatnamesi.* Belkıs Altuniş-Gürsoy
(yay.), Ankara: Kültür Bakanlığı. Hayta, Necdet (2002) *Tarih Araştırmalarında Kaynak Olarak Tasvîr-i Efkâr*
Gazetesi. Ankara: Kültür Bakanlığı. Heeren, John (1971) "Karl Mannheim and the Intellectual Elite," *The British*
Journal of Sociology 22/1 (March): 1-15. Hefner, Robert W.-Zaman, Muhammad Qasim (eds.) (2007) *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education.* Princeton:
Princeton UP.

Hemming, Laurence Paul (2000) "Unreasonable Faith," *New Blackfriars* 81/956 (September): 389-400.

Henking, Susan E. (1993) "Sociological Christianity and Christian Sociology: The Paradox of Early American Sociology," *Religion and American Culture* 3/1 (Winter): 49-67.

Hentsch, Thierry (1992) *Imagining the Middle East.* Fred A. Red (trs.), Montreal: Black Rose.

Herzfeld, Michael (1982) *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece.* Austin: University ofTexas Press. Herzog, Christoph-Motika, Raoul (2000) "Orientalism alla Turca: Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim Outback," *Welt des Islams* 40: 139-195. Heyd, Uriel (1993) "The Ottoman 'Ulemâ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *The Modern Middle East,* Albert Hourani-Philip S. Khoury-Mary C. Wilson (eds.), 23-28, London: I. B. Tauris. Heyworth-Dunne, James (1938) *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt.* London: Luzac & Co. Hildebrandt, Thomas (2002) "Waren Gamâl Ad-Dîn Al-Afgânî und Mu-hammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?" *Die Welt des Islams* 42/2 (August):
207-262.

Himmelfarb, Gertrude (1995) *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values.* New York: Knopf. Hitti, Philip K. (1970) *Islam: A Way of Life.* Minneapolis: University of

Minnesota Press. Hobbes, Thomas (1996) *Leviathan.* Oxford: Oxford UP.

Hobsbawm, Eric J. (1971) *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and20th Centuries.* Manchester: Manchester UP.

(1980) *The Age ofRevolution, Europe 1789-1848.* London: Abacus.

—— -Ranger, Terence (1983) *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge UP.

Hodgkin, Thomas (1980) "The Revolutionary Tradition in Islam," *History Workshop* 10 (Autumn): 138-50. Hodgson, Marshall G. S. (1977) *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization,* I-III. Chicago: University of Chicago Press. —— (1996) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History.* New York: Cambridge UP. Holbrook, Victoria Rowe (1994) *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance.* Austin: University of Texas Press. Holt, Peter Malcolm (ed.) (1968) *Political and Social Change in Modern Egypt.* London: Oxford UP. Horkheimer, Max (1974) *Eclipse of Reason.* New York: Seabury. Hourani, Albert Habib (1991) *Islam in European Thought.* Cambridge: Cambridge UP.

(1993) [1962] *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939.* Cambridge: Cambridge UP.

Housley, Norman (2005) "The Crusades and Islam," The Crayenborgh Lecture Series Europe and Islam http://history.leidenuniv.nl/content_ docs/crayenborgh/brochure_2005.pdf Howell, David L. (2005) *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan.* Berkeley: University of California Press. Howland, Douglas (2002) *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan.* Honolulu: University of Hawai'i Press. Hoyle, Mark S. W. (1986) "The Origins of the Mixed Courts of Egypt," *Arab Law Quarterly* 1/2 (February): 220-230. Hsiao, Kung Ch'uan (1927) *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory.* London: Kegan Paul. Hudson, Leila (2004) "Reading Al-Sha'rani: The Sûfî Genealogy of Islamic Modernism in Late Ottoman Damascus," *Journal of Islamic Studies* 15/1

(January): 39-68.
Humphrey, John P. (1946) "The Theory of the Separation of Functions," *The University of Toronto LawJournal* 6/2: 331-360. Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon & Schuster. Husry, Khaldun S. (1966) *Origins of Modern Arabic Political Thought.* New York: Caravan.
Hüseyn, M. Muhammed (1980) *el-İtticâhâtul-Vataniyye f'l-Edebî'l-Mu'âsır,* I-II. Kâhire: el-Merkezü'l-islâmî.
(1986) *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi.* (trc.) Sezai Özel, istanbul: insan.
Hwang, Kyung Moon. (2000) "Country or State? Reconceptualizing Kukka in the Korean Enlightenment Period, 1896-1910," *Korean Studies* 24: 124.
Ibrahim, Yasir S. (2004) *The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqâsid Al-Sharî'a in Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ's Legal Thought* (Doctoral dissertation, Princeton University).
(2007) "Muhammad 'Abduh and Maqâsid Al-Sharî'a," *The Maghreb Review* 32/1: 2-30. Idriz, Mesut (2007) "From a Local Tradition to a Universal Practice: *Ijâzah* as a Muslim Educational Tradition (With Special Reference to a 19th Century Idrîs Fahmî b. Sâlih's *Ijâzah* Issued in the Balkans and Its An-notated English Translation)," *Asian Journal of Social Science* 35/1 (March): 84-110.
Iggers, Georg G. (1983) *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present.* 2nd rev. ed., Middletown: Wesleyan UP.
Ihalainen, Pasi (2005) *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685-1772.* Leiden: Brill. Ikenberry, G. John-Kupchan, Charles A. (1990) "Socialization and Hege-monic Power," *International Organization* 44/3 (Summer): 283-315. Imber, Colin (1997) *Ebüs-süud: The Islamic Legal Tradition.* Edinburgh: Edinburgh UP.
Itzkowitz, Norman (1980) *Ottoman Empire and Islamic Tradition.* Chicago:

University of Chicago Press. Ivanyi, Katharina A. (2007) “God’s Custom Concerning the Rise and Fall of Nations: The Tafsîr Al-Manâr on Q8: 53 and Q13: 11,” *The Maghreb Review* 32/1: 91-103. Iyigun, Murat (2006) “Ottoman Conquests and European Ecclesiastical Pluralism,” *IZA Discussion Papers* 1973, Institute for the Study of Labor (IZA).

ibni Haldun (1954) *Mukaddime,* I-III. Zakir Kadiri Ugan (trc.), Ankara: MEB.

ibni Hazm, Ebû Muhammed Ali (1996) *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal,* I-III. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-’Ilmiyye.ibni Teymiyye, Takiyyeddîn Ahmed (1996) *İçtizâu’s-Sırâtı’l-MüstaçîmMuhâlefete Ashâbi’l-Cahîm.* Hâlid ‘Abdullatîf es-Seb’u’l-’Alemî (yay.),Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî.ihsanoğlu, Ekmeleddin (2006) *Mısır’da Türkler ve Kültürel Mirasları: Mehmed Ali Paşadan Günümüze Basılı Türk Kültürü Bibliyografyası ve Bir Değerlendirme.* istanbul: IRCICA.inalcık, Halil (1964) “The Nature of Traditional Society: Turkey,” *PoliticalModernization in Japan and Turkey,* R. E. Ward-Dankwart Rustow(eds.), 42-63, Princeton: Princeton UP. (1986) “Arab-Turkish Relations in Historical Perspective (12601914),” *Studies on Arab-Turkish Relations* 1: 148-157.

(1997) *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600.* London: Phoenix.

(1993) “State, Sovereignty and Law during the Reign of Suleyman,” *Suleyman the Second and His Time,* Halil inalcik-Cemal Kafadar (eds.), 59-67, Istanbul: ISIS.

el-isfahânî, Ebu’l-Kâsım Râğıb (1980) *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’ş-Şerî’a.* Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-’Ilmiyye. işcan, Mehmet Zeki (1998) *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasi Görüşleri.* istanbul: Dergâh.

izmirli ismail Hakkı (1981) *Yeni İlm-i Kelam.* Sabri Hizmetli (yay.), Ankara: Umran.

Jadaane, Fehmi (1973) “Les Conditions Socio-Culturelles de la Philosophie Islamique,” *Studia Islamica* 38: 5-60.

(1981) *Usüsü’t-Tekaddüm ınde Müfekkirîl-Islâm f’l-’Asril-Hadîs.* Beyrût: el-Müessesetü’l-’Arabiyye. Jameelah, Maryam (1966) *Islam and Modernism.* Lahore: Mohammad Yusuf

Khan.

Joas, Hans (2000) *The Genesis of Values.* Cambridge: Polity. Kalberg, Stephen (1980) “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History,” *American JournalofSociology* 85/5 (March): 1145-1179. Kaloti, Sami Abdullah (1974) *The Reformation of Islam and the Impact of Jamâl Al-Dîn Al-Afghânîi and Muhammad Abduh on Islamic Education* (Doctoral dissertation, Marquette University). Kanlıdere, Ahmet (1997) *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Move-ment Among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict?.* istanbul: Eren.

Kaplan, Mehmet v.d. (yay.) (1974-1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi,* I-III. istanbul: i. Ü. Edebiyat Fakültesi. Kaplan, Mordecai M. (1967) *Judaism as a Civilization: Toward Reconstruc-tion of American-Jewish Life.* New York: Schocken. Kara, ismail (1987) *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler,* I-II. istanbul: Risale.

(1994) *İslâmcıların Siyasi Görüşleri.* istanbul: iz.

(1998a) *Amel Defteri.* istanbul: Kitabevi.

(2001) *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi.* istanbul: Dergâh.

(2002-2005) *İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilâfet Risâleleri,* I-V. istanbul: Klasik. Karal, Enver Ziya (1946) *Selim IITün Hatt-ı Hümâyunları-Nizam-ı Cedit 1789-1807.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

(1976) *Osmanlı Tarihi: Islâhât Fermanı Devri (1856-1861),* VI. Ankara: Türk Tarih Kurumu. (1988) *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrûtiyet ve İstibdat Devirleri (18761907),* VIII. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

(1996) *Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrûtiyet ve Birinci Dünya Savaşı (18761907),* IX. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Karpat, Kemal Haşim (ed.) (2000) *Ottoman Past and Today’s Turkey.* Leiden: Brill.

(2001) *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity State Faith and Community in the Late Ottoman State.* Oxford: Oxford UP. el-Kâsımî, Cemâleddîn (1990) *Mev’ızatul-Muminîn min İhyâi ‘Ulûmi’d-*

Dîn. Beyrût: Dâru'n-Nefâis. Kâtib Çelebî (1994) *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn,* I-VL M. Şerafeddîn Yaltkaya (yay.), Beyrût: Dâru'l-Fikr.
(1980) *Mîzânul-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk.* Orhan Şaik Gökyay (yay.),
istanbul: Tercüman. Kaynar, Reşat (1985) *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
el-Kazvînî, Zekeriyya b. Muhammed (1985) *Müfîdul-'Ulûm ve Mübîdul-Hümûm.* Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye. Keddie, Nikki R. (1959) "Western Rule versus Western Values: Suggestions for Comparative Study of Asian Intellectual History," *Diogenes* 7/6: 7196.
(1963) "Symbol and Sincerity in Islam," *Studia Islamica* 19: 27-63.
(1969) "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *The Journal of Modern History* 41/1 (March): 17-28.
(1972) *Sayyid Jamal Al-Din "Al-Afghani": A Political Biography.* Berkeley: University of California Press.
(ed.) (1973) *Scholars Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500.* Berkeley: University of California Press.
(1983) *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Al-Din "Al-Afghani."* Berkeley: University of Cali-fornia Press.
Kedourie, Elie (1966) *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam.* London: Frank Cass.
(1992) *Politics in the Middle East.* Oxford: Oxford UP.
Keener, Frederick M. (1983) *The Chain of Becoming: The Philosophical Tale, the Novel, and a Neglected Realism of the Enlightenment.* Columbia: Columbia UP.

Kefeli-Clay, Agnes (2001) *Krashen Apostasy: Popular Religion, Education and the Contest Over Tatar Identity (1856-1917)* (Doctoral dissertation, Ari-zona State University).
Kennedy, Emmet (1978) *A Philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology".* Philadelphia: American Philosophical Society.
Kenny, L. M. (1966) "Al-Afghânî on Types of Despotic Government," *Journal ofthe American Oriental Society* 86/1: 19-27. Kerr, Malcolm H. (1957)
"Islam and Natural Law," *Middle East Forum* 32/8 (Summer): 22-43.
(1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh andRashidRida.* Los Angeles: University of California Press. el-
Kevserî, Muhammed Zâhid (2008) *Makâlâtü'l-Kevserî.* Kâhire: Dâru's-Selâm.
Khadduri, Majid (1970) *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas andIdeals in Politics.* Baltimore: Johns Hopkins UP.
(2002) *The Islamic Conception of Justice.* Baltimore: Johns Hopkins UP.
Khalid, Adeeb (1999) *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia.* Berkeley: University of California Press. Khalid, Detlev (1969)
"Some Aspects of Neo-Mu'tazilism," *Islamic Studies* 8: 319-347.
Khalifa Abdul Hakim (1951) "The Natural Law in the Muslim Tradition," *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings V,* Edward F. Barrett (ed.), 29-65, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
(1993) *Islamic Ideology.* Lahore: Institute of Islamic Culture.
Khan, Sarfran (2000) *Muslim Reformist Political Thought: Revivalists Moder-nists andFree Will.* England: Curzon. Khan, Shahadat H. (2007) *The Freedom of Intellect Movement (Buddhir Mukti andolan) in Bengali Muslim Thought, 1926-1938.* Lewiston: Edwin Mel-len.
Khoury, Nabil Abdo (1976) *Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad Abduh, An Ideology of Development* (Doctoral dissertation, State University of New York at Albany). Khuri, Raif (1943) *el-Fikrü'l-'Arabiyyü'l-Hadîs: Eserü's-Sevrati'l-Firensiyye fî*

Tevcîhihi's-Siyâsî ve'l-İctimâ'î. Beyrût: Dâru'l-Mekşûf. (1986) *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East.* Ihsan Abbas (trs.), Princeton: Kingston. Kınalızâde Ali Çelebî (2007) *Ahlâk-ı 'Alâî.* Mustafa Koç (yay.), istanbul: Kaynak.

Kırlı, Cengiz (2000) "Kahvaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol," *Toplum ve Bilim* 83 (Kış): 58-79. Kieser, Hans-Lukas (ed.) (2002) *Aspects of the Political Language in Turkey: 19th-20th Centuries.* Istanbul: Isis Press.

Kireççi, Mehmet Akif (2007) *Decline Discourse and Self-Orientalization in the Writings of Al-Tahtawi, Taha Husayn and Ziya Gokalp: A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey* (Doctoral dissertation, Uni-versity of Pennsylvania). Knysh, Alexander D. (1999) *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: the Making of a Polemical Image in Medieval Islam.* Albany: State University of New York Press. Koca, Ferhat (2005) "Osmanlılar Döneminde Gayr-i Müslim Bir islâm Hukukçusu: Sava Paşa (ö. 1901) Hayatı, Eserleri ve islâm Hukukuna Dair Görüşleri," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6: 93-114. Koçi Bey (1985) *Koçi Bey Risalesi.* Zuhuri Danışman (yay.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı. Kodaman, Bayram (1990) *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Koditschek, Theodore (2011) *Liberalism, Imperialism, and the Historical Ima-gination: Nineteenth-Century Visions of a Greater Britain.* Cambridge: Cambridge UP.

Koebner, R. (1951) "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term," *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* 14/3-4: 275-302. Koloğlu, Orhan (1998) *Avrupa'nın Kıskacında Abdülhamit.* istanbul: iletişim. Kortepeter, Carl Max (1972) *Ottoman Imperialism During The Reformation: Europe and The Caucasus.* New York: New York UP. Koskenniemi, Martti (2001) *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fallof InternationalLaw, 1870-1960.* Cambridge: Cambridge UP. Köprülü, M. Fuat (1983) *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi.* istanbul: Ötüken. Körner, Felix (2005) *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish*

University Theology: Rethinking Islam. Würsburg: Ergon. Krawietz, Birgit (2002) "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic
Norms with Talfiq," *Die Welt des Islams* 42/1: 3-40. Kucich, John (2006) *Imperial Masochism: British Fiction Fantasy and Social
Class.* Princeton: Princeton UP. Kudsi-Zadeh, A. Albert (1970) *Sayyid Jamal Al-Dîn: Al-Afgh ânî: An Anno-tated Bibliography.* Leiden: Brill.

(1971) "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghânî," *The Muslim World* 61/1 (January): 1-12.

(1972) "Afghânî and Freemasonry in Egypt," *Journal of the American Oriental Society* 92/1: 25-35. Kuhn, Philip A. (1995) "Ideas behind China's Modern State," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55/2 (December): 295-337.

Kulenkampff, Jens (1990) "The Objectivity of Taste: Hume and Kant," *Nous* 24/1 (March): 93-110.

Kuntay, Mithat Cemal (1944-56) *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında,* I-III. istanbul: Maârif. Kurzman, Charles (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840-1940: A Source-Book.* New York: Oxford UP.

Browers, Michaelle (eds.) (2004) *An Islamic Reformation?* Lanham, MD: Lexington.

Kushner, David (1977) *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908.* London: Frank Cass.

Kutluoğlu Muhammed H. (1998) *The Egyptian Question (1831-1841): The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction ofthe Sublime Porte.*
Istanbul: Eren. Kütükoğlu, Mübahat (yay.) (1986) *Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985).* istanbul: i.Ü. Edebiyat Fakültesi.

Lackner, Michael-Amelung, Iwo-Kurtz, Joachim (eds.) (2001) *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China.* Leiden: Brill.

Lambe, Patrick J. (1988) "Critics and Skeptics in the Seventeenth-Century Republic of Letters," *The Harvard Theological Review* 81/3 (July): 271296.

Lambton, Ann K. S. (1962) "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *Studia Islamica* 17: 91-119.

(1974) "Islamic Political Thought," *The Legacy of Islam,* Joseph Schacht-C. Edmund Bosworth (eds.), 176-192, Oxford: Clarendon.

Landau, Jacob M. (1994) *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organiza-*

tion. Oxford: Clarendon. Landau-Tasseron, Ella (1989) “The “Cyclical Reform”: A Study of the Mu-
jaddid Tradition,” *Studia Islamica* 70: 79-117. Lanternari, Vittorio (1963) *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults.* New York: Mentor. Lapidus, Ira M. (1991) *A History of Islamic Societies.* New York: Cambridge UP.

Laroui, Abdallah (1977) *Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain (1830-1912).* Paris: Maspero.

Lathion, Stephane (org.) (2005-2006) *Rformisme dans les Trois Religions Abrahamiques: Approche Historique et Analyse Comparee.* Seminaire, Uni-versite Fribourg.

Leaman, Oliver (2002) *An Introduction to Classical Islamic Philosophy.* Camb-ridge: Cambridge UP.

Le Bon, Gustave (2004) *The Psychology of Revolution.* New York: Dover.

Lepenies, Wolf (1988) *Between Literature and Science: The Rise of Sociology.* Cambridge: Cambridge UP.

(2006) *The Seduction of Culture in German History.* Princeton: Princeton UP.

Levin, Harry (1969) *The Myth of the Golden Age in the Renaissance.* Bloo-
mington: Indiana UP. Levy, Avigdor (1983) “The Ottoman Ulemâ and the Military Reform of Sultan Mahmud II,” *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State,* Abubaker A. Bagader (ed.), 29-53, Kuala Lumpur: MYMOM.

Lewis, Bernard (1962) *The Emergence of Modern Turkey.* London: Oxford UP.

(1965) “The Impact of the French Revolution on Turkey,” *The New Asia: Readings in the History of Mankind.* Guy S. Metraux-François Crouzet (eds.), 31-58, New York: Mentor.

(1967) *The Arabs in History.* New York: Harper & Row.

(1987) *History Remembered Recovered Invented.* New York: Simon & Schuster.

(1988) “Ibn Khaldun in Turkey,” *Studies on Turkish-Arab Relations* 3: 108-9.

(1993) *Islam and the West.* New York: Oxford UP.

(1994) *The Muslim Discovery of Europe.* London: Phoenix.
(1998) *The Middle East: 2000 Years of History From the Rise of Christianity to the Present Day.* London: Phoenix. Lewy, Guenter (1974) *Religion and Revolution.* New York: Oxford UP. Lichtenstadter, Ilse (1958) *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal.* New York: Bookman Associates. Livingston, John W. (1996) "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa'a Al-Tahtawi," *International Journal of Middle East Studies* 28/4 (November): 543-564. Locke, John (1965) *Two Treatises of Government.* New York: Mentor. Louca, Anouar (1970) *Voyageurs et Ecrivains Egyptians en France au XIXeme Sikle.* Paris: Didier. Loughlin, Martin (2003) *The Idea of Public Law.* Oxford: Oxford UP. Lybyer, Albert Howe (1966) *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent.* New York: Russel & Russel. Lyman, Eugene W. (1928) "Mysticism, Reason, and Social Idealism," *The Journal of Religion* 8/2 (April): 169-187.
Macridis, Roy C.-Hulliung, Mark L (1996) *Contemporary Political Ideologies.* New York: Harper & Collins. Maddox, Graham (1982) "A Note on the Meaning of "Constitution'," *The American Political Science Review* 76/4 (December): 805-809. el-Mağribî, Abdülkadir (1948) *Cemâleddîn el-Afğânî.* Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif. Mah, Herold (1987) *The End of Philosophy the Origin of Ideology: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians.* Berkeley: University of California Press.
Mahcer, M. Lotfi, (2005) *Les Idees de Muhamed Abduh* (Doctoral dissertation, Universite De Paris X). (2007) "'Abduh: l'Esprit et la Lettre," *The Maghreb Review* 32/1: 4875.
Mahdi, Muhsin S. (1957) *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation ofthe Science of Culture.* London: Allen & Unwin. (2001) *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press.el-Mahzûmî, Muhammed Paşa (1980) *Hâtırâtu Cemâliddîn el-Efğânî el-Hüseynî.* Beyrût: Dâru'l-Hakika. Makdisi, George (1991) *Religion Law and Learning in Classical Islam.* Hampshire: Variorum.

(1997) *Ibn ‘AçTl: Religion and Culture in Classical Islam.* Edinburgh: Edinburgh UP.

Makdisi, Ussama (2002) “Ottoman Orientalism,” *The American Historical Review* 107/3 (June): 768-796. Malik, Hafeez (1980) *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan.* New York: Columbia UP. Mandelbaum, Maurice (1971) *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought.* Baltimore: Johns Hopkins UP. Mannheim, Karl (1960) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge.* London: Routledge & Kegan Paul. el-Mar’aşlı, Muhammed Abdurrahman (2009) *el-Hilâf Yemne’u’l-Ihtilâf.* Beyrût: Dâru’n-Nefâis. Maraş, ibrahim (2002) *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917).* istanbul: Ötüken.

Mardin, Ebul’ula (1946) *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa.* istanbul: iÜ Hukuk Fakültesi.

(1966) *Huzur Dersleri,* II-III. istanbul: iÜ Hukuk Fakültesi.

Mardin, Şerif (1983a) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908.* istanbul: iletişim.

(1983b) *Din ve ideoloji.* istanbul: iletişim.

(1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman SaidNursi.* Albany: State University of New York.

(1990) *Siyasal ve Sosyal Bilimler.* istanbul: iletişim.

(1991) *Türk Modernleşmesi.* istanbul: iletişim.

(1991a) “The Just and the Unjust,” *Daedalus* 120/3 (Summer): 113129.

(1992) *Türkiye’de Toplum ve Siyaset.* istanbul: iletişim.

(1995) *Türkiye’de Din ve Siyaset.* istanbul: iletişim.

(1996) [1962] *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu.* M. Türköne-F. Unan-i. Erdoğan (trc.), istanbul: iletişim.

(2005) “Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes,” *Turkish Studies* 6/2 (June): 145-165.

Mardin, Yusuf (1974) *Namık Kemal’in Londra Yılları.* istanbul: Milliyet. Marlow, Louise (2002) *Hierarchy and Egalitaranism in Islamic Thought.*

Cambridge: Cambridge UP. Marsot, ‘Afaf Lutfî Al-Sayyid (1968) “The Role of the ‘Ulemâ in Egypt during the Early Nineteenth Century,” *Political and Social Change in Modern Egypt,* Peter M. Holt (ed.), 264-80, London: Oxford UP.

(1969) *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations.* New York: Praeger.

(1971) “Die Ostarabische Welt von Agypten bis zum Irak Einschliefilich des Sudan,” *Die Islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantino-pel,* Gustave E. von Grunebaum (ed.), 325-391, Frankfurt: Fischer Verlag.

(1972) “The ‘Ulemâ of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries,” *Scholars Saints and Sufis,* Nikki R. Keddie (ed.), 149-65, Berke-ley: University of California Press.

(1977) “The Wealth of the ‘Ulama in Late Eighteenth Century Cairo,” *Studies in Eighteenth Century Islamic History,* Thomas Naff-Roger Owen (eds.), 205-216, Carbondale: Southern Illinois UP.

(1984) *Egypt in the Reign of Muhammad Ali.* Cambridge: Cambridge UP.

Martin, Richard C. et. al. (1997) *Defenders of Reason in Islam: Mu’tazilisim from Medieval School to Modern Symbol.* Oxford: Oneworld.

(ed.) (2001) *Approaches to Islam in Religious Studies.* Oxford: Oneworld.

Martin, Vanessa (1989) *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906.* London: I.B. Tauris.

Masroori, Cyrus (1999) *The Conceptual Foundations of Radical Political Action in Modern Iran* (Doctoral dissertation, University of California, Riverside).

Massignon, Louis (1922) “What Moslems Expect. An Introductory Study of Moslem Demands,” *The Muslim World* 12/1 (January): 7-24. Masuzawa, Tomoko (2005) *The Invention of World Religions: or How Euro-pean Universalism was Preserved in the Language of Pluralism.* Chicago: University of Chicago Press.

Maududi, Abul-A’la (1998) *A Short History of Revivalist Movement in Islam.* Lahore: Islamic Publications. May, Lini S. (1970) *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857.* La-

hore: Sh. Muhammad Ashraf. Mazlish, Bruce (1993) *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology.* Pennsylvania: Penn State UP. McAdam, James I. (1963) "Rousseau and the Friends of Despotism," *Ethics* 74/1 (October): 34-43.

McCullagh, Francis (1910) "Modernism in Islam," *Dublin Review* 146: 292/293 (January): 272-297.

Meadowcroft, James (1995) *Conceptualizing the State: Innovation and Dispute in British Political Thought, 1880-1914.* Oxford: Clarendon. Meinecke, Friedrich (1972) *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook.* J.E. Anderson (trs.), London: Routledge & Kegan Paul. Mendes, Philip (1999) "The Rise and Fall of the Jewish/Left Alliance: An Historical and Political Analysis," *Australian Journal of Politics & History* 45/4 (December): 483-505.

Merad, Ali (1967) *Le Reformisme Musulman en Algerie de 1925 â 1940: Essai d'Histoire Religieuse et Sociale.* Paris: Mouton.

(1977) "Reformism in Modern Islam," *Cultures* 4: 108-27.

Meriç, Cemil (1980) *Mağaradakiler.* istanbul: Ötüken.

Meriç, Ümit (1979) *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü.* istanbul: Ötüken.

Mestrovic, Stjepan G. (1985) "Anomia and Sin in Durkheim's Thought," *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/2 (June): 119-136. Meyer, Alfred G. (1969) *Marxism: The Unity of Theory and Practice.* Ann Arbor: University of Michigan Press. Meyer, Eric (1991) "Romantic Orientalism in the Eye of the Other," *ELH* 58/3 (Autumn): 657-699.

Meyer, Michael A. (1988) *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism.* New York: Oxford UP.

Midhat Pasha (1878) "The Past, Present and Future of Turkey," *Nineteenth Century: AMonthly Review* 3: 16 (June): 981-1000. Miller, Barnette (1941) *The Palace School of Muhammad the Conqueror.* Cambridge: Harvard UP.

Miller, Ted H. (1999) "Thomas Hobbes and the Constraints that Enable

the Imitation of God," *Inquiry* 42/2 (June): 149-176. Milson, Menahem (1968) "The Elusive Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî," *The Muslim World* 58/4 (October): 295-307.

Minar, David W. (1960) "Public Opinion in the Perspective of Political Theory," *The Western Political Quarterly* 13/1 (March): 31-44.

Mitchell, Timothy (1988) *Colonising Egypt.* Berkeley: University of Califor-nia Press.

Moaddel, Mansoor (2001) "Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran," *Theory and Society* 30 (October): 669-731.

(2002) "Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt," *Arab Studies Quarterly* 24/1 (Winter): 1-31. (2005) *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode andDiscourse.* Chicago: University of Chicago Press. -Talattof, Kamran (eds.) (2000) *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought.* New York: St. Martin's Press.

Moltmann, Jürgen (1965) *Theology of Hope.* New York: Harper & Row.

Momen, Moojan (1985) *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doct-rines of Twelver Shfism.* New Haven: Yale UP.

Moore, Wilbert E. (1963) *Social Change.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Moore, Barrington, Jr. (2000) *Moral Purity and Persecution in History.* Prin-ceton: Princeton UP.

Moussavi, Ahmad Kazami (1996) *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'.* Kuala Lumpur: ISTAC.

el-Muhâfaza, 'Alî (1987) *el-Itticâhâtü'l-Fikriyye 'ınde'l-Arab fî 'Asrı'n-Nehza 1798-1914: el-Itticâhâtü'd-Dîniyye ve's-Siyâsiyye ve'l-Ictimâ'ıyye ve'l-Ilmiyye.* Beyrût: el-Ehliyye.

Muir, William (1891) *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall' from Original Sources.* London: The Religious Tract Society.

Muqbil, Fahmîî Tawfîq (1983) *The Development of Reform Concepts in Nineteenth Century Egypt: with Special Emphasis on Shaykh Muhammad 'Abduh and His Group* (Doctoral dissertation, University of Manchester).

Murphy, Timothy (1997) *The Oldest Social Science? Configurations of Law and*

Modernity. New York: Oxford UP. Murshid, Tazeen M. (1995) *The Sacred and the Secular: BengalMuslim Disco-urses, 1871-1977.* Calcutta: Oxford UP.

Mustafa Sabri (2008) *Mevkıfu'l-Beşer tahte Sultâni'l-Kader.* Kâhire: Dâru'l-Besâir.

(2007) *Mevkıful-'Akl ve'l-'Ilm ve'l-'Alim min Rabbi'l-'Alemîn ve 'Ibâdihi'l-Mürselîn,* I-IV. Beyrût: Dâru ihyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf (2002) *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-De'ârîf.* M. Rıdvan ed-Dâye (yay.), Beyrût: Dâru'l-Fikr.

el-Müttakî, 'Alâeddîn 'Alî (2004) *Kenzul-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl,* I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye.

Mzali, Muhammed Salah-Pignon, Jean (yay.) (1971) *Kheredine Homme dEtat, Documents Historiques Annotes.* Tome I: Memoires. Tunis: Maison Tunisienne de I'Edition.

(1997) *Tunuslu Hayreddîn Paşanın Hatıraları.* Belma Aksun (trc.), istanbul: Nehir.

Al-Nabhan, Muhammad Farouq (1986) "The Islamic View of the Legislati-ve Role of the State," *Arab Law Quarterly* 1/5 (November): 557-561.

Naff, Thomas-Owen, Roger (eds.) (1977) *Studies in Eighteenth Century Islamic History.* Carbondale: Southern Illinois UP.

Najjar, Fauzi M. (1961) "Farabi's Political Philosophy and Shi'ism," *Studia Islamica* 14: 57-72.

Namık Kemal (1326) *Renan Müdâfa'anâmesi.* istanbul.

(1327) *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye.* istanbul.

(1957) *Namık Kemal'in Şiirleri.* Vasfi Mahir Kocatürk (yay.), Ankara: Buluş.

(1999) *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri.* Önder Göçgün (yay.), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi. (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri.* Bütün Makaleleri 1. Ner-giz Yılmaz Aydoğdu-ismail Kara (yay.), istanbul: Dergâh. Napoleon

(1961) *The Mind of Napoleon: A Selection from His Written and Spoken Words.* J. Christopher Herold (ed. and trs.), New York: Columbia UP.

Nashat, Guity (1982) *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870-1880.* Urbana: University of Illinois Press. Nasr, Seyyed Hossein (1973) “The Meaning and Role of “Philosophy” in Islam,” *Studia Islamica* 37: 57-80. (1981) *Knowledge and the Sacred.* Edinburgh: Edinburgh UP.

(1988) *TraditionalIslam in the Modern World.* Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies.

(1992) *Science and Civilization in Islam.* New York: Barnes & Noble.

Neilson, Francis (1945) “The Decay of Liberalism,” *American Journal of Economics and Sociology* 4/3 (April): 281-310. Nekerî, Kadı Ahmed (2000) *Düstûru’l-’Ulemâ ev Câmî’u’l-’Ulûm fî Mus-talâhâti’l-Fünûn,* I-IV. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-’Ilmiyye. Neumann, Christoph K. (1999) *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in Siyasi Anlamı.* istanbul: Tarih Vakfı.

(2005) “Whom did Ahmed Cevdet Represent?” *Late Ottoman Society: the IntellectualLegacy,* Elisabeth Özdalga (ed.), 117-134, London: RoutledgeCurzon.

Neusner, Jacob (1975) “The Study of Religion as the Study of Tradition: Judaism,” *History of Religions* 14/3 (February): 191-206. Newman, Daniel L. (2001) “Arab Travellers to Europe until the End of the 18th Century and Their Accounts: Historical Overview and Themes,” *Chronos* 4: 7-61.

(trs. and ed.) (2004) *An Imam in Paris: Al-Tahtawi’s Visit to France (1826-31).* London: Saqi. Nisbet, Robert (1980) *History ofthe Idea of Progress.* New York: Basic Books. Noer, Deliar (1973) *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 19001942.* London: Oxford UP.

Ocak, Ahmet (2002) *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092).* istanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999-2000) “Kutb ve isyan: Osmanlı Mehdîci Hareketlerinin ideolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler,” *Toplum ve Bilim* 83 (Kış): 58-57.

Okay, Orhan (1989) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi.* istanbul: MEB.

O’Malley, John W. et. al. (eds.) (1999) *The Jesuits: Culture, Sciences, and the*

Arts, 1540-1773. Toronto: University of Toronto Press. Oosterhoff, Frederika (2001) *Ideas Have a History: Perspectives on the Western Search for Truth.* Lanham: University Press of America. Opwis, Felicitas (2005) *"Maslaha* in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12/2 (August): 182-223. Ormsby, Eric L. (1984) *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazâlî's "Best of AllPossible Worlds."* Princeton: Princeton UP. Ortaylı, ilber (1987) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı.* istanbul: Hil.

Osman Amin (1953) *Muhammad 'Abduh.* Charles Wendell (trs.), Washington: American Council of Learned Societies.

(1955) *Râidü'l-Fikri'l-Mısrî: İmâm Muhammed Abduh.* Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye.

(1958) *Lights on Contemporary Moslem Philosophy.* Cairo: The Renaissance Bookshop.

Osmanoğlu, Ayşe (1984) *Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım.* istanbul: Selçuk.

Ostrorog, Count Leon (1972) *Ankara Reformu.* Yusuf Ziya Kavakçı (trc.), istanbul: i. Ü. Edebiyat Fakültesi. O'Sullivan, Noel (1976) *Conservatism.* London: J.M. Dent & Sons. Otten, Willemien (1995) "Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy," *TheHarvard TheologicalReview* 88/2 (April): 257-284. Özervarlı, M. Sait (1998) *Kelamda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı.* istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı iSAM. Öztürk, Osman (1973) *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle.* istanbul: iiAV. Pagani, Samuela (2004) "The Meaning of the Ikhtilâf Al-Madhâhib in 'Abd Al-Wahhâb Al-Sha'rânî's Al-Mîzân Al-Kubrâ," *Islamic Law and Society* 11/2 (April): 177-212. Pakalın, Mehmet Zeki (1943) *Safvet Paşa.* istanbul.

(1993) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* I—III. istanbul: MEB.

Palonen, Kari (1999) "Rhetorical and Temporal Perspectives on Conceptual Change," *Redescriptions Yearbook of Political Thought and Conceptual His-tory* 3: 41-59.

Parker, C. J. W. (1981) "Failure of Liberal Racialism: The Racial Ideas of E.

A. Freeman," *The Historical Journal*24/4 (December): 825-846. Parker, Geoffrey (1988) *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise ofthe West, 1500-1800.* Cambridge: Cambridge UP. Parry, J. P. (1989) *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party, 1867-1875.* Cambridge: Cambridge UP.

Patterson, Orlando (1991) *Freedom in the Making of Western Culture.* New York: Basic Books.

Peacock, James L. (1978) *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam.* Berkeley: University of California Press. Pearson, Samuel C. Jr. (1978) "The Religion of John Locke and the Character of His Thought," *The Journal of Religion* 58/3 (July): 244-62. Pecora, Vincent P. (2006) *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity.* Chicago: University of Chicago Press.

Perkins, Mary Anne (2004) *Christendom and European Identity: The Legacy of a GrandNarrative since 1789.* Berlin: Walter de Gruyter. Peters, Francis E. (1991) "The Quest of the Historical Muhammad," *International Journal of Middle East Studies* 23/3 (August): 291—315.

Peters, Rudolph (2005) "What Does it Mean to Be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire," *The Islamic School of Law. Evolu-tion, Devolution and Progress,* Peri Bearman-Rudolph Peters-Frank E. Vogel (eds.), 147-58, Cambridge: Harvard UP. Petkov, Kiril (1997) "The Rotten Apple and the Good Apple: Orthodox, Catholics and Turks in Philippe de Meziere's Crusading Propaganda," *Journal of MedievalHistory* 23/3: 255—270.

Petuchowski, Jakob J. (1983) ""Immortality: Yes; Resurrection: No!" Nineteenth-Century Judaism Struggles with a Traditional Belief," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50: 133—147. Phillips, Norman R. (1956) "The Conservative Implications of Skepticism," *The Journal of Politics* 18/1 (February): 28-38. Picard, Maurice (1939) "Intrinsic Value and Intrinsic Good," *The Journal of Philosophy* 36/10 (May): 253-263.

Picard, Max (1989) *The World of Silence.* Stanley Godman (trs.), Chicago: Henry Regnery.

Pitts, Jennifer (2005) *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in*

Britain and France. Princeton: Princeton UP. Polk, William R.-Chambers, Richard L. (eds.) (1968) *Beginnings of Moder-nization in the Middle East: The Nineteenth Century.* Chicago: University of Chicago Press.

Pollock, Frederick (1901) "The History of Law of Nature: A Preliminary Study," *Columbia Law Review* 1/1 (January): 11-32. Prange, Klaus (2004) "Bildung: A Paradigm Regained?" *European Educational Research Journal* 3/2: 501-509. Pratt, Kenneth J. (1965) "Rome as Eternal," *Journal of the History of Ideas* 26/1 (January-March): 25-44.

Preus, J. Samuel (1987) *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud.* New Haven: Yale UP. Purvis, Trevor, Alan Hunt (1993) "Discourse Ideology Discourse Ideology Discourse Ideology…" *The British Journal of Sociology* 44/3 (September): 473-499.

Rafeq, Abdul-Karim (1999) "Relations between the Syrian ‘Ulama and the Ottoman State in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* 18/1: 6795.

Ratnapala, Suri (1993) "John Locke's Doctrine of the Separation of Powers: A Re-evaluation," *American Journal of Jurisprudence* 38: 189—220. Read, Herbert (1954) *Anarchy and Order: Essays in Politics.* London: Faber & Faber.

Reid, Donald M. (1975) *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism.* Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica. Reill, Peter Hanns (1975) *The German Enlightenment and the Rise of Historicism.* Berkeley and London: University of California Press. Reinhart, Kevin A. (1983) "Islamic Law as Islamic Ethics," *Journal of Religious Ethics* 11/2 (Fall): 186-203. Renan, Joseph Ernest (1896) "Islamism and Science," *The Poetry of the Celtic Races and Other Studies.* William G. Hutchison (trs.), 84-108, London: Walter Scott.

Rentto, Juha-Pekka (1994) "Natural Law and Natural Rights Revisited (On [Dis]connecting Different Juridical Traditions)," *Persona y Derecho: Re-vista de Fundamentacion de las Instituciones Juridicas y de Derechos Humanos* 30: 277-320.

Reşîd Rıza, Muhammed (1931) *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed ‘Abduh.* Kâhire: el-Menâr.

(1996) “Muhâverâtu’l-Muslihi ve’l-Mukallidi,” *Gerçek İslâm’da Birlik,* Hayreddîn Karaman (trc.), 171-318, istanbul: Nesil. Reventlow, Henning Graf-Farmer, William (eds.) (1995) *BiblicalStudies and the Shifting of Paradigms, 1850-1814.* Sheffield: Sheffield Academic Press.
Richards, Peter Judson (2002-2003) “The Law Written in their Hearts”?: Rutherford and Locke on Nature, Government and Resistance,” *Journal of Law and Religion* 18/1: 151—89. Richter, Melvin (2005a) “A Family of Political Concepts Tyranny, Despo-tism, Bonapartism, Caesarism, Dictatorship, 1750-1917,” *European Journalof Political Theory* 4/3: 221—248.
(2005b) “More than a Two-way Traffic: Analyzing, Translating, and Comparing Political Concepts from Other Cultures,” *Contributions to the History of Ideas* 1/1 (March): 7-20. Ringer, Fritz (1990) “The Intellectual Field, Intellectual History, and the
Sociology of Knowledge,” *Theory and Society* 19/3 (June): 269-294. Ringer, Monica M. (2001) *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran.* Costa Mesa: Mazda. Rippin, Andrew (1993) *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices II: The Contemporary Period.* London: Routledge.
Ritter, Hellmut (1948) “Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun,” *Oriens* 1/1 (June): 1-44. Roach, John (1957) “Liberalism and the Victorian Intelligentsia,” *Cambridge Historical Journal* 13/1: 58—81. Robertson, Ritchie (2001) *The “Jewish Question” in German Literature, 17491939: Emancipation and Its Discontents.* Oxford: Oxford UP.
Robertson, Roland (1970) *The Sociological Interpretation of Religion.* Oxford: Blackwell.
Robinson, Francis (1996) “Knowledge, Its Transmission and the Making of Muslim Societies,” *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World,* Francis Robinson (ed.), 208-249, Cambridge: Cambridge UP. Robinson, James A. (1957) “Newtonianism and the Constitution,” *Midwest Journal of Political Science* 1/3-4 (November): 252-66. Robinson, O. F.-Fergus, T. D.-Gordon, W. M. (2000) *European Legal History.* London: Butterworths. Rodinson, Maxime (1979) “The Western Image and Western Studies of Islam,” *The Legacy of Islam,* Joseph Schacht-C. Edmund Bosworth (eds.),

9-62, Oxford: Oxford UP.
Rosenthal, Erwin Isak Jakob (1958) *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline.* Cambridge: Cambridge UP.
(1965) *Islam in the Modern National State.* Cambridge: Cambridge UP.
Rosenthal, Franz (1960) *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Ninete-enth Century.* Leiden: Brill.
(1970) *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam.* Leiden: Brill. Rossi, John P. (1978) “The Transformation of the British Liberal Party: A Study of the Tactics of the Liberal Opposition, 1874-1880,” *Transactions ofthe American Philosophical Society* New Series 68/8: 1—133.
Al-Rouayheb, Khaled (2006) “Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century,” *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (May): 263-281. Rouillard, Clarence Dana (1938) *The Turk in French History, Thought and Literature, 1520-1660.* Paris: Boivin et Cie. Rousseau, Jean-Jacques (1967) *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality.* Lester G. Crocker (ed.), New York: Pocket Books.
(1991) *Emile or on Education.* Allan Bloom (trs.), Harmondsworth: Penguin.
Rowbotham, Judith 2000) “”Soldiers of Christ”: Images of Female Missionaries in Late Nineteenth-Century Britain: Issues of Heroism and Martyrdom,” *Gender and History* 12/1 (April): 82-106.
Ruffing, Janet K. (ed.) (2001) *Mysticism and Social Transformation.* Syracuse: Syracuse UP.
Ruggiero, Guido De (1959) *The History of European Liberalism.* R. G. Collinwood (trs.),Boston: Beacon. Ruprecht, Louis A. Jr., (2002) *Was Greek Thought Religious? On the Use and Abuse of Hellenism from Rome to Romanticism.* New York: Palgrave. Rutherford, Bruce K. (1999) *The Struggle for Constitutionalism in Egypt: Understanding the Obstacles to Democratic Transition in the Arab World* (Doctoral dissertation, Yale University). Sabine, George H. (1959) *A History of Political Theory.* New York: Henry Holt & Company.

Saeed, Javaid (1994) *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey.* New York: Praeger. Safi, Omid (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Safran, Nadav (1981) *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952.* Cambridge: Harvard UP.

Said, Edward (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient.* andover: Routledge & Kegan Paul. Said Halim Paşa (1991) *Buhranlarımız ve Son Eserleri.* M. Ertuğrul Düzdağ (yay.), istanbul: iz.

Saîdî, Abdülmüte'âl (1962) *el-Müceddidûnefi'l-Islâm.* Kâhire: Mektebetü'l-Adâb.

Saleh, Fauzan (2001) *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia.* Leiden: Brill. Salzmann, Ariel (1999) "Citizens in Search for a State: the Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire," *Extending Citizenship Reconfiguring States,* M. Hanagan-Charles Tilly (eds.), 37-66, Lanham: Rowman and Littlefield. (2004) *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State.* Leiden: Brill. Salvatore, Armando (1997) *Islam and the Political Discourse of Modernity.* Reading: Ithaca.

(2005) "The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult Equation," *Asian Journal of Social Science* 33/3 (September): 412—437.

Sandall, Roger (2001) "Nihilism in the Middle East: from Colonel Lawrence to Mohammed Atta," *Quadrant* 45/12 (December): 31-37. Sartori, Giovanni (1962) "Constitutionalism: A Preliminary Discussion," *American Political Science Review* 56/4 (December): 853—864. Sava Paşa (1955—1956) *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd,* I—II.

Baha Arıkan (trc.), Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı. es-Savlebî, Hamîd (2010) *Nazariyyetü't-Tahdîs fi'l-Fikri'l-Mağribî (18441944).* Beyrût: Dâru'l-Medâri'l-

islâmî. Sayar, Ahmet Güner (2000) *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması.* istanbul: Ötüken.
Schacht, Joseph (1960) “Problems of Modern Islamic Legislation,” *Studia Islamica* 12: 99-129. Scharbrodt, Oliver (2007) “The Salafiyya and Sufism: Muhammad ‘Abduh and his *Risalat Al-Waridat* (Treatise on Mystical Inspirations),” *Bulletin ofthe School of Oriental and African Studies* 70/1 (February): 89—115. Schein, Louisa (1997) “Gender and Internal Orientalism in China,” *Modern China* 23/1 (January): 69-98.
Schimmel, Annemarie (1989) “Man of Light or Superman? A Problem of Islamic Mystical Anthropology,” *Diogenes* 37/6: 124-140. Schmitt, Carl (1988) [1922] *Political Theology: Four Chapters on the Concept ofSovereignty,* 2nd ed. George Schwab (trs.), Cambridge: MIT Press.
Schneider, Jane (ed.) (1998) *Italy’s ‘Southern Question: Orientalism in One Country.* New York: Berg. Schor, Naomi (2001) “The Crisis of French Universalism,” *Yale French Studies* 100: 43-64.
Schulze, Reinhard (1996) “Was Ist Die Islamische Aufklarung?” *Die Welt des Islams* Islamic Enlightenment in the 18th Century? 36/3 (November): 276-325.
Schuon, Frithjof (1976) *Islam and the Perennial Philosophy.* J. Peter Hobson (trs.), World of Islam Publishing Company. Schwartz, Hillel (1987) “Millenarianism: An Overview,” *The Encyclopaedia of Religion,* Mircea Eliade (ed.), 9/521-532, New York: Macmillan. Schwartz, Louis B. (1987) “Justice, Expediency, and Beauty,” *University of Pennsylvania Law Review* 136/1 (November): 141-182. Schwartz. Regina M. (1997) *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism.* Chicago: University of Chicago Press. Schwarz, Hans (2000) *Eschatology.* Grand Rapids: Eerdmans. Schott, Jeremy M. (2008) *Christianity, Empire, and the Making of Religion in LateAntiquity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Scott, Joan Wallach (2005) “Against Eclecticism,” *Differences* 16/3: 114137.
Scruton, Roger (2001) *The Meaning of Conservatism.* Hampshire: Palgrave.

Seferta, Yusuf H. R. (1986) “The Concept of Religious Authority According to Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ,” *The Islamic Quarterly* 30: 159164.

Seliger, Martin (1976) *Ideology and Politics.* London: Allen & Unwin.

Seung, Thomas Kaehao (1991) “Virtues and Values: A Platonic Account,” *Social Theory and Practice* 17/2 (Summer): 207-249. Shafie, Ahmad Bazli (2005) *The Educational Philosophy of Al-Shaykh Mu-hammad ‘Abduh.* Kuala Lumpur: ISTAC. Shahin, Emad Eldin (1993) *Through Muslim Eyes: M. Rashîd Ridâ and the West.* Herndon: IIIT.

Shankland, David (1997) “Old Ideas in New Forms: Millennial Movements in The Republic of Turkey,” *The Coming Deliverer: Millennial Themes in World Religions,* Fiona Bowie-Christopher Deacy (eds.), 224-237, Car-diff: University of Wales Press.

Shapiro, Sheldon (1976) “Morality in Religious Reformations,” *Comparative Studies in Society in History* 18/4 (October): 438-457.

Sharabi, Hisham (1970) *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914.* Baltimore: Johns Hopkins UP.

Sharif, M. M. (ed.) (1983) *A History of Muslim Philosophy,* I-II. Karachi: Royal Book Company.

Shaw, Charles Gray (1901) “The Theory of Value and Its Place in the History of Ethics,” *International Journal of Ethics* 11/3 (April): 306-320.

Shaw, Stanford (1962) *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century.* Cambridge: Harvard UP.

(1971) *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III1789-1807.* Cambridge: Harvard UP. Sheehi, Stephen (2004) *The Foundations of Modern Arab Identity.* Gainesville: University Press of Florida. Shepard, William E. (1987) “Islam and Ideology: Towards a Typology,” *International Journal of Middle East Studies* 19/3 (August): 307—335. Shibutani, Tamotsu (1972) “Reference Groups and Social Control,” *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach,* Arnold M. Rose

(ed.), 128-147, London: Routledge & Kegan Paul. Shils, Edward (1963) "The Intellectual between Tradition and Modernity," *West and Non-West,* V. M. Dean-Harry D. Harootunian (eds.), 317-23, New York: Holt Rinehart & Winston.

(1966) "The Intellectuals in the Political Development of the New States," *Political Development and Social Change,* Jason L. Finkle-Richard W. Gable (eds.), 338-364, New York: John Wiley & Sons.

(1981) *Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

Shimogaki, Kazuo (1988) *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr.Hasan Hanafi's Thought: A Critical Reading.* Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies.

Shissler, A. Holly (2003) *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey.* London: I. B. Tauris.

Siberry, Elizabeth (2000) *New Crusaders: The Images of the Crusades in the 19th and Early 20th Centuries.* Aldershot: Ashgate.

Siddiqi, Mazheruddin (1982) *Modern Reformist Thought in the Muslim World.* Islamabad: Islamic Research Institute.

(1993) *The Qur'ânic Concept of History.* Islamabad: Islamic Research Institute.

Silvera, Alain (1980) "The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali," *Middle Eastern Studies* 16/2: 1-22. Skeat, Walter W. (1974) *An Etymological Dictionary ofthe English Language.* Oxford: Clarendon. Skinner, Quentin (1989) "Language and Political Change," *Political Innovation and Conceptual Change,* Terence Ball-James Farr-Russell L. Hanson (eds.), 6-23, Cambridge: Cambridge UP. (1974) "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action," *Political Theory* 2/3 (August): 277-303. Skovgaard-Petersen, Jakob (2001) "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashîd Ridâ's *Muhâwarât Al-Muslih wa-Al-Muqallid* (1906)," *Islam and Christian-Muslim Relations* 12/1 (January): 93-104. Slotten, Ralph (1977) "Exoteric and Esoteric Modes of Apprehension,"

Sociological Analysis 38/3 (Autumn): 185-208. Smith, Anthony D. (1999) “Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals,” *Nations and Nationalism* 5/3 (July): 331-356.

Smith, Jeffrey A. (2006) “Nature, Nation-building and the Seasons ofJustice in Rousseau’s Political Thought,” *The Review of Politics* 68/1 (Winter): 20-48.

Smith, Wilfred Cantwell (1965) “The Concept of Shari’a among Some Mutakallimun,” *Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb,* George Makdisi (ed.), 581-602, Leiden: Brill.

(1968) “The Intellectuals in the Modern Development of Islamic World,” *Social Forces in the Middle East,* S. N. Fisher (ed.), 190-204, New York: Greenwood. (1969) [1946] *Modern Islam in India: A Social Analysis.* Lahore: Sh Muhammad Ashraf.

(1977) [1957] *Islam in Modern History.* Princeton: Princeton UP.

(1991) *The Meaning andEndof Religion.* Minneapolis: Fortress.

(1998) *Faith and Belief: The Difference between Them.* Oxford: Oneworld.

Snyder, David C. (1986) “Faith and Reason in Locke’s Essay,” *Journal of the History of Ideas* 47/2 (April-June): 197-213. Somel, Selçuk Aksin (2001) *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy and Discipline.* Leiden: Brill.

Sonyel, Salahi R. (1993) *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire.* Ankara: Türk Tarih Kurumu. Sözen, Kemal (1998) *Ahmet Cevdet Paşa’nın Felsefî Düşüncesi.* istanbul: MÜ iFAV.

Stanlis, Peter James (2003) *Edmund Burke and the Natural Law.* New Brunswick: Transaction. Stark, Rodney (2003) *One True God: Historical Consequences of Monotheism.* Princeton: Princeton UP. Steenbrink, Karel (2004) “Christianity and Islam: Civilizations or Religions?

Contemporary Indonesian Discussions," *Exchange* 33/3: 223-243. Stratton, Lawrence M. (2004) "Tory Muslim: the Conversion of Marmaduke Pickthall," *Koinonia* 16: 78-100. Strauss, Johann (2002) "Turkish Translations from Mehmed Ali's Egypt: A Pioneering Effort and its Results," *Translations: Reshaping of Literature and Culture,* Saliha Paker (ed.), 108-47, istanbul: Boğaziçi UP. (2003) "Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries)," *Arabic Middle Eastern Literatures* 6/1: 39-76. Strayer, Joseph R. (1970) *On the Medieval Origins ofthe Modern State.* Princeton: Princeton UP. Sungu, ihsan (1940) "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," *Tanzimat I,* 777-857, istanbul: Maârif Vekâleti. Süleyman Nazif (1343) *Nâsıru'd-dîn Şâh ve Bâbîler.* istanbul: Kanaat. Sylla, Richard-Toniolo, Gianni (eds.) (1992) *Patterns of European Industrialization: The Nineteenth Century.* London: Routledge.

Szyliowicz, Joseph S. (1973) *Education andModernization in the Middle East.* Ithaca: Cornell UP.

eş-Şâtıbî, Ebû ishâk ibrâhîm (1997a) *el-Ttisâm.* Mahmûd Ta'me Halebî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

(1997b) *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a,* I-II. Abdullah Derrâz (yay.), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed (1998) *el-Milel ven-Nihal,* I-II. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.

Şemseddîn Sami (1302) *Medeniyet-i İslâmiye.* istanbul: Cep Kütüphanesi.

Şentürk, Recep (1996) *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim.* istanbul: iz.

Şeşen, Ramazan (yay.) (1998) *Osmanlı Astronomi Literatürü.* istanbul: IRCICA.

Ş eyh Gâlib (1994) *Şeyh Gâlib Divanı.* Muhsin Kalkışım (yay.), Ankara: Akçağ.

Şinasî, ibrahim (2005) *Bütün Eserleri.* ismail Parlatır-Nurullah Çetin (yay.), Ankara: Ekin.

Talmon, Jacob Leib (1960) *Political Messianism. The Romantic Phase.* New York: Praeger.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969) *Edebiyat Üzerine Makaleler.* istanbul: MEB.

(1988) *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* istanbul: Çağlayan.
Tansel, Fevziye Abdullah (1973) *Mehmed Akif: Hayatı ve Eserleri.* istanbul: irfan.
(1967-1986) *Namık Kemal'in Mektupları,* I-IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Tanzimat I (1940). istanbul: Maârif Vekâleti.
Taşköprî-zâde, Ahmed b. Mustafâ (1985) *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-SiyâdefîMevzû'âti'l-'Ulûm,* I-III. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.
Taylor, Dennis-Beauregard, David N. (eds.) (2003) *Shakespeare and the Cul-ture of Christianity in Early Modern England.* New York: Fordham UP.
Taylor, Robert H. (ed.) (2003) *The Idea of Freedom in Asia andAfrica.* Stanford: Stanford UP.
et-Tehânevî, Muhammed 'Ali (1998) *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn,* I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye. Tekeli, ilhan, Selim ilkin (1993) *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü.* Ankara: Türk Tarih Kurumu. Thompson, E. P. (1971) "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present* 50 (February): 76-136.
Tibi, Bassam (1981) *Arab Nationalism: A Critical Enquiry.* New York: St. Martin's Press.
Tignor, Robert L. (1963) "Lord Cromer: Practitioner and Philosopher of Imperialism," *The Journal of British Studies* 2/2 (May): 142-159.
(1966) *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914.* Princeton: Princeton UP. Tillich, Paul (1968) *A History of Christian Thought.* New York: Harper & Row.
Tlili, Bechir (1972) "Autour du Reformisme Tunusien du XIXe Siecle. Le Notion de Liberte dans la Pensee de Hayr ad—Din (1810-1889)," *Cahiers de Tunisie* XX/77/78: 59-85.
Toulmin, Stephen (1992) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* Chicago: University of Chicago Press. Toynbee, Arnold Joseph (1962) *Civilization on Trial and the World and the West.* New York: Meridian.
(1992) *Change and Habit: the Challenge of Our Time.* Oxford: Oneworld.

Trimingham, J. Spencer (1971) *The Sûfî Orders in Islam.* Oxford: Oxford UP.
Troeltsch, Ernst (1958) *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World.* Boston: Beacon. Troll, Christian W. (1978) *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology.* New Delhi: Vikas. Tucker, Judith E. (1985) *Women in Nineteenth-Century Egypt.* Cambridge: Cambridge UP.
Tucker, Robert (ed.) (1978) *The Marx-Engels Reader.* New York: W.W. Norton.
Tunaya, Tarık Zafer (1991) *İslâmcılık Akımı.* istanbul: Simavi. Tunuslu, Hayreddîn (1986) [1868] *Akvemü'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik.* Munsıf işnûfî (yay.), Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye. Turner, Bryan S. (1999) *Classical Sociology.* London: Sage. Turner, Frank (1986) "British Politics and the Demise of the Roman Re-
public: 1700-1939," *The Historical Journal*29/3 (September): 577-599. Türköne, Mümtaz'er (1994a) *Siyasi İdeoloji Olarak Islâmcılığın Doğuşu.* istanbul: iletişim.
(1994b) *Cemâleddîn Afgani.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
Twine, Nanette (1983) "Toward Simplicity: Script Reform Movements in the Meiji Period," *Monumenta Nipponica* 38/2 (Summer): 115-132.
Unghvâry, Alexandor Sândor (1989) *The Hungarian Protestant Reformation in the Sixteenth Century Under the Ottoman Impact: Essays and Profiles.* Lewiston: Edwin Melen.
Urry, John (1973) *Reference Groups and the Theory of Revolution.* London: Routledge & Kegan Paul. Uzunçarşılı, ismail Hakkı (1984) *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu. Ülken, Hilmi Ziya (1979) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* istanbul: Ülken.
(1995) *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş.* istanbul: Ülken.
(1997) *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü.* istanbul: Ülken.
Valyi, Felix (1925) *Spiritual and Political Revolutions in Islam.* London: Ke-gan Paul.
Vatikiotis, P. J. (1957) "Muhammad 'Abduh and the Quest for a Muslim Humanism," *Arabica* 4/1 (January): 55-72.
(1985) *The History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarek.* London: Weidenfeld & Nicolson. (1991) *Islam and the State.* London: Routledge.

Vidler, Alec R. (1934) *The Modernist Movement in the Roman Church: Its Origins and Outcome.* Cambridge: Cambridge UP.

Voll, John Obert (1983) "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islâh," *Voices of Resurgent Islam,* John L. Esposito (ed.), 18-47, New York: Oxford UP.

Wallerstein, Immanuel (1995) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms.* Cambridge: Polity. Walzer, Richard (1950) "The Rise of Islamic Philosophy," *Oriens* 3/1 (June): 1-19.

(1957) "Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination," *The Journal ofHellenic Studies* 77/1: 142-148. Wasti, Syed Tanvir (1993) "Halil Halid: Anti-imperialist Muslim Intellectual," *Middle Eastern Studies* 29/3 (July): 559-579. Waterfield, Gordon (1963) *Layardof Nineveh.* London: John Murray. Watson, Geoff (2002) "Representations of Central Asian Ethnicities in British Literature c.1830-1914," *Asian Ethnicity* 3/2 (September): 137151.

Watson, Stephen H. (1997) *Tradition/s: Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought.* Bloomington: Indiana UP. Watt, W. Montgomery (1960) "The Conception of the Charismatic Com-munity in Islam," *Numen* 7/1 (January): 77-90.

(1994) *The Infuence of Islam in Medieval Europe.* Edinburgh: Edinburgh UP.

(1998) *The Formative Period of Islamic Thought.* Oxford: Oneworld.

Weismann, Itzchak (2001) *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus.* Leiden: Brill.

(2007) "The Sociology of 'Islamic Modernism': Muhammad 'Abduh, the National Public Sphere and the Colonial State," *The Maghreb Review* 32/1: 104-121.

Wendell, Charles (1972) *The Evolution ofthe Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi Al-Sayyid.* Berkeley: University of California Press.

Whitehead, Alfred North (1979) *Process andReality.* New York: Free Press.

Whitton, Brian J. (1988) "Herder's Critique of the Enlightenment: Cultural Community versus Cosmopolitan Rationalism," *History and Theory* 27/2

(May): 146-168.
Wilde, Norman (1894) "Kant's Relation to Utilitarianism," *The Philosophical Review* 3/3 (May): 289-304. Willey, Basil (1942) *The Seventeenth Century Background.* London: Chatto & Windus.
Willis, John Ralph (1967) "Jihâd fî Sebîl Allah-Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa," *The Journal of African History* 8/3: 395—415. Wilson, Samuel Graham (1916) *Modern Movements among Moslems.* New
York & Toronto: F.H. Revell. Winter, Michael (1982) *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of AbdAl-Wahhab Al-Sharani.* New Brunswick: Transac-tion.
Wissa, Karim (1992) "Freemasonry in Egypt from Bonaparte to Zaghloul," *Turcica* 24: 109-132.
Wokler, Robert (1987) "Saint-Simon and the Passage from Political Science to Social Science," *The Languages of Political Theory in Early-Modern Eu-rope,* Anthony Pagden (ed.), 325-338, Cambridge: Cambridge UP. Wolfe, Bertram D. (1958) "Nationalism and Internationalism in Marx and Engels," *American Slavic and East European Review* 17/4 (December): 403-417.
Wolin, Sheldon S. (2003) *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life.* Princeton: Princeton UP. Woolf, Stuart (1992) "Construction of a European World-View in the Re-volutionary-Napoleonic Years," *Past and Present* 137 (November): 72101.
Worringer, Renee (2004) " "Sick Man of Europe" or "Japan of the Near East"?: Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turks Eras," *International Journal of Middle East Studies* 36/2 (May): 207-230.
Yalçınkaya, Alaeddîn (1995) *Cemâleddîn Efgani.* istanbul: Sebil. Yared, Nazek Saba (1996) *Arab Travellers and Western Civilization.* London: Saqi.
(2002) *Secularism and the Arab World: 1850-1939.* London: Saqi.
Yılmaz, Necdet (yay.) (1996) *Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı-Eserleri-Tesirleri.* Ankara: Seha. Yinger, J. Milton (1967) *Religion Society and the Individual: An Introduction*

to the Sociology of Religion. New York: Macmillan. Yolton John W. (1952) “The Psyche as Social Determinant,” *The Journal of Philosophy* 49/7 (March): 232-239.

Zaman, Muhammad Qasim (2002) *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton: Princeton UP. Zarka, Yves Charles (2001) “Liberty, Necessity and Chance: Hobbes’s General Theory of Events,” *The British Journal for the History of Philosophy* 9/3 (October): 425-437.

Ze’evi, Dror (2004) “Back to Napoleon Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East,” *Mediterranean Historical Review* 19/1 (June): 73-94.

Zeine, Zeine N. (1966) *The Emergence of Arab Nationalism: With a BackgroundStudy of Arab-Turkish Relations in theNear East.* Beirut: Khayats. ez-Zevâhirî, Muhammed b. ibrahim (1964) *Târîhu’l-Ezher ve Tatavvuruhû.* Kâhire: Vizâratü’l-Evkâf. Ziadat, Adel A. (1986) *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860-1930.* London: Macmillan. Zilfi, Madeline C. (1986) “The Kadı-zâdelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (October): 251-269.

(1988) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulemâ in the Postcolonial Age (1600-1800).* Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Zilsel, Edgar (1942) “The Genesis of the Concept of Physical Law,” *The PhilosophicalReview* 51/3 (May): 245-279. Zolondek, Leon (1964) “Al-Tahtâwî and Political Freedom,” *The Muslim World* 54: 90-97.

Zubaida, Sami (1993) *Islam the People and the State: Political Ideas and Mo-vements in the Middle East.* London: I. B. Tauris.

Zwemer, Samuel M. (1944) “The Clergy and the Priesthood of Islam,” *The Moslem World*34/1 January): 17-39. (1946) *Heirs ofthe Prophets: An Account of the Clergy and Priests of Islam, the Personnel ofthe Mosque and “Holy Men.”* Chicago: Moody.

Dizin

A

B

C

Ç

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

Ö

P

S

T

U

Ü

V

W

Y

 Z